Серия
“ПАТРИСТИКА. ТЕКСТЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ”
Основана в 2002 г.

АВГУСТИН
АВРЕЛИЙ

О ТРОИЦЕ

Научное издание

Краснодар
ГЛАГОЛ
2004

УДК 111.7 : 27-144.89
ББК 87.3 : 86.37
А 185
Т 255

Серия "Патристика. Тексты и исследования"

Редакционная коллегия серии:
проф. Московской Духовной Академии *А.И. Сидоров*,
канд. филос. наук, доц. *П.Е.Бойко*, *К.Г. Шахбазян*, *А.Д. Ковтун*.

Научный редактор: канд. филос. наук *В.Г. Троян*

Перевод с латинского *А.А. Тащиана*
(Кубанский государственный университет)
Рецензент: доктор философских наук, профессор *А.А. Столяров*
(Институт философии РАН)

Августин Аврелий
А 185
Т 255
О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / Перевод, вступительная статья и примечания А.А. Тащиана. – Краснодар: Глагол, 2004. – 416 с. – (Серия "Патристика. Тексты и исследования")
ISBN 5-93730-020-3

Впервые русскому читателю предлагается полный перевод трактата "О Троице" выдающегося средневекового мыслителя св. Августина Аврелия (Блаженного). Этот труд по своему значению стоит в одном ряду с такими сочинениями богослова, как "Исповедь" и "О граде Божием", и посвящен систематическому изложению тринитарной проблематики, в которой Августин видел основу христианского вероучения. Начиная с экзегетики текстов Святого Писания, Августин отстаивает догмат троичности с философских позиций, используя аналогии с миром природы и в особенности с формами деятельности человеческого ума. Текст трактата предваряется в качестве предисловия 174-м письмом Августина и заключается выдержкой из его позднейшего сочинения "Возвращение к написанному" (*Retractiones*).

Адресуется философам, богословам и всем читателям, интересующимся наследием мировой классической мысли.

УДК 111.7 : 27-144.89
ББК 87.3 : 86.37

ISBN 5-93730-020-3

© А.А. Тащиан, перевод, 2004.
© Издательская серия
ПКГОО "Глагол", 2004

ТРАКТАТ "О ТРОИЦЕ" АВГУСТИНА АВРЕЛИЯ
(предисловие переводчика)

I

Широко известное латинское изречение *habent sua fata libelli* послужило бы наилучшим эпиграфом к драматической истории этого произведения величайшего из представителей латинской патристики. Как сообщает сам автор в своем письме, датирующемся, по всей видимости, 416 г., к папе[1] Аврелию (*papae Aurelio*), епископу Карфагенскому, к написанию книг о Троице он приступил будучи еще молодым человеком (*iuvenis*), а издал их, уже будучи стариком (*senex*)[2]. Такому заявлению имеется вполне определенное основание, ибо в своем позднейшем труде "Возвращение к написанному" (*Retractiones*) (428 г.) Августин помещает этот трактат посреди работ, датирующихся 400 г. Таким образом, можно установить, что когда он начал писать о Троице, он, скорее всего, был в возрасте 45 лет[3]. В письме к Консенцию (410 г.)[4], к Марцеллину (412 г.)[5], а также в письмах к Еводию (414, 415 гг.)[6] об этом сочинении говорится как о еще не законченном. И хотя в уже упомянутом письме к Аврелию Августином внушается мысль о завершении трактата, очевидно, что имела место быть последующая частичная доработка, свидетельством чему является, по крайней мере, упоминание о двенадцатой книге сочинения "О Граде Божием" (*De Civitate Dei*) и цитирование в пятнадцатой книге "О Троице" "Трактата на Евангелие от Иоанна" (*In Evangelium Ioannis tractatus*), каковые датируются 417 г. Наконец, исправления, которые Августин внес в текст "О Троице", благодаря своему позднейшему "Возвращению к написанному", позволяют нам сказать, что он не прекращал своей работы над рассматриваемым сочинением на протяжении, по минимуму, почти двух, а по максимуму, почти трех десятков лет.

Столь продолжительная работа над трудом не является для Августина чем-то из ряда вон выходящим. Свое самое большое сочинение "О Граде Божием" христианский мыслитель писал в течение пятнадцати лет, а такой труд, как "О христианском учении" (*De Doctrina Christiana*), – в течение тридцати лет. В этом, впрочем, нет ничего удивительного, если мы вспомним, во-первых, то, что Августин жил в эпоху, переживающую крушение прежнего Рима (павшего в 410 г. под ударами готов Алариха), а во-вторых, и то, что Августин был обязан на протяжении почти

тридцати пяти лет нести на себе крест пасторского служения епископом. Примечательно то, что именно благодаря настойчивым просьбам своей паствы, а также увещеваниям своих "сотоварищей по священству" Августин решил взяться за написание этого фундаментального труда.

Драматический же характер судьбы этого произведения состоит собственно в том, что, как признается сам Августин во всем том же письме к Аврелию и позднее вспоминает в "Возвращении к написанному", когда он еще не успел закончить двенадцатую книгу, но, по всей видимости, уже "продержал [в ожидании] тех, кто столь страстно жаждал иметь эти книги, дольше, чем они могли вынести", его труд выкрали и опубликовали "нелегально". Было ли тому причиной нетерпеливое любопытство друзей или же злой умысел недругов, стремящихся обнаружить в рукописях что-нибудь компрометирующее епископа Гиппона как кафолика, сейчас сказать с уверенностью, конечно же, невозможно. Как бы то ни было, Августин был настолько раздосадован, что хотя у него сохранились копии этих двенадцати книг, он первоначально даже принял решение бросить работу над этим сочинением и намеревался пожаловаться о случившимся в каком-либо другом своем сочинении. Несомненно, более всего писателя беспокоил тот факт, что эти книги были выкрадены и изданы в состоянии, менее исправном, нежели в том, в котором бы они заслуживали публикации. Впрочем, несмотря на все душевные переживания, Августин, "понукаемый многими братьями", нашел в себе силы продолжить работу над трактатом в особенности для того, чтобы исправить неисправное и дополнить недостающее.

Уступая по своему объему лишь другому крупнейшему сочинению Августина "О Граде Божием", трактат "О Троице" (*De Trinitate*), или, если точнее, "Пятнадцать книг о Троице против ариан" (*De Trinitate contra Arianos libri quindecim*), имеет отнюдь не меньшее, а, пожалуй, даже большее собственно богословское и теоретико-философское значение.

Главной целью этого труда Августина было утверждение кафолического учения о Троице посредством критики "превратных толкований тех, кто, презирая начало веры, ошибается вследствие незрелой и извращенной любви к разуму", т.е. прежде всего против арианской ереси в христианстве. Адресатами его критики становятся также евномиане и савеллиане. В этом отношении следует признать что настоящая работа мыслителя стоит в одном

ряду с выдающимися трудами по тринитарной проблеме таких отцов Восточной Церкви, как Афанасия Александрийского и каппадокийцев[7]. Уникальность августиновского сочинения заключается в том, что тогда, как на Востоке имелась преемственность и совещательность в разработке догматов, епископ Гипона по причине слабого знания греческого языка и, как следствие, неспособности познакомится с трудами восточных отцов (в чем он сам признается в предисловии к третьей книге своего трактата) был вынужден полагаться лишь на собственные силы[8]. Впрочем, этот факт вряд ли может умалить значение данного труда для христианской культуры в целом.

Более того, то исключительное значение, которое приобрело это творение Августина в сознании не только пастырей, но и паствы, послужило причиной возникновения весьма замечательной народной легенды. По преданию, Августин, размышляя над тайною Св. Троицы, прогуливался по берегу моря и увидел мальчика, вырывшего ямку в песке и переливавшего туда воду, которую он зачерпывал раковиной из моря. Удивленный, Августин спросил дитя, зачем он это делает, и тот без промедления ответил: "Я хочу перечерпать все море в эту ямку". Усмехнувшись про себя, Августин стал объяснять мальчику, что это невозможно, но к своему вящему удивлению получил от него вызов: "А как же ты своим умом пытаешься исчерпать неисчерпаемую тайну Господню?". В соответствии с легендой мальчик тотчас исчез, не дожидаясь ответа смутившегося богослова. Каким же он мог быть? Думается, что пятнадцать книг "О Троице" – достойный ответ на этот вызов.

II

По своей структуре "О Троице" вполне четко подразделяется на две части. В первой части (Книги I-VII) Августин выступает прежде всего как экзегет, т.е. он утверждает единство и равенство сущности Божией в трех Лицах, исходя из текстов Святого Писания. Во второй же части трактата (Книги VIII-XV) мы обнаруживаем то, что является, пожалуй, собственно философской аргументацией защищаемой доктрины, ибо она обосновывается логикой устроения человека как образа Божиего.

Книга I. В ней показывается, что единство природы и равенство Лиц в Троице устанавливается самим авторитетом Писания. В этой же книге предлагается объяснение некоторых мест писа-

ния, каковые представляются противоречащими положению о единосущии Сына Отцу.

Книга II. В ней продолжает защищаться положение о единосущии и равенстве Троицы. В рассуждениях о посланнии Сына и Святого Духа, а также о разнообразных явлениях Божества показывается, что Посланный по Своей природе – не меньше Пославшего, ибо Троица, будучи равной Себе во всем и единой в Своей неизменной природе, действует нераздельно во всяком посланнии и явлении.

Книга III. В ней трактуется о явлениях Божества, о каковых говорилось в предыдущей Книге: создавал ли Бог телесные образы для того, чтобы явиться людям, или же это были ангелы, посылаемые от лица Бога, в то время, как сущность Божия сама по себе оставалась невидимой.

Книга IV. В ней говорится о воплощении Сына и объясняется, зачем был послан Сын Божий, т.е. что посредством смерти Христовой мы, грешники, убеждаемся в том, насколько велика к нам любовь Божия, а также каковых именно Бог любит нас; что наша двойная смерть (т.е. тела и души) искупается Его единой смертью, что дает соотношение одного к двум, возникающее из троицы. Здесь же выявляется мистический характер числа шесть как совершенного. В этой же книге показывается, что Сын Божий оттого, что Он был послан и принял образ раба, не есть меньший Отца, потому что как Слово Божие Он был послан Самим Собой. То же самое касается и Святого Духа, о Котором также говорится как об исходящем не только от Отца, но и от Сына.

Книга V. (Опровержение ереси ариан). В ней против тех, кто считает, что сущность Отца и Сына не является одной и той же потому, что все, что высказывается о Боге, высказывается по сущности (и поэтому утверждает, что рождать и рождаться или быть рожденным и нерожденным, являясь различными определениями, суть различные сущности), показывается, что не все, что высказывается о Боге, высказывается по сущности, но что некоторые определения высказываются также и относительно, т.е. по чему-то, что Он Сам не есть; отчего если что-либо высказываемое относительно, т.е. по чему-то, что Он Сам не есть, высказывается также и во времени, в Него не привходит ничего, из-за чего бы Он изменился, и Сам Он остается по Своей природе или сущности совершенно неизменным.

Книга VI. В ней так ставится вопрос о том, каким образом Христос назван апостолом Божией силой и Божией премудростью, что до тех пор откладывается более тщательное рассмотрение того, не является ли Тот, от Кого рожден Христос, самой премудростью, но только Отцом Своей премудрости, или же премудрость сама родила премудрость, пока не выясняется равенство Троицы и то, что Бог не тройственный, но Троица.

Книга VII. В ней разъясняется отложенный вопрос о том, каким образом Бог, родивший Сына, является не только Отцом Своей силы и премудрости, но и Сам есть сила и премудрость, и также Святой Дух есть то же; причем Они вместе все же не суть три силы и три премудрости, но одна сила и одна премудрость, как один Бог и одна сущность. Здесь же спрашивается, почему латиняне говорят об одной сущности и трех лицах, а греки – об одной сущности и трех субстанциях (ипостасях); и выясняется, что говорится так по речевой необходимости, чтобы называлось какое-нибудь одно имя, когда спрашивается, что суть Трое, Которых мы воистину исповедуем как Трех, а именно: Отца, Сына и Святого Духа.

Книга VIII. В ней объясняется, что в Троице не только один не больше другого, но и все трое вместе не суть нечто большее, нежели каждый по отдельности. Здесь также указывается, что посредством истины, созерцаемой пониманием; посредством высшего блага, которым существует всякое благо; посредством праведности, ради которой любится праведная душа даже пока еще неправедной душой; и, наконец, посредством любви, которая в Святом Писании названа Богом, и через каковую для понимающих людей начинает быть различимой хоть какая-то троица любящего, любимого и любви; понимается не только бестелесная природа, но даже и неизменная, которая есть Бог.

Книга IX. В ней рассуждается об образе Божием, который есть человек по своему уму, и обнаруживается определенная троица, а именно, ума, знания, которым он себя знает, и любви, которой он любит себя и свое знание; здесь также выясняется, что эти трое суть равные между собой и имеют одну сущность.

Книга X. В ней показывается, что в уме человека есть более явная троица памяти, понимания и воли. Здесь также выясняется и то, что, хотя ум никогда бы не мог быть таким образом, чтоб он не помнил, не понимал и не любил себя, он не всегда думает о самом себе, и когда он не думает о себе, он не отличает себя од-

ной и той же мыслью от телесного; отчего рассуждение о Троице, образом Каковой он является, откладывается затем, чтобы в самом видимом телесном обнаружилась троица, и чтобы в нем более надлежащим образом поупражнялось внимание читателя.

Книга XI. В ней показывается, что и во внешнем человеке имеется своего рода троица, проявляющаяся в том, что воспринимается извне, а именно, из видимого тела и формы, которая запечатлевается во взоре воспринимающего, а также в направленности воли, соединяющей первые два; каковые, однако, не равны и не имеют одну и ту же сущность. Здесь даже выявляется, что в душе есть иная троица (три определения каковой – образ тела, пребывающий в памяти, его воображение, возникающее по обращению к нему взора представляющего, и направленность воли, соединяющей первые два, – имеют одну и ту же сущность), которая все так же принадлежит внешнему человеку, ибо она привносится из телесного, ощущаемого извне.

Книга XII. В ней проводится отличие мудрости от знания, и в том, что называется знанием собственно, обнаруживается некоторая троица своего рода (как низшая), каковая, хотя и относится уже к внутреннему человеку, все же еще не должна ни называться, ни считаться образом Божиим.

Книга XIII. В ней продолжает обсуждаться троица знания при посредстве христианской веры. Здесь говорится о том, что когда слова этой веры предаются памяти, выявляется троица, определениями которой являются звуки слов в памяти, взор воспоминания, воображающийся ими, когда он представляет их, и воля, соединяющая первое и второе.

Книга XIV. В ней говорится об истинной мудрости человека как отличенной от знания, т.е. о том, что образ Божий, каковым является человек по своему уму, не обнаруживается в памяти, понимании и любви, когда они имеют своим предметом временное, а не вечное; и показывается, что эта мудрость достигается тогда, когда человеческий ум обновляется познанием Бога по образу Создавшего человека, т.е.по Его образу, и каковой таким образом постигает Премудрость, в которой – созерцание вечного.

Книга XV. В ней, во-первых, дается краткое изложение содержания предшествующих четырнадцати книг. Во-вторых, говорится о необходимости исследовать Троицу, Которая есть Бог, в самом вечном, бестелесном и неизменном, в совершенном созерцании которого нам обещана блаженная жизнь. В-третьих, од-

нако, утверждается, что ныне вышняя Троица может быть видима нами только "как бы *зеркалом, как в загадке*", поскольку в образе Божием, каковым мы являемся, Она может созерцаться лишь как в подобии, неясном и с трудом различимом, отчего эта книга заключается не рассуждением, но молитвой.

---

[1] Титул "папа" (от греч. πάππας – отец, батюшка) до конца V в. употреблялся как почетное наименование всех епископов.

[2] Ep. 174, PL 33.

[3] Молодой возраст (*juventus*) в представлениях того времени – от 20 до 45 лет.

[4] Ep. 120, PL 33.

[5] Ep. 143, ibid.

[6] Epp. 162, 169., ibid.

[7] Здесь, впрочем, следует указать на проблематичность с ортодоксальной точки зрения учения об исхождении Св. Духа и от Сына (*Filioque*), развиваемого Августином в своем труде.

[8] Единственный латинский христианский автор, на которого ссылается Августин, – Иларий из Пуатье (Иларий Пиктавийский).

ПИСЬМО CLXXIV
(Аврелию, епископу Карфагенскому, 416 г.)

Блаженнейшему господину, почитаемому с искреннейшей любовью, святому брату и сотоварищу по священству, папе Аврелию Августин желает здравствовать в Господе.

К написанию книг о Троице, каковая есть вышний и истинный Бог, я приступил будучи молодым человеком, издаю же их будучи стариком. Я, правда, оставил этот труд после того, как мне стало известно, что эти книги были у меня наперед похищены или выкрадены прежде, чем я их завершил и, пересмотрев, усовершил, каковым было мое намерение. Ибо я принял решение публиковать их сразу все вместе, а не по одной, на том основании, что по мере продвижения моего исследования последующие увязаны с предшествующими. Итак, поскольку из-за тех людей (которые смогли получить доступ к некоторым из книг прежде, чем я того желал) моему намерению не удалось исполниться, я прекратил их диктовать, полагая посетовать об этом в каком-либо другом своем сочинении, чтобы те, кто мог, узнали, что книги эти были изданы не мною, но что они были отняты у меня прежде того, как я счел их заслуживающими публикации. Однако понукаемый настойчивейшими просьбами многих братьев, и в особенности твоим предписанием, я постарался с Господней помощью закончить эту многотрудную работу. Исправив эти книги (впрочем не так, как хотел, а как смог, дабы они не отличались сильно от тех, что, будучи выкраденными, уже попали в руки людей), я послал их с нашим [любезным] сыном диаконом Кресимом твоему преподобию и позволил, чтобы всякий мог их слушать, переписывать, читать. Если бы мое [прежнее] намерение было исполнено, то, разумеется, эти книги (даже при условии, что в них содержатся те же самые мысли) были бы более доступными и ясными, насколько позволили бы нам наши собственные силы и сложность объяснения подобных предметов. Ведь есть те, кто имеет первые четыре или, пожалуй, даже пять книг без вступлений, а двенадцатую – без немалой заключительной части. Но если настоящее издание стало бы известным тем людям, то они, при условии наличия у них желания и способности, смогли бы все исправить. Поэтому я настоятельно прошу, чтобы ты приказал расположить это письмо отдельно, но, однако же, в начале самих книг. Будь здоров. Молись за меня.

О ТРОИЦЕ

КНИГА I

Глава I

1. Тому, кто собирается прочесть наши размышления о Троице, сначала следует узнать, что это сочинение направлено против превратных толкований тех, кто, презирая начало веры, ошибается вследствие незрелой и извращенной любви к разуму. Иные из их числа пытаются перенести на бестелесное и духовное то, что они узнали о телесных вещах посредством телесных чувств, или то, что они усвоили посредством природной умственной способности и живости усердия либо же с помощью ученичества так, что они хотели бы судить и полагать, исходя из тех [телесных вещей]. Есть, впрочем, и другие, которые думают о Боге (если вообще думают) сообразно с природой или страстями человеческой души, и по причине этой ошибки они, высказываясь о Боге, устанавливают для своего рассуждения искаженные и лживые правила. Однако есть и еще один род людей, которые изо всех сил тужатся выйти за пределы тварной вселенной, каковая, несомненно, изменчива, чтобы устремить свой взор на неизменную сущность, которой является Бог. Но, отягощенные бременем смертности, они, хотя и желают показаться знающими то, чего не знают, все же не могут знать то, чего хотят. Дерзновенно утверждая свои предубеждения, они преграждают себе пути к пониманию и предпочитают не исправлять и не менять свое извращенное мнение. И действительно, таков недуг всех этих трех видов [людей], о котором я сказал: и тех, кто мудрствует о Боге сообразно с телом; и тех, кто делает это сообразно с духовным творением таким, как душа; и тех, кто судит о Боге, не сообразуясь ни с телом, ни с духовным творением, но все так же ложно. Последние тем более далеки от истины, поскольку то, что они надумывают, не обнаруживается ни в теле, ни в духе созданном и устроенном, ни в Самом Творце. Ибо тот, кто считает Бога, например, белым или красным, [несомненно], ошибается, хотя [такие признаки] обнаруживаются в телах. И, опять-таки, тот, кто считает Бога то забывающим, то припоминающим, или что-нибудь еще в таком же роде, тем не менее, ошибается, хотя [такие признаки] обнаруживаются в душе. И также тот, кто полагает, что во власти Бога породить Самого Себя, ошибается тем более, так как не только Бог не таков, но не таково ни духовное, ни телесное тво-

рение. Ибо вообще нет ни одной вещи, которая бы породила себя саму к существованию.

2. Чтобы человеческая душа очистилась от подобного рода лжи, Святое Писание, соизмеряясь с детьми, не избегало имен ни одного рода вещей, посредством которых Оно, как бы питая, постепенно поднимало наше понимание к высокому и Божественному. Ведь, говоря о Боге, Писание использовало слова, взятые из [области] телесных вещей, как то: «В тени крыл Твоих укрой меня» (Пс., XVI, 8). Многое же Святое Писание заимствовало из [области] духовного творения, посредством чего обозначалось то, чего не было, но о чем следовало бы сказать таким образом, например: «Я Бог ревнитель» (Исх., XX, 5); «Каюсь, что создал человека» (Быт., VI, 7). По поводу же того, чего вообще нет, Святое Писание не растрачивало слов, которыми бы Оно расцвечивало речь или сплетало загадки. Поэтому наиболее пагубно и суесловно тщатся те, кто отрезает себя от истины ошибкой третьего рода, [состоящей в том], что они усматривают в Боге то, что нельзя обнаружить ни в Нем Самом, ни в каком-либо виде творения. Ибо вещами, которые обнаруживаются в творении, Святое Писание имеет обыкновение воспитывать, словно забавляя детей, и соразмерно, как бы шаг за шагом, подвигая слабых к тому, чтобы они искали высшее и покидали низшее. То же, что свойственно [только] Богу, т.е. то, что не обнаруживается ни в каком виде творения, в Святом Писании излагается редко, как, например, то, что сказано Моисею: «Я есмь Сущий»; «Сущий послал меня к вам» (Исх., III, 14). Поскольку некоторым образом глагол *быть* употребляется и в отношении тела, и в отношении души, то Он, конечно же, не сказал бы так, если бы не желал быть понятым каким-то отличным образом. Как раз об этом и говорит апостол: «Единый имеющий бессмертие» (1 Тим., VI, 16). Но поскольку и душа некоторым образом считается бессмертной, то он не сказал бы «Единый имеющий», если бы истинное бессмертие не было неизменчивостью, каковой не может обладать ни одно творение, ибо она принадлежит лишь одному Творцу. Это и говорит Иаков: «Всякое даяние доброе, и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак., I, 17). А также и Давид: «Ты переменишь их – и изменятся, но Ты Тот же» (Пс., CI, 27-28).

3. Поэтому трудно узреть и вполне познать сущность Бога, без какого-либо изменения созидающую изменяемое и без како-

го-либо движения во времени творящую временное. Следовательно, чтобы невыразимым образом увидеть невыразимое, необходимо очистить наш ум. Пока же мы этого еще не достигли, мы питаемся верою и ее посредством ведомы более смиренным путем, чтобы соделаться пригодными и способными к постижению сего. По этой причине апостол и говорит, что во Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол., II, 3). Нам, однако, словно младенцам во Христе, которые, хотя и возрождены Его благодатью, все же еще пребывают плотскими и страстными, он возвестил о Нем не в его Божественной силе, в которой Он равен Отцу, но в человеческой слабости, в которой Он был распят. Ведь апостол говорит: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого». И сразу же продолжает: «И был у вас в немощи и в страхе и в великом трепете» (I Кор., II, 2-3). А немного позднее он добавляет: «И я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищею: ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах» (I Кор. III, 1-2). Когда это говорится иным людям, они гневаются и считают это оскорбительным и большей частью полагают, что скорее тем, кто такое говорит, нечего было сказать, нежели то, что они сами не способны постичь сказанное. Иногда мы приводим им основание, впрочем, не того, чего они добиваются, когда стараются разузнать о Боге, ибо ни они не способны его получить, ни мы, возможно, его постичь или дать; но то основание, посредством которого им показывается, насколько они неспособны и несостоятельны воспринимать то, о чем спрашивают. Поскольку же они не слышат того, что хотят, то полагают, что мы ведем себя или так ловко, что скрываем свое невежество, или так коварно, что завидуем их знанию. Таким образом, возмущенные и смущенные, они отступают.

Глава II

4. Поэтому давайте с помощью Господа Бога нашего попытаемся, насколько мы сможем, привести основание (которое столь настоятельно требуется) тому, что один, единый и истинный Бог есть Троица, а также что правильно называть, верить и полагать, что Отец, Сын и Святой Дух суть одной и той же субстанции или сущности (*substantiae uel essentiae*). [Мы собираемся это сделать] не так [чтобы они подумали], будто бы мы насмехаемся

над ними своими оправданиями, но так, чтобы они испытали на деле, что высшее благо есть то, что различается лишь чистейшими умами, и то, что по этой причине оно не может быть ни различено, ни познано ими, поскольку слабое умозрение человека не может удержаться в этом превосходящем все свете, если только оно не усиливается питающим его благочестием веры. Но сначала следует показать, такова ли вера в соответствии с авторитетом Святого Писания. Затем, если Бог пожелает и окажет содействие, мы, возможно, этим мудрствующим болтунам, более гордящимся, нежели способным и поэтому страдающим тем более опасным недугом, уделим столько внимания, [сколько необходимо для того], чтобы они обнаружили нечто, в чем не могли бы сомневаться, и чтобы по поводу того, что они не были способны обнаружить, они жаловались на свой ум, а не на саму истину или на наши рассуждения. И если у них [еще] есть любовь к Богу и страх Божий, то пускай они возвратятся к началу и порядку веры, постигая, что врачевание, оказываемое святой Церковью, спасительно для правоверных настолько, что сохраненное благочестие исцеляет немощный ум, [направляя его] к восприятию неизменной истины так, чтобы случайное безрассудство не низвергло его в рассуждательство вредоносной лжи. Также и я не постесняюсь спросить, если где сомневаюсь; и не устыжусь поучиться, если где ошибаюсь.

Глава III

5. Таким образом, пусть всякий читатель, столь же уверенный, идет со мной дальше; сомневающийся – спрашивает вместе со мной; всякий же, кто обнаруживает свою ошибку, возвращается ко мне; а если мою – то отзывает меня. Итак, пойдемте же вместе, держась дороги любви, к Тому, о Ком сказано: «Ищите лица Его всегда» (Пс., CIV, 4). И пред Господом Богом нашим я бы принял это благочестивое и благоразумное предписание со всеми, кто читает то, что я пишу, и для всех сочинений моих, в особенности же для тех, в которых исследуется единство Троицы, Отца, Сына и Святого Духа, ибо ни в каком другом предмете не ошибаются столь опасно, не исследуют со стольким трудом и не пожинают столь больших плодов. Если же кто-нибудь, читая, говорит: «Это сказано нехорошо, потому что я не понимаю»; то он порицает меня за мою речь, а не за мою веру. Пожалуй, и вправду, то же можно было сказать яснее, однако еще ни один

человек не говорил так, чтобы быть понятым всеми и во всем Поэтому пусть тот, кому что-то не нравится в моем сочинении, обратит внимание на то, понимает ли он других толкователей подобных предметов, когда он меня не понимает; и если это так, то пусть он отложит мою книгу или даже, если ему угодно, отбросит ее, и пусть уж лучше посвящает свой труд и время тем, кого понимает. Однако пусть он не думает, что я должен был молчать по той причине, что я не смог высказаться столь же плавно и ясно, сколь те, кого он понимает Ибо не все, что пишется, попадает в руки всех, и может так статься, что те, кто может понять эти наши [сочинения], не нашли бы других более ясных книг, а на эти бы наткнулись. И также полезно, чтобы многие писали сочинения, различающиеся по стилю, но не по вере, которые бы касались тех же самых вопросов так, чтобы этот самый предмет дошел до большинства: к одним так, к другим иначе. Если же тот, кто жалуется, что что-то у нас не понял, никогда не мог понять чего-либо из таких предметов, рассматривавшихся внимательно и проницательно, пусть сам по себе займется молитвою и учебою, дабы преуспеть, а не преследует меня воплями и руганью, чтобы я замолчал. Тот же, кто, читая это, говорит «Я понимаю сказанное, но оно неверно», пусть, если ему угодно, утверждает свою точку зрения, а мою, если сможет, опровергает. Если он сделает это, любя и желая достичь истины, и позаботится о том, чтобы я познакомился с этим, то я (если буду жив) извлеку для себя несомненную пользу от этого труда. Если он не сможет это сделать по отношению ко мне, я охотно соглашаюсь, чтобы он сделал это по отношению к другим Я же буду размышлять о законе Божием, если и не день и ночь (Пс , I, 2), то, по крайней мере, в те короткие промежутки времени, когда смогу; и чтобы мои размышления не забылись, я их записываю, надеясь на милосердие Божие в том, что Он сделает меня непоколебимым в тех истинах, в которых я уверен. Если же я что-то мыслю иначе, Он Сам мне это откроет (Флп. 3, 15) посредством или сокровенных внушений и наставлений, или откровенных изречений, или братских увещеваний. Об этом молю, и это мое желание я вверяю Тому, Кто вполне способен сохранить то, что дал, и воздать то, что обещал.

6. Я полагаю, что иные слабые умом решат по некоторым местам моих книг, что я думал то, чего и не думал, или что я не думал то, что я [на самом деле] думал. Но кто же не знает, что

нельзя приписывать мне их ошибки, если, например, следуя за мной, но не понимая меня, они сбились с [истинного] пути, между тем как я сам вынужден свершать свой путь в потемках? Ибо кто же припишет столь многочисленные и разносторонние ошибки еретиков самому святому авторитету Божественных книг, хотя они пытаются защищать свои ложные и ошибочные мнения, исходя из Того же Святого Писания? Когда люди полагают, что я в своих книгах неправильно мыслю то, что я [на самом деле] мыслю верно, и то [что считается неправильным] нравится одному и не нравится другому, Закон Христов, который есть любовь, доходчиво увещевает меня и любезно предписывает мне, чтобы я предпочел быть порицаемым тем, кто порицает меня за эту воображаемую ошибку, нежели быть восхваляемым тем, кто хвалит меня за то же. Ведь первый хотя и несправедливо осуждает меня за ошибку, которую я не совершал, он все же справедливо осуждает саму ошибку; второй же ни меня справедливо не восхваляет, ибо полагает, что я придерживаюсь того, что осуждает истина, ни саму ошибку, которая также осуждается истиной.

Глава IV

7. Все кафолические толкователи (*catholici tractatores*) Святого Писания, древние и новые, которых я смог прочесть, и которые прежде меня писали о Троице, Которая есть Бог, стремились в соответствии с Писанием учить, что Отец, Сын и Дух Святой, пребывающие по их единой сущности в нераздельном равенстве, утверждают мысль об их Божественном единстве, т.е. то, что Они не три Бога, но один единый Бог, хотя Отец родил Сына, и, значит, Сын не есть Тот, Кто есть Отец; Сын же рожден Отцом, и поэтому Отец не есть Тот, Кто есть Сын; а Дух Святой не есть ни Отец, ни Сын, но только Дух Отца и Сына, Сам равный Отцу и Сыну и исполняющий единство Троицы. Однако не Эта Троица была рождена от Марии Девы, распята и погребена при Понтии Пилате, воскресла на третий день и вознеслась на небо, но только Сын. И не Эта Троица нисходила в образе голубя на принимающего крещение Иисуса или в день Пятидесятницы по вознесению Господа, когда «сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра» и [явились] «разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян , II, 2,3), но только Дух Святой. И не Этой Троицы был глас с небес «Ты Сын Мой возлюбленный» (Мк., I,

11), или когда Христос был крещен Иоанном, или когда трое учеников были с Ним на горе (Мф., XVII, 5), или когда пришел с неба глас: «И прославил, и еще прославлю» (Ин., XII, 28), ибо все это был глас только Отца, обращавшегося к Сыну; хотя и Отец, и Сын, и Дух Святой как нераздельны суть, так и действуют нераздельно. Такова моя вера, ибо это вера кафолическая.

Глава V

8. Иные пребывают в замешательстве, когда слышат [следующее]: «Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух, и эта Троица не три Бога, но один Бог». И они спрашивают, каким образом это понимать, особенно, когда говорится, что Троица действует нераздельно во всем, в чем действует Бог, но что [при этом] прозвучавший голос Отца не был голосом Сына; что никто. кроме Сына не родился во плоти, не пострадал, не воскрес и не вознесся; что также никто, кроме Духа Святого, не нисходил в образе голубя. Они желают понять, каким же образом Троица говорила голосом, который был голосом только Отца; каким же образом ту плоть, в которой от Девы родился только Сын, создала Троица; и каким же образом Та Самая Троица действовала в том образе голубя, в котором являлся только Святой Дух. Кроме того, Троица действует также и раздельно, и одно совершает Отец, другое Сын, третье Святой Дух; или если Они совершают что-то вместе, а что-то по очереди, то Троица уже не нераздельна. Их беспокоит также и то, каково бытие Святого Духа в Троице, Которого не родил ни Отец, ни Сын, ни Оба, хотя Он Дух и Отца, и Сына. Итак, поскольку люди спрашивают нас об этом и надоедают нам, давайте, как сможем (если в этом случае немощь нашего ума восполнится щедротами Божиими), изложим [все] для них в подробностях и не пойдем «вместе с истаевающим от зависти» (Прем., VI, 25). Если мы скажем, что совсем не размышляем о таких вещах, то солжем. Если же мы признаемся, что постоянно размышляем о них, поскольку охвачены сильным желанием добиться истины, то они по праву любви требуют, чтобы мы сообщили им то, до чего мы додумались. «[Говорю так] не потому чтобы я уже достиг или усовершился» (ибо если и апостол Павел [признается в этом], насколько же более его я. пребывая гораздо ниже его стоп, не должен считать себя достигшим?); но если я сообразно со своей мерой, «забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего

звания» (Флп. III, 12, 13-14), то они желают, чтобы я открыл им, какая часть пути мною пройдена, куда я пришел, и сколько оттуда остается идти до конца. Служить этим желающим меня заставляет любовь. Необходимо (и даст Бог), чтобы, предоставляя им [что-либо] читать, я сам также усовершался, и чтобы, желая ответить вопрошающим, я сам также нашел то, что ищу. Итак, по повелению и с помощью Господа Бога нашего я принялся за этот труд не затем, чтобы с авторитетом рассуждать о том, что мне известно, а для того, чтобы, благочестиво рассуждая, познавать.

Глава VI

9. Те, кто говорил, что Господь наш Иисус Христос не Бог или что Он не истинный Бог, или что Он с Отцом не есть единый и единственный Бог, или что Он не бессмертен, поскольку изменчив, опровергаются совершенно ясным и созвучным голосом Божественных свидетельств: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Ибо очевидно, что мы считаем Слово Божие единственным Сыном Божиим, о Ком далее говорится: «И Слово стало плотью» вследствие Его воплощения через рождение от Девы, которое свершилось во времени. И там же провозглашается, что Он не только Бог, но также и то, что Он с Отцом одной и той же сущности: «И Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин., I, 1-3); ведь сказано же не [просто] «все», но только «что начало быть», т.е. все творение. Отсюда становится ясным, что Он Сам не был сотворен Тем, через Кого все начало быть. Но если Он не сотворен, Он не творение; если же Он не есть творение, Он одной и той же сущности, что и Отец. Всякая же сущность, которая не есть Бог, сотворена; то же, что не сотворено, есть Бог. Если же Сын не одной и той же сущности, что и Отец, Он есть тварная сущность; а если Он тварная сущность, то не все через Него начало быть; но если все «через Него начало быть», Он одной и той же сущности, что и Отец. А поэтому Он не только Бог, но истинный Бог. Об этом-то яснейшим образом и высказывается Иоанн в своем послании: «Мы знаем, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Этот есть истинный Бог и жизнь вечная» (I Ин., V, 20).

10. Поэтому мы соответственно считаем, что апостол Павел сказал «Единый имеющий бессмертие» (I Тим., VI, 16) не только

об Отце, но о едином и единственном Боге, Который есть Сама Троица. Ведь сама жизнь вечная не смертна, как смертно то, что подвержено перемене. И поэтому Сын Божий, поскольку Он – «Жизнь вечная», Сам мыслится вместе с Отцом, когда говорится: «Единый имеющий бессмертие». Ибо и мы соделываемся причастниками этой вечной жизни и в меру свою становимся бессмертными. Однако одно дело – вечная жизнь, причастниками которой мы соделываемся; другое же дело – мы сами, будущие жить в вечности посредством этого причастия. Если же апостол и сказал о явлении Христа: «которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие» (I Тим., VI, 15-16), то не следует мыслить Сына отдельно [от Отца]. В самом деле, ведь даже Сын, говоря голосом Премудрости (ибо Он Сам есть Премудрость Божия) – «я одна обошла круг небесный» (Сир., XXIV, 5) – не отделял Отца от Себя. Тем более нет необходимости в том, чтобы мыслить только об Отце, исключая Сына, то, когда говорится: «Единый имеющий бессмертие»; ибо сказано так: «Соблюди заповедь чисто и неукоризненно далее до явления Господа нашего Иисуса Христа, которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может. Ему честь и слава во веки веков. Аминь» (I Тим., VI, 14-16). Здесь собственно не назван ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух; но «блаженный, единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих», Который есть единый, единственный и истинный Бог, Сама Троица.

11. Разве что следующее может смутить ум, ибо сказано: «Которого никто из человеков не видел и видеть не может»; хотя это может быть понято как относящееся также и ко Христу сообразно Его Божеству, не увиденному иудеями, которые все же увидели и распяли плоть. Увидеть же Божество человеческим зрением ни как невозможно; те, кто узревает Его тем зрением, суть не люди, но выше людей. Следовательно, Сам Бог Троица верно мыслится как «блаженный, единый сильный», Который в свое время откроет явление Господа нашего Иисуса Христа. Ибо сказано так: «Единый имеющий бессмертие», каким образом сказано [и другое]: «Един творящий чудеса». (Пс., LXXI, 18). Хотел бы я знать, к кому они относят сказанное. Если только к

Отцу, то каким же образом истинно то, что говорит Сам Сын: «Что творит Он, то и Сын творит также»? Среди всех [сотворенных] чудес есть ли что-либо более чудесное, нежели воскрешать и оживлять мертвых? Но Сын же и говорит: «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин., V, 19, 21). Так, как же Отец есть «един творящий чудеса», когда эти слова позволяют так мыслить не только об Отце, и не только о Сыне, но, конечно же, о едином, единственном и истинном Боге, т.е. об Отце, Сыне и Святом Духе?

12. Тот же апостол говорит: «У нас один Бог Отец, из Которого всё, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (I Кор., VIII, 6). Кто же стал бы сомневаться, что он говорит обо «всем, что сотворено» так же, как [говорит] Иоанн: «Все через Него начало быть»? Итак, я спрашиваю, о ком он говорит в другом месте: «Ибо всё из Него, Им и *в Нем*. Ему слава во веки веков. Аминь»[1] (Рим., XI, 36)? Если об Отце, Сыне и Святом Духе так, что каждому Лицу приписывается отдельное [выражение], как то: «из Него», т.е. из Отца; «Им», т.е. Сыном; «в Нем», т.е. в Святом Духе; то ясно, что Отец, Сын и Святой Дух суть один Бог, поскольку он заключает в единственном числе: «Ему слава во веки веков. Аминь». Ведь он начинает, говоря: «О, бездна богатства и премудрости и ведения» не Отца или Сына, или Святого Духа, но «премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо всё из Него, Им и *в Нем*. Ему слава во веки веков. Аминь» (Рим. XI, 33-36). Если [иные] хотят мыслить это только об Отце, каким же образом тогда [получается, что] «все Отцом», как говорится здесь, и «все Сыном», как говорится коринфянам: «И один Господь Иисус Христос, Которым всё» (I Кор., VIII, 6); и как [сказано] в Евангелии Иоанна: «Все через Него начало быть»? Ибо если одно было сотворено Отцом, другое – Сыном, то тогда все уже не было сотворено ни Отцом, ни Сыном. Если же все было сотворено и Отцом, и Сыном, то Отцом было сотворено то же, что и Сыном. Следовательно, Сын равен Отцу, и действие Отца и Сына нераздельно. Ибо если Отец сотворил Сына, Которого Сам Сын не сотворил, то тогда не все сотворено Сыном. Но все сотворено Сыном, значит, Он Сам не был сотворен, так что Он сотворил вместе с Отцом все, что сотворено. Впрочем и апостол не

воздержался от высказывания и яснейшим образом сообщил: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп. II, 6); называя здесь Богом собственно Отца, как и в другом месте: «Христу глава – Бог» (I Кор. XI, 3).

13. Подобным образом собраны были свидетельства и о Святом Духе, которыми премного пользовались те, кто прежде нас рассуждал об этих [предметах]. Ведь и Он [также] есть Сам Бог и не есть творение. Если же Он не творение, то Он не просто бог (ибо и люди названы богами (Пс., LXXXI, 6)), но истинный Бог. Следовательно, Он совершенно равен и совечен Отцу и Сыну в единстве единосущной Троицы. То, что Святой Дух не тварь, вполне явствует из того, что нам велено служить не твари, а Творцу (Рим., I, 25); и не тем способом, которым нам велено служить друг другу любовью, что у греков называется δουλεύειν, но таким способом, которым служат только Богу, что у греков называется λατρεύειν. Поэтому и называются идолопоклонниками те, кто служит идолам так, как должен [служить] Богу. В отношении же этого служения сказано: «Господу, Богу твоему, *поклоняйся*, и Ему (одному) служи»[2] (Втор., VI, 13). Эта мысль более четко проявляется в греческом Писании, в котором используется слово λατρεύσεις. Итак, если нам воспрещается служить твари таким служением, поскольку сказано: «Господу, Богу твоему, *поклоняйся*, и Ему (одному) служи» (отчего и апостол с отвращением относится к тем, кто поклоняется и служит творению, а не Творцу); то Святой Дух, конечно же, не есть тварь, и все святые так и служили Ему, ведь апостол говорит: «Потому что обрезание – мы, служащие (по-гречески – λατρεύοντες) Духу Божию»[3] (Флп., III, 3). Ведь даже в большинстве латинских кодексов записано: «мы, служащие Духу Божию»; также и во всех или почти всех греческих. Впрочем, в некоторых латинских вариантах мы обнаруживаем не «служащие Духу Божию», но «служащие Богу духом». Те же, кто в этом ошибается и отказывается уступить авторитету, заслуживающему большего доверия, [пусть ответят], найдут ли они в кодексах [вариант] этому: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога» (I Кор., VI, 19)? Что есть большее безумство и кощунство, нежели как осмелиться сказать, что члены Христовы суть храм твари, которая, по их же мнению, меньше, чем Христос? Ведь говорится же в другом месте: «Тела ваши суть члены Христовы» (I Кор.,

VI, 15) [Значит] если члены Христовы суть храм Святого Духа, Святой Дух не есть тварь, поскольку необходимо, чтобы мы так служили Тому, Кому тело наше храм, как должно служить только Богу. Это [служение] по-гречески называется λατρεία. В соответствии же с этим [апостол] и говорит: «Прославляйте Бога в телах ваших» (I Кор., VI, 20).

Глава VII

14. Как я сказал, широко используя эти и подобные свидетельства Божественного Писания, [наши] предшественники брали верх над превратными толкованиями и ошибками еретиков и внушали нашей вере мысль о единстве и равенстве Троицы. Правда, в Святом Писании касательно воплощения Слова Божия, которое совершилось для спасения нашего так, что посредником между Богом и человеками был человек Иисус Христос, многое сказано таким образом, что подразумевается или даже очевиднейшим образом указывается, что Отец больше Сына. Люди ошибались, исследуя и изучая Писание с меньшим вниманием, и пытались перенести то, что сказано о Христе как человеке, на Его сущность, которая была вечной прежде Его воплощения и вечной пребывает. Они к тому же говорят, что Сын меньше Отца, ибо Сам Господь говорит: «Отец Мой более Меня» (Ин., XIV, 28). Истина же показывает, что сообразно той же мере Сын меньше Самого Себя. Каким же образом не содеялся меньше Себя Тот, Кто «истощил Себя Самого, приняв образ раба»? Но Он принял образ раба не так, чтобы утратить образ Божий, в котором Он был равен Отцу. Ведь если образ раба был принят так, что не утратился образ Божий, поскольку и в образе раба, и в образе Божием, Он был все тот же единородный Сын Бога Отца; в образе Божием равный Отцу, в образе раба – человек Иисус Христос, посредник между Богом и человеками. Кто же не поймет того, что в образе Божием Он больше Самого Себя, а в образе раба Он меньше Самого Себя? Не зря, следовательно, Писание говорит и об одном, и о другом: о Сыне, равном Отцу, и об Отце, большем Сына. Ибо, несомненно, одно мыслится в связи с образом Божием, другое – в связи с образом раба. И это правило для разрешения данного вопроса посредством Святого Писания предлагается нам в одной главе послания апостола Павла, в котором рекомендуется особенно четко помнить об этом различии. Он говорит: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением

быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп., II, 6-7). Таким образом, Сын Божий равен по природе Богу Отцу, по своему же «виду» – меньше. В образе раба, который Он принял, Сын меньше Отца; в образе же Божием, в котором Он пребывал и прежде принятия образа раба, Сын равен Отцу В образе Божием Он – Слово, через Которое все начало быть; в образе же раба Он «родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных» (Гал., IV, 4-5). Точно так же в образе Божием Он сотворил человека; в образе же раба Он соделался человеком. Если бы Отец сотворил человека совсем без Сына, то не было бы сказано: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт., I, 26). Итак, поскольку образ Божий принял образ раба, постольку Сын Божий – и Бог, и человек. Он – Бог по причине воспринимающего Божества, и Он – человек по причине воспринятого человечества. Однако ни одно из них вследствие такого принятия не меняется и не превращается в другое. Ни Божество, изменившись, не стало тварью так, что перестало быть Божеством; ни тварь не стала Божеством так, что перестала быть тварью.

Глава VIII

15. Вот что говорит тот же апостол: «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему» (I Кор., XV, 28). Это было сказано, чтобы кто-нибудь не подумал, будто [человеческий] вид Христа, который был воспринят от человеческой природы, должен был превратиться затем в Саму Божественность или, точнее выражаясь, в Божество, Которое не есть тварь, но Которое есть единство Троицы бестелесное и неизменное, природа единосущная и совечная себе самой. Если даже кто-нибудь станет утверждать, будто (как иные понимали слова «и Сам Сын покорится Покорившему все Ему») само покорение есть будущее изменение и превращение твари в саму субстанцию или сущность (*in ipsam substantiam uel essentiam*) Творца, т.е. будто то, что было сущностью (*substantia*) твари, станет сущностью Творца, то он, конечно же, согласится, что у него нет никаких сомнений, что этого еще не было, когда Господь говорил: «Отец Мой более Меня». Ибо Он сказал это не только перед тем, как вознесся на небе, но также и перед тем, как, пострадав, воскрес из мертвых. Те же, кто считает, что человеческая приро-

да изменяется и превращается в субстанцию Божества, и что слова «тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему» были сказаны так, как если бы было сказано «тогда и Сам Сын Человеческий, и человеческая природа, воспринятая Словом Божиим, изменятся в природу Того, Кто покорил все Ему», считают также, что это будет после Судного дня, когда «Он предаст Царство Богу и Отцу» (I Кор., XV, 24). Однако поэтому даже в соответствии с таким мнением Отец все еще больше, нежели образ раба, который был воспринят от Девы. Но если иные утверждают также и то, что человек Иисус Христос уже был изменен в сущность Божию, все же они, конечно же, не могут отрицать то, что человеческая природа все еще оставалась [в Нем], когда Он еще до [принятия] страстей говорил: «Отец Мой более Меня». Поэтому нет никакого затруднения в том, чтобы истолковать эти слова так, что Отец больше образа раба, но когда Сын в образе Божием, то Он равен Ему. И да не сочтет кто-нибудь, услышав апостола, говорящего: «Когда же сказано, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все» (I Кор., XV, 27), что об Отце следует думать, будто Он покорил Сыну все так, что [Сам] Отец не считает, что Сын Сам все Себе покорил. Апостол предупреждает подобное толкование, обращаясь к филиппийцам: «Наше же жительство на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному Телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Флп., III, 20-21). Ибо нераздельна сила Отца и Сына. В противном случае, не Сам Отец покорил Себе все, но Сын покорил Ему, [т.е. Тому] Кто предал Ему Царство и [Кто] упраздняет всякую власть и силу. Ведь эти слова сказаны о Сыне: «Когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (I Кор., XV, 24). Ибо покоряет Тот, Кто упраздняет.

16 Да не помыслит кто из нас, будто Христос предаст Царство Богу и Отцу так, что у Него Самого отнимется (ибо иные суеслови так и думали). Ведь, когда говорится «предаст Царство Богу и Отцу», Сын не отделяется, поскольку вместе с Отцом Он есть единый Бог. Но нерадивых к Святому Писанию и склонных к спорам вводит в заблуждение употребленное [здесь] слово «доколе», ведь далее следует: «Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (I Кор., XV, 25); *как будто когда Он их низложит, то уже не будет царствовать. И*

да не будут поняты те слова таким же образом, что и следующее: «Утверждено сердце его; он не убоится, *доколе не узрит себя над врагами своими*»[4] (Пс., CXI, 8). Ибо [это вовсе не означает, что] он убоится, когда уже узрит. И что же, слова «Когда Он предаст Царство Богу и Отцу» значат, что Бог и Отец не имеет Царства? Но поскольку всех праведных, живущих верою, которыми ныне правит посредник между Богом и человеками человек Иисус Христос, Он приведет к такому видению, которое тот же апостол называет видением «лицом к лицу» (I Кор., XIII, 12), постольку когда говорится «Когда Он предаст Царство Богу и Отцу», [следует понимать] как если бы было сказано «Когда Он приведет верующих к созерцанию Бога и Отца». Поэтому-то Он и говорит: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф., XI, 27). И тогда откроет Сын Отца, «когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу», т.е. когда [уже] не будет необходимым устроение уподоблений посредством ангельских начал, властей и сил. Вполне уместно полагать, что от их лица в Песне Песней говорится Невесте: «Золотые подвески мы сделаем тебе с серебряными блестками, доколе царь за столом своим...» (Песн., I, 10-11), т.е. доколе Христос пребывает в Своем сокровенном, поскольку «жизнь *наша* сокрыта со Христом в Боге; когда же явится Христос, – как говорит апостол, – жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол., III, 3-4). [Однако] прежде, чем это произойдет, «мы видим как бы *зеркалом, как загадке*»[5], т. е. в подобиях (*in similitudinibus*), «тогда же лицом к лицу» (I Кор., XIII, 12).

17. Ведь это созерцание обещано нам как завершение всякой деятельности и вечное совершенство радости. «Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (I Ин., III, 2). Ибо Он сказал слуге Своему Моисею: «Я семь Сущий. Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх., III, 14). Это-то мы и будем созерцать, когда будем жить в вечности. Ведь вот что Он говорит: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин., XVII, 3). Это произойдет, когда «придет Господь и осветит скрытое во мраке» (I Кор., IV, 5), когда прейдет мрак этой смертности и тленности. Тогда и будет утро наше, о котором говорится в псалме: «Рано предстану пред То-

бою и буду *созерцать* (*contemplabor*)»[6] (Пс., V, 4). Я полагаю, что об этом созерцании сказано: «Когда предаст Царство Богу и Отцу», т.е. когда посредник между Богом и человеками – человек Иисус Христос всех праведных, живущих верою, которыми Он ныне правит, приведет к созерцанию Бога и Отца. Если здесь я говорю неразумно, пусть исправит меня тот, кто лучше разумеет, хотя [все] мне представляется именно так. Ибо что нам еще искать, если мы достигли созерцания Его? Пока же этого еще нет, наша радость – в надежде. «Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся на то, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим., VIII, 24-25), «доколе царь за столом своим». Тогда и будет то, что сказано: «*Ты исполнишь меня радостью лицом Твоим*»[7] (Пс., XV, 11). Полнее этой радости ничего не найти, поскольку не будет ничего, что нашлось бы полнее [этой радости]. Ибо нам явится Отец, и для нас это будет довольно. Филипп так хорошо понимал это, что сказал: «Господи, покажи нам Отца, и довольно для нас». Но он пока еще не понимал, что тем же образом он мог также сказать: «Господи, покажи нам Себя, и довольно для нас». И чтобы Филипп понял это, Господь ответил ему: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца». Однако, поскольку Он желал, чтобы Филипп жил верою, прежде чем сможет увидеть это, Он продолжил и сказал: «Разве Ты не веришь, что Я в Отце, и Отец во Мне?» (Ин., XIV, 8-10). Ибо пока мы водворены в теле, «мы устранены от Господа, ибо ходим верою, а не видением» (II Кор. V, 6-7). Созерцание же есть награда за веру. Ради [этой] награды сердце очищается верою как сказано: «Верою очистив сердца их» (Деян., XV, 9). То же, что ради этого созерцания очищаются сердца, прекрасно доказывается следующим высказыванием: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф., V, 8). То же, что это и есть жизнь вечная, Бог говорит в псалме: «Долготою дней насыщу его и явлю ему спасение Мое» (Пс., XC, 16). Поэтому, слышим ли мы: «Покажи нам Сына»; или же: «Покажи нам Отца»; и то, и другое значит одно и то же, ибо ни один из Них не может быть показан без другого. Следовательно, Они суть одно, что Христос и говорит: «Я и Отец – одно» (Ин., X, 30). Наконец, вследствие самой [Их] нераздельности довольно того, что иногда называется только Отец, иногда – только Сын, Который исполнит нас радостью лицом Своим.

18. Но не отделим от Них и Дух, т.е. Дух Отца и Сына, Который собственно и есть Дух Святой, «Дух истины, Которого мир не может принять» (Ин., XIV, 17). Ибо наслаждаться Богом Троицей, по образу Которого мы сотворены, есть полная радость наша, полнее каковой нет. Поэтому о Святом Духе иногда говорится так, будто Его одного довольно для нашего блаженства. И довольно Его одного потому, что Его невозможно отделить от Отца и Сына; довольно также и одного Отца, поскольку Его невозможно отделить от Сына и Святого Духа; довольно также и одного Сына, поскольку Его невозможно отделить от Отца и Святого Духа. Ибо что же Он имел в виду, говоря: «Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять» (Ин., XIV, 15-17), т.е. любящие мир? Ведь «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (I Кор., II, 14). Но может все же показаться, будто слова «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя» сказаны потому, что одного Сына не довольно. В том же месте о Духе сказано так, будто вообще Его одного довольно: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин., XVI, 13). Неужели из этого следует, что здесь Сын отделен так, будто Он не наставлял на всякую Истину или будто Святой Дух должен был восполнить то, на что не смог наставить Сын? Пусть же они тогда, если им угодно, скажут, что Святой Дух, Которого они имеют обыкновение считать меньшим, больше, нежели Сын. Или потому, что в Писании не сказано «Он один» или «Никто, кроме Него, не наставит вас на всякую истину», они позволяют считать, что вместе с Ним наставлял также и Сын? Значит, апостол отделил Сына от знания Божественного, ибо сказано: «Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (I Кор., II, 11); так что эти несуразные толкователи могли бы сказать, основываясь на том, что Святой Дух даже Сына наставляет Божьему, как больший меньшего? [Однако] Сын Сам предоставил это Духу так, что сказал: «Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше. Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел: ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам» (Ин., XVI, 6-7).

Глава IX

[Господь] сказал это не по причине неравенства Слова Божия и Святого Духа, но как если бы присутствие Сына Человеческо-

го среди них было помехой приходу Того, Кто не был меньше, поскольку не уничижил Себя Самого как Сын, приняв образ раба (Флп., II, 1). Следовательно, было необходимо, чтобы от их глаз был удален образ раба, смотря на который, они полагали, что Христос есть лишь то, что они видели. Вот почему Он и говорит: «Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу, ибо Отец Мой более Меня» (Ин., XIV, 28), т.е. «потому Мне необходимо было идти к Отцу, что пока вы Меня видите так, и потому, как вы Меня видите, считаете Меня меньшим Отца, и, будучи поглощенными творением и видом, которые Я воспринял, вы не осознаете того, что Я равен Отцу». Поэтому и следующее: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин., XX, 17). Ибо [чувственным] прикосновением как бы полагается конец пониманию. Поэтому Он не хотел, чтобы устремленное к Нему сердце ограничивалось в мысли исключительно тем, что видело. Восхождение же к Отцу означало явиться как равный Отцу так, чтобы в этом был предел видения, который достаточен для нас. Иногда же об одном Сыне говорится, что достаточно Его, и вся награда за любовь и стремление наши – в том, чтобы узреть Его. Ведь Он так и говорит: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин., XIV, 21). Неужели потому, что Он не сказал: «Явлю ему и Отца», Он отделил [Себя] от Отца? [Напротив] поскольку истинно: «Я и Отец – одно», постольку когда является Отец, является и Сын, Который в Нем; и когда является Сын, также является и Отец, Который в Нем. Следовательно, когда Он говорит: «Явлюсь ему Сам», это означает также, что Он явит и Отца. И точно также, когда говорится: «Когда предаст Царство Богу и Отцу», это означает, что [Царство] от Себя Он не отнимает. Поэтому когда Он приведет верующих к созерцанию Бога и Отца, Он, конечно, приведет их и к созерцанию Себя, [т.е. Того] Кто сказал: «Явлюсь ему Сам». И соответственно поэтому, когда Иуда спросил Его: «Господи, что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не этому миру?», Он ответил: «Кто любит Меня, соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин., XIV, 22, 23). Итак, тому, кто Его любит, Он являет не Себя одного, но вместе с Ним приходит к тому и Отец и сотворяет у него обитель.

19. Или, быть может, сочтут, что в обители, сотворенной Отцом и Сыном у возлюбившего Их, нет Святого Духа? Почему же тогда Христос говорит выше о Святом Духе: «Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает, и в вас будет» (Ин., XIV, 17)? Итак, не отделен от обители Тот, о Ком сказано: «Он с вами пребывает, и в вас будет». Правда, быть может, найдется какой-нибудь безумец, который сочтет, что когда Отец и Сын придут, чтобы сотворить обитель у того, кто Их любит, Святой Дух удалится как бы для того, чтобы освободить место большим [Его]. Однако Писание предупреждает это плотское рассуждение, [ибо] немного выше сказано: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин., XIV, 16). Значит, когда придут Отец и Сын, Святой Дух не удалится, но пребудет в той же обители вместе с Ними вовек, поскольку ни Он без Них не приходит, ни Они без Него. Но для того, чтобы внушить мысль о Троице, некоторые [вещи] называются [раздельно], ведь Лица также именуются по-разному. Однако [эти вещи] не мыслятся по отношению к Лицам по разному вследствие единства Троицы, единой сущности и Божества Отца, Сына и Святого Духа.

Глава X

20. Итак, Господь наш Иисус Христос предаст Царство Богу и Отцу, причем ни Он не будет отделен [от Отца], ни Святой Дух, поскольку Он приведет верующих к созерцанию Бога, в чем предел всех благодеяний и вечный покой и радость, которая не отнимется от нас. Ибо Он это и предвещает, когда говорит: «Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин., XVI, 22). Мария, сидевшая у ног Господа и вслушивавшаяся в Его слова, предзнаменовала подобие радости этой, отойдя от всяких дел и внемля истине сообразно с той мерой, с которой способна [внимать] ей эта жизнь, дабы, наконец, она предобразовала то, что будет вовек. Ведь Марфа, ее сестра, занимаясь делом большим и нужным по необходимости, но которое все же должно прейти, когда наступит этот покой, сама нашла успокоение в слове Господнем. Поэтому Марфе, жалующейся на то, что ее сестра не помогает ей, Господь ответил: «Мария избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк., X, 42). Он не назвал дурной частью то, чем занималась Марфа, однако [сказал], что благая та, которая не от-

нимется. Ибо та часть, которая состоит в служении нужде, отнимется, когда прейдет сама нужда. И награда, благому делу, которое прейдет, – непреходящий покой. Следовательно, в этом созерцании Бог будет все во всем, поскольку ни в чем другом не будет нужды, кроме Него, ведь будет достаточным просвещаться и наслаждаться Им одним. И также тот, за кого Сам Дух ходатайствует воздыханиями неизреченными (Рим., VIII, 26), говорит: «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы жить в доме Господнем во все дни жизни моей и созерцать красоту Господню» (Пс., XXVI, 4). Ибо тогда мы будем созерцать Бога Отца, Сына и Святого Духа, когда посредник между Богом и человеками человек Иисус Христос предаст Царство Богу и Отцу, дабы Он, посредник и первосвященник наш, Сын Божий и Сын Человеческий, уже не ходатайствовал за нас; но чтобы и Он, насколько Он первосвященник, приняв ради нас образ раба, покорился Тому, Кто покорил Ему все и Кому Он все покорил; так, что, насколько Он Бог, Он с Ним покорил бы нас; а насколько Он первосвященник, покорился бы с нами Ему (I Кор., XV, 24-28). Поскольку Сын Божий есть и Бог, и человек, человеческая субстанция в Сыне отличается от субстанции Божественной, которая у него в Отце. Точно так же плоть моей души по субстанции более отличается от моей души, хотя они суть в одном человеке, нежели душа другого человека от моей души.

21. Итак, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, т.е. когда Он приведет верующих и живущих верою, за которых ныне ходатайствует [как] посредник, к созерцанию, о достижении которого мы воздыхаем и стенаем, и когда прейдут труд и стенания, Он не будет уже ходатайствовать за нас, поскольку Царство будет предано Богу и Отцу. Это возвещая, Он говорит: «Доселе я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце» (Ин., XVI, 25); т.е. притчей уже не будет, когда будет видение лицом к лицу. Смысл слов, когда Он говорит «Прямо возвещу вам об Отце», был бы таков, как если бы Он сказал: «прямо явлю вам Отца». И потому Он говорит «Возвещу», что Он Его Слово. Итак, Он продолжает и говорит: «В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца, ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога. Я исшел от Отца и пришел в мир, и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Ин., XVI, 26-28). Так, что же означает

«Я исшел от Отца», как не то, что «Я явился не в том образе, в котором я равен Отцу, но в другом, т.е. в принятом на Себя творении, как меньший»? И что же означает «Я пришел в мир», как не то, что «Я показал глазам грешников, любящих этот мир, образ раба, который Я, истощившись, воспринял»? И что же означает «Опять оставляю мир», как не то, что «Я отнимаю от взора любящих мир то, что они видели»? И что же означает «Я иду к Отцу», как не то, что «Я наставляю Своих верных понимать Меня таким образом, каким Я равен Отцу»? Те, кто верит в это, будут сочтены достойными для того, чтобы их привели к видению, т.е. к самому созерцанию. В отношении этого привода к созерцанию как раз и говорится о Нем, что Он предаст Царство Богу и Отцу. Таким образом, Царством названы Его верные, которых Он искупил кровью и за которых ныне Он ходатайствует. Однако тогда, прилепив их к Себе в том, в чем Он равен Отцу, Он уже не будет просить Отца за них, «ибо, – говорит Он, – Отец Сам вас любит». Ведь как меньший Отца, Он просит; как равный же, Он вместе с Отцом внимает. И Он совсем не отделяет Себя от Него, когда говорит. «Отец Сам вас любит», но согласно тому, что я уже упоминал и достаточно внушал, Он дает понять, что в большинстве случаев каждое Лицо Троицы называется так, чтобы [вместе с одним] мыслились и другие. Поэтому слова «Отец Сам вас любит» сказаны так, что должны подразумеваться и Сын, и Святой Дух. И не то, что не любит нас Тот, Кто «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим., VIII, 32); но Бог любит нас таких, какими мы будем, а не такими, какие мы есть. Ведь каких любит, таких и хранит вовеки; что будет тогда, когда Тот, Кто сейчас ходатайствует за нас, «предаст Царство Богу и Отцу», так что уже не будет просить Отца, поскольку Отец Сам нас любит. За какую же заслугу, как не за веру, которой веруем прежде, чем увидеть то, что обещано? Ибо посредством нее мы достигаем видения того, что Он любит таких, какими Он хочет, чтобы мы были, а не таких, какими Он нас ненавидит, ибо мы таковы, и Он побуждает и способствует так. чтобы мы не желали оставаться такими всегда

Глава XI

22. Поэтому, познакомившись с правилом того, как следует понимать Писание в отношении Сына Божия, дабы мы различали, когда в Нем говорится об образе Божием, в котором Он равен

Отцу, и когда в Нем говорится об образе раба, который Он воспринял и в котором он меньше Отца, мы не придем в замешательство от как бы противоречивых и противоположных [по своему содержанию] высказываний, наличествующих в Святых Книгах В соответствии с образом Божиим Отцу равен и Сын, и Святой Дух, ибо ни один из Них не есть тварь, как мы уже показали. В образе же раба Сын меньше Отца, так как Он Сам сказал: «Отец Мой более Меня» (Ин., XIV, 28). [Значит, в образе раба] Он меньше Самого Себя, ибо о Нем сказано: «Уничижил Себя Самого» (Флп., II, 7); и меньше Святого Духа, ибо Он Сам говорит: «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему, если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему» (Мф , XII, 32). Это Им Он совершал чудеса, говоря: «Если Я *Духом* Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божие»[8] (Лк., XI, 20). И, ссылаясь на Исайю, [книгу] которого Он читал в синагоге, Он говорит безо всяких сомнений, подразумевая Себя: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение» (Ис., LXI, 1; Лк., IV, 18). Он говорит о Себе как о посланном совершить это, ибо Дух Господен на Нем. В соответствии с образом Божиим все через Него начало быть (Ин., I, 3); в соответствии же с образом раба, Он Сам родился от жены, подчинился закону (Гал., IV, 4). В соответствии с образом Божиим Он и Отец – одно (Ин., X, 30); в соответствии же с образом раба Он пришел не для того, чтобы творить Свою волю, но волю Того, Кто Его послал (Ин., VI, 38). В соответствии с образом Божиим «как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин., V, 26); в соответствии же с образом раба душа Его скорбит смертельно (Мф., XXVI, 38), и Он говорит: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф., XXVI, 39). В соответствии с образом Божиим Он «есть истинный Бог и жизнь вечная» (I Ин , V, 20); в соответствии же с образом раба Он был «послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп., II, 8)

23. В соответствии с образом Божиим все, что имеет Отец, есть также и Его· «все Мое Твое, и Твое Мое» (Ин., XVII, 10); в соответствии же с образом раба Его учение не Его, но Пославшего Его (Ин., VII, 16).

И «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк., XIII, 32). Ведь Он не знает этого, так как оставляет [своих учеников] незнающими, т.е. Он не знает этого так, чтобы тогда [уже] показать ученикам, как это сказано Аврааму: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога» (Быт., XXII, 12), т.е. «Я сделал так, чтобы ты узнал», ибо он сам себе стал известен, когда был проверен в этом испытании. Ибо Он, конечно же, собирался сказать это своим ученикам в подходящее время; при этом Он, высказываясь о будущем, как о прошедшем, говорит: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин., XV, 15) – чего Он пока еще не сделал, но сказал, будто уже сделал, так как Он наверняка собирался это сделать. Ибо Он говорит им: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить» (Ин., XVI, 12). К тому же относится и [сказанное] о дне и часе. Ведь и апостол говорит: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (I Кор., II, 2). Ведь Он говорил им [т.е. тем], кто не мог постигнуть более высоких предметов о Христе. Несколько позже он говорит им: «*И я не* мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими» (I Кор., III, 1). Следовательно, Он не знал в них того, что они не могли знать через Него. И Он говорил, что знает только то, что им следовало знать через Него. Наконец, Он знал в совершенных то, чего Он не знал во младенцах, ибо Он говорит: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными» (I Кор., II, 6). Говорится, что таким образом речи всякий скрывает то, чего не знает. Этим образом яма, что скрыта, называется непроницаемой. Ибо и в Писании не говорится таким образом, какой не обнаруживается в привычной речи человека, ибо Писание, разумеется, обращено к людям.

24. Соответственно с образом Божиим сказано: «Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов» (Притч., VIII, 24), т.е. прежде всех высот сотворенного; а также: «Из чрева прежде денницы Я родил Тебя», т.е. «прежде времени и временного». Соответственно же образу раба сказано: «Господь имел меня началом пути Своего» (Притч., VIII, 22). Соответственно образу Божию Он сказал: «Я есмь Истина»; соответственно же образу раба: «Я есмь путь» (Ин., XIV, 6). Поскольку же Он

Сам есть «первенец из мертвых» (Откр., I, 5), Он показал путь Своей Церкви к Царству Божиему, к вечной жизни, Которой Он глава и в бессмертии тел. Поэтому-то Господь и имел Его началом пути Своего в делах Своих. Соответственно образу Божиему Он есть «от начала Сущий», как и было сказано нам (Ин., VIII, 25), в каковом начале Бог сотворил небо и землю (Быт., I, 1). Соответственно же образу раба «Он выходит, как жених из брачного чертога своего» (Пс., XVIII, 6). Соответственно образу Божиему Он есть «рожденный прежде всякой твари», и «Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол., I, 15, 17). Соответственно же образу раба «Он есть глава тела Церкви» (Кол., I, 18). В соответствии с образом Божиим Он есть Господь славы (I Кор., II, 8). Отсюда ясно, что Он прославляет своих святых. Ведь «кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал, а кого оправдал, тех и прославил» (Рим., VIII, 30). О Нем же сказано, что Он Тот, Кто оправдывает нечестивого (Рим., IV, 5); о Нем же сказано, что Он Тот, Кто явится праведным и оправдывающим (Рим., III, 26). Следовательно, если Он прославил тех, кого оправдал, то Тот, Кто оправдывает, Сам же и прославляет, т.е. Он, как я сказал, Господь славы. Однако в соответствии с образом раба Он ответил ученикам, вопросившим Его об их прославлении: «Дать сесть у Меня по правую сторону и по левую – не от Меня зависит, но кому уготовано Отцом Моим» (Мф., XX, 23).

25. То же, что было уготовано Отцом, было уготовано и Сыном, так как Он и Отец одно (Ин., X, 30). Ибо мы уже показали посредством множества образов Божественных изречений, что в этой Троице то, что говорится об одном, говорится также обо всех, вследствие нераздельного действия одной и той же сущности. Так и о Святом Духе Он говорит: «Если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин., XVI, 7). Он не сказал «пошлем», но так, как будто только Сын собирался Его послать, а не Отец. В другом же месте Он говорит: «Сие сказал Я вам, находясь с вами. Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему» (Ин., XIV, 25-26). Здесь опять-таки сказано так, будто Сын не собирался Его посылать, а только Отец. Следовательно, как в тех [выражениях], так и в том, что Он говорит: «но кому уготовано Отцом Моим» (Мф., XX, 23), Он хотел, чтобы считали, что Он вместе с Отцом уготовлял места славы тем, кому желал. Впрочем, кто-нибудь может сказать: «Там, где говорится о Святом Духе, Он говорит, что Сам собирается послать

[Его], таким образом, что [при этом] не отрицает, что Отец [также] собирается [Его] послать; в другом же месте Он так [говорит, что собирается послать] Отец, что не отрицает, что и Он Сам [собирается послать]; ведь Он же ясно сообщает: «не от Меня зависит» и далее что места уготованы Отцом». Но это как раз то, что мы предуготовили как сказанное в соответствии с образом раба, чтобы мы понимали слова «не от Меня зависит» так, как если бы было сказано: «Не от человека это дается», т.е. так, чтобы посредством этого понимали, что это зависит от Него как Бога и как равного Отцу. Он говорит: «не от Меня зависит», т.е. [Он хотел сказать, что] «Не как человек я это даю, но уготовано это Отцом Моим; и пойми же ты, что если «все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин., XVI, 15), то это, разумеется, и Мое, и Я это с Отцом уготовил».

26. Итак, я спрашиваю вновь, каким же образом сказано: «И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его» (Ин., XII, 47). Быть может, Он таким же образом сказал слова «Я не сужу его», каким [Он говорил] «не от Меня зависит». Но что же [далее] следует? Он говорит: «Я пришел не судить мир, но спасти мир»; и затем Он добавляет: «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе». Мы бы уже подумали [что Он говорит] об Отце, если бы Он далее не сказал: «Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин., XII, 47-48). Так что же, ни Сын не судит, поскольку Он говорит: «Я не сужу его»; ни Отец; но слово, которое говорил Сын? Однако же, пока послушай, что говорит Он далее: «Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (Ин., XII, 49-50). Следовательно, если судит не Сын, а слово которое Он говорил, и потому судит слово, которое говорил Сын, что Сын говорил не от Себя, но Отец, Который Его послал, дал Ему заповедь, что сказать и что говорить. Значит, судит Отец, чье слово есть то, что говорил Сын, и Само Слово Отца и есть Сам Сын. Ибо заповедь Отца и Слово Отца не разнятся; и одно и то же Он назвал и Словом и заповедью. Давайте посмотрим: когда Он говорит: «Я говорю не от Себя»; не хочет ли Он, чтобы это было понято так: «Я не от Себя рожден». Итак, если говорит Слово Отца, то говорит Он Сам, поскольку Слово Отца и есть Он. Обычно Он говорит: «Отец дал Мне»; посредством чего Он

хочет, чтобы думали, что Отец родил Его. То есть не то, чтобы Отец дал что-то Ему как уже существующему и не имеющему, но само [выражение] «дал Ему, чтобы имел» означает «родил Его, чтоб Он был» Ибо в отличие от творения, которое есть одно, а имеет другое, Сын Божий, Единорожденный, «через Кого все начало быть», прежде воплощения и прежде принятия на себя твари, – то. что Он есть, есть то, что Он имеет. Если кто готов к постижению этой мысли, то она более ясно высказывается там, где Он говорит: «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин., V, 26). Ибо не уже существующему, но не имеющему жизни [Отец] дал, чтобы Он имел жизнь в Себе Самом, так как тем самым, что Он есть, Он есть жизнь. Следовательно, слова «Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» означают «родил Сына, чтобы Он был неизменной жизнью, которая есть жизнь вечная». Итак, поскольку Слово Божие есть Сын Божий, постольку и Сын Божий есть истинный Бог и жизнь вечная, как в своем послании говорит Иоанн (I Ин., V, 20); и чего же мы еще не знаем, когда Господь говорит: «Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день»; и когда Он называет Само Слово Словом и заповедью Отца, а саму заповедь жизнью вечною? Поэтому Он и говорит: «Я знаю, что заповедь Его есть жизнь Вечная».

27. Итак, каким же образом нам следует понимать следующее: «Я не сужу, слово, которое я говорил, оно будет судить»? Ибо из того, что следует, представляется, что это сказано так, как если бы Он сказал: «Я не сужу, но Слово Отца будет судить». Слово же Отца есть Сам Сын Божий. Так не следует ли это понимать, как то: «Я не сужу, но Я сужу»? Как же еще это может быть истинным, как не так: «Я не сужу властью человеческой, ибо Я Сын Человеческий, но Я сужу властью Слова, поскольку Я Сын Божий»? Если же слова «Я не сужу» и «Я сужу» кажутся противоречивыми и противостоящими, что мы скажем по поводу того, где Он говорит: «Мое учение не Мое»? Как же Мое, и как не Мое? Ведь не говорит же Он: «Это учение не Мое», но «Мое учение не Мое», [т.е. то], которое Он назвал Своим и то же Он назвал не Своим. Каким же образом это может быть истинным? Если только оно называется Своим в соответствии с чем-то одним, а не Своим в соответствии с чем-то другим. То есть в соответствии с образом Божиим [оно называется] Своим, а в соответствии с образом раба – не Своим. Ведь когда Он

говорит: «Не Мое, но Пославшего Меня» (Ин., VII, 16), – Он обращает нас к Самому Слову. Ибо учение Отца есть Слово Отца, Которое есть Единственный Сын. И что же само по себе значит: «Верующий в Меня, не в Меня верует» (Ин., XII, 44)? Как же в Него и как не в Него? Каким же образом могут пониматься столь противоречивые слова «Верующий в Меня, не в Меня верует, но в Пославшего Меня», если не в том смысле, что «Верующий в Меня, верует не в то, что видит»? И да не будем надеяться на тварь, но на Того, кто воспринял тварь, чтобы явиться в ней человеческим глазам и посредством веры очистить сердца так, чтобы созерцали его как равного Отцу. Поэтому обращая внимание верующих к Отцу и говоря: «не в Меня верует, но в Пославшего Меня», Он, конечно же, хотел не того, чтобы Его отделяли от Отца, т.е. от Того, Кто Его послал, но того, чтобы в Него верили, как в Отца, Кому Он равен. Об этом Он ясно говорит в другом месте: «Веруйте в Бога, и в Меня веруйте» (Ин., XIV. 1), т.е. «как вы веруете в Бога, так веруйте и в Меня, ибо Я и Отец единый Бог». Следовательно, как Он здесь как бы отвлекает веру людей от Себя и переносит ее на Отца, говоря: «Не в Меня верует, но в Пославшего Меня», от Которого Он Себя, конечно же, не отделял, так Он также говорит: «не от Меня зависит, но кому уготовано Отцом Моим». Я полагаю, что это ясно, вследствие чего и то, и другое допустимо. Ведь то же самое говорится и в прежнем [высказывании]: «Я не сужу», хотя Он «будет судить живых и мертвых» (II Тим., IV, 1). Ибо не человеческой властью, но, обращаясь к Божеству, Он вздымает сердца человеческие горе, ради восхищения которых Он снизошел.

Глава XIII

28. Если бы только Сын Человеческий в соответствии с образом раба, который Он принял, не был Тем же, Кто есть Сын Божий в соответствии с образом Божиим, в котором Он пребывает, не сказал бы апостол Павел о властях мира сего: «Если бы познали, то не распяли бы Господа Славы» (I Кор. II, 8). Ведь Он был распят в образе раба, и, однако же, распят был Господь славы. Ибо таковым было это принятие, соделавшее Бога человеком и человека Богом. Однако, что в силу чего и что в соответствии с чем называется благоразумный, внимательный и благочестивый читатель понимает с помощью Господней. И вот мы сказали, что Он прославляет Своих, потому что Он Бог, потому что Он Гос-

подь славы; и, однако же, Господь славы был распят (ведь верно же говорить и «Бог распятый»), но Он был распят не в мощи Божественности, а в немощи плоти (II Кор., XIII, 4). Так мы говорим, что в соответствии с тем, что Он Бог, Он судит, но властью Божией, а не человеческой; и, однако же, человек Сам будет судить, поскольку Господь славы был распят. Ибо Он ясно говорит, что когда придет Сын Человеческий во славе Своей и все ангелы с Ним, тогда соберутся пред Ним все народы (Мф., XXV, 31-32) и т.д., что предсказывает будущий Суд (вплоть до последнего стиха в той главе). Иудеи же, упорствующие в своем грехе, на этом Суде будут наказаны, как и написано в другом месте: «И они воззрят на Него, Которого пронзили» (Зах., XII, 10). Поскольку же и благие, и злые узрят Судью живых и мертвых, то, несомненно, злые не смогут увидеть Его, как только в соответствии с образом, в котором пребывает Сын Человеческий, и, однако же, в славе, в которой Он будет судить, а не в уничижении, на которое Он был осужден. Образ же Божий, в котором Он равен Отцу, нечестивые, несомненно, не увидят. Ибо они не чистые сердцем: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф., V, 8). И это видение – «лицом к лицу», что есть высшая награда, обещанная праведникам. Оно произойдет тогда, когда Он предаст Царство Богу и Отцу. Он желает, чтобы под «Царством» понималось и видение Его образа (ведь Богу подчинена вся тварь, включая ту, в которой Сын Божий был соделан Сыном Человеческим), ибо в соответствии с ним «тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (I Кор., XV, 28). Впрочем, если Сын Божий, будучи Судьей в том образе, в котором Он равен Отцу, явится даже нечестивым, что же тогда по поводу того, что Он обещает много Его возлюбившему: «И Я возлюблю Его и явлюсь Ему Сам» (Ин., XIV, 21)? Вот почему Сын Человеческий будет судить, но не властью человеческой, а той, которою Он Сын Божий. И опять-таки Сын Божий будет судить, явившись, однако, не в том образе, в котором Он равен Отцу, а в том, в котором Он Сын Человеческий.

29. Итак, можно сказать двояким образом: и то, что «Сын Человеческий будет судить», и то, что «Сын Человеческий не будет судить». Сын Человеческий будет судить, поскольку истинно, что Он говорит: Когда придет Сын Человеческий, тогда соберутся пред Ним все народы (Мф., XXV, 31-32). И Сын же Человеческий не будет судить, поскольку, Он Сам говорит: «Я не сужу»

(Ин., XII, 47); и «Я не ищу Моей славы: есть Ищущий и Судящий» (Ин., VIII, 50). В соответствии же с тем, что на Суде явится не образ Божий, а образ Сына Человеческого, судить будет не Отец. Ибо согласно этому сказано: «Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин., V, 22). Какое же из двух значений выражается в такого рода высказывании, о котором мы упоминали выше: «Сыну дал жизнь иметь в Самом Себе» (Ин., V, 26)? Означает ли это, что Он родил Сына? Или же это означает то же о чем говорит апостол: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени» (Флп. II, 9)? Ибо это сказано о Сыне Человеческом, в отношении Которого Сын Божий был воскрешен из мертвых. В образе Божием Он, конечно же, равен Отцу, но уничижил Себя, приняв образ раба. В этом образе раба Он действовал, страдал и получил то, по поводу чего продолжает апостол: «Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог и превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, чтобы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп., II, 8-11). Итак, сказаны ли в соответствии с первым, или последним изречением слова: «весь суд отдал Сыну», становится вполне ясным из того, что если бы это говорилось в соответствии с тем, что сказано: «дал Сыну иметь жизнь в Себе Самом», то тогда бы, конечно же, не говорилось бы [другое]: «Отец не судит никого». Ибо согласно тому, что Отец родил Сына, равного Отцу, Отец судит вместе с Сыном. Следовательно, согласно этому и сказано, что на Суде явится не образ Божий, но образ Сына Человеческого. И не так, что не будет судить Тот, Кто отдал весь Суд Сыну, ибо о Нем Сын говорит: «Есть Ищущий и Судящий»; но слова «Отец не судит никого, но весь Суд отдал Сыну» сказаны так, как если бы говорилось: «Никто не увидит Отца на Суде живых и мертвых, но все – Сына». Ведь Он также есть и Сын Человеческий, так что Он может быть виден и нечестивыми, и они увидят, Кого пронзили.

30. Дабы не показалось, будто бы мы всего лишь высказываем догадки, а не четко доказываем, давайте приведем ясное и явное высказывание Самого же Господа, посредством которого мы покажем, что это и было причиной того, почему Он говорит «Отец не судит никого, но весь Суд отдал Сыну»; т.е. почему как Судья Он явится в образе Сына Человеческого, чей образ не есть

образ Отца, но Сына. Это не тот образ, в котором Сын равен Отцу, но в котором Он меньше Отца так, чтобы на Суде Он был виден и благим, и злым. Ведь Он говорит затем: «Истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня, имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин., V, 24). Эта вечная жизнь есть то видение, которое не принадлежит грешникам. Далее поэтому следует: «Истинно, истинно говорю вам, наступает время и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышавши, оживут» (Ин., V, 25). Это присуще благочестивым, которые, слыша о Его воплощении, веруют, что Он есть Сын Божий, т.е. они постигают, что Он так содеял Себя в образе раба меньшим Отца, чтобы они уверовали, что Он в образе Божием равен Отцу. Поэтому Он продолжает и, добавляя, говорит: «Ибо как Отец имеет Жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин., V, 26). Далее переходит Он к созерцанию Своей славы, в которой Ему судить, и видение каковой будет общим как для нечестивых, так и для праведников. Так Он продолжает и говорит: «И дал Ему власть производить Суд, потому что Он есть Сын Человеческий» (Ин., V, 27). Думаю, все здесь совершенно ясно. Поскольку же Он есть Сын Божий и равен Отцу, Он не получает эту власть вершения суда, но имеет ее с Отцом в сокровенном. Однако Он получает ее для того, чтобы благие и грешные видели Его судящим, ибо Он есть Сын Человеческий. Ведь видение Сына Человеческого дается и грешным, тогда как видение образа Божия – только лишь чистым сердцем, «ибо они Бога узрят» (Мф., V, 8); т.е. только благочестивым, по любви которых Он обещает им то, что покажет Себя им. Послушай же, что Он говорит далее: «Не дивитесь сему» (Ин., V, 28). Почему же Он запрещает нам дивиться, как не потому, что на самом деле дивится всякий, кто не понимает, что Он говорит, что Отец дал Ему власть также и вершить суд, ибо Он – Сын Человеческий; хотя скорее можно было бы ожидать, что Он сказал бы «ибо Он Сын Божий»? Однако, поскольку грешники не могут видеть Сына Божия в соответствии с тем, что в образе Божием Он равен Отцу, постольку необходимо, чтобы и праведники, и грешники узрели Судью живых и мертвых, когда их будут судить пред Его лицом. Итак, Он говорит: «Не дивитесь сему; ибо наступит время, в которое все, находящиеся в гробах услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делав-

шие зло в воскресение осуждения» (Ин., V, 28-29). Значит, было необходимо, чтобы Он получил эту власть, ибо Он есть Сын Человеческий, для того, чтобы всяческие, восставая, увидели Его в образе, в котором Он может быть виден всеми, одними – на осуждение, другими – к жизни вечной. Что же есть жизнь вечная, как не то видение, которое не доступно нечестивым? Он говорит: «Да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин., XVII, 3). И как же им [знать] Иисуса Христа, как не единого и истинного Бога, Который явит им Самого Себя, [т.е.] не так, как Он в образе Сына Человеческого явит Самого Себя подлежащим наказанию?

31. Он благ в соответствии с тем видением, в соответствии с которым Бог явится чистым сердцем, поскольку [говорится]: «Как благ Бог к Израилю, к чистым сердцем» (Пс., LXXII, 1). Однако, когда грешники узрят Судью, Он не покажется им благим, ибо они не возрадуются Ему сердцем, но «возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр., I, 7), как те, что в числе всех лукавых и неверующих. По этой причине Он даже ответил тому, кто назвал Его благим учителем, испрашивая у Него совет, как унаследовать жизнь вечную: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мф., XIX, 17). Хотя в другом месте Сам Господь даже человека называет благим: «*Благой* человек из благого сокровища сердца своего выносит благое, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Мф., XII, 35). Но ведь тот [человек] искал жизни вечной, а жизнь вечная [состоит] в том созерцании, в котором Бога видят не к наказанию, но к радости вечной, и не понимал, с Кем он разговаривал, ибо считал Его только лишь Сыном Человеческим. [Дело в том, что, слова] «Что ты называешь Меня благим?» означают «Зачем ты, видя этот образ, спрашиваешь Меня о благом и называешь Меня в соответствии с тем, что видишь, учителем благим? Это образ Сына Человеческого. Это воспринятый образ. Этот образ явится на Суде не только праведным, но и нечестивым; и видение этого образа не будет благим для тех, то грешит. [Итак], есть видение Моего образа, в котором Я хотя и был, но не почитал хищением быть равным Богу, и уничижил Себя Самого, дабы принять его». Следовательно, тот единый Бог Отец, Сын и Святой Дух, Который явится лишь только к радости, что не отнимется от праведных, к той будущей радости, о которой вздыхает тот, кто говорит: «Одного просил я у Господа, того

только ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, чтобы созерцать красоту Господню» (Пс., XXVI, 4). Итак, только Сам единый Бог благ, ибо никто Его не видит к скорби и стенанию, но к спасению и радости истинной. «Если ты мыслишь Меня в соответствии с этим образом, то Я благ; если же только в соответствии с другим, то зачем спрашиваешь Меня о благом, ведь ты будешь среди тех, кто увидит, Кого пронзили, и это видение будет для них злом, ибо оно будет для них наказанием?». Ведь посредством доказательств, которые я привел, очевидно, что так следует понимать эти слова Господа «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог», ибо это видение Бога, которым мы будем созерцать неизменную и невидимую человеческим глазам сущность Бога, что обещано только святым. Это видение апостол Павел называет [видением] «лицом к лицу» (Кор., XIII, 2); о нем говорит и апостол Иоанн: «Будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (I Ин., III, 2); о нем же сказано: «Одного просил я у Господа: созерцать красоту Господню»; о нем же говорит Сам Господь: «И Я возлюблю Его и явлюсь ему Сам» (Ин., XIV, 21). Только ради него да очистим верою сердца, так что [о нас можно было бы сказать] «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф., V, 8). И что еще только не сказано об этом видении! Всякий, кто обращает взор любви к отысканию этого, обнаруживает, что оно изобильнейшим образом рассеяно по всему Святому Писанию. Единственно это [видение] есть наше высшее благо, ради достижения которого нам предписывается делать все, что мы делаем надлежащим образом. Но это предвозвещенное видение Сына Человеческого, когда соберутся пред Ним все племена и скажут Ему: «Господи! когда мы видели Тебя алчущим» и т.д. (Мф., XXV, 37), не будет благим ни для нечестивых, которых пошлют в вечный огонь, ни высшим благом для праведных. Ибо Он все еще призывает их к Царству, уготованному им от создания мира. И как одним скажет: «Идите в огонь вечный»; так же другим: «Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вам» (Мф., XXV, 34). И как те войдут в пламя вечное, так праведники – в жизнь вечную. Так в чем же жизнь вечная, как не в том, о чем Он говорит: «да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин., XVII, 3); и [как не] в той славе, о которой Он говорит Отцу: «которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин., XVII, 5)? Ведь тогда Он

предаст Царство Богу и Отцу (I Кор., XV, 24), чтобы добрый раб вошел в радость Господина своего (Мф., XXV, 23), и так, чтобы тех, кем владеет Бог, Он укрыл под покровом Своего лика от досадования людей, а именно тех, кто тогда будет раздосадован, услышав эти слова: «*Добрый человек* не убоится худой молвы» (Пс., CXI, 7), если он скрыт в куще, т.е. в истинной вере кафолической Церкви, от «мятежей людских» (Пс., XXX, 21), т.е. от клеветничества еретиков. Но если есть какой-нибудь другой смысл слов Господа, когда Он говорит: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог», только бы не считалось, что благость [сущности] Отца больше, нежели [благость] сущности Сына, в соответствии с каковой Он есть Слово, через Которое все начало быть; и если в нем ничего не расходится с верным учением, мы, не опасаясь, воспользуемся не одним [доказательством], а столькими, сколько смогли бы обнаружить. Ибо тем значительнее опровергаются еретики, чем больше открывается выходов для избежания их уловок. Обратимся же к тому, что еще надлежит рассмотреть в новой книге.

КНИГА II

Предисловие

1. Когда, сообразно со слабостью своих умственных способностей, люди исследуют Бога и устремляются к пониманию Троицы, испытав тяжкие трудности или от самого усилия ума, пытающегося созерцать недоступный свет, или же от столь многосторонних и различных образов речи, наличных в Священном Писании (где, как мне кажется, ум [сначала] истощается, чтобы [затем] просветиться благодатью Христовой), они, освободившись от всякой двусмысленности и достигнув чего-то определенного, должны с легкостью простить ошибающихся в исследовании столь сокровенного предмета. Однако есть две вещи, которые труднее всего стерпеть, когда люди ошибаются. Первая – это предполагать что-либо прежде выяснения истины; вторая – это защищать ложное предположение, когда истина уже выяснена. От этих двух прегрешений, одинаково вредных как для отыскания истины, так и для восприятия священных текстов, да защитит и оградит меня Бог (о чем молю и на что надеюсь) щитом своей благой воли и милостью снисхождения, дабы я не медлил в исследовании Его сущности или путем [изучения] Писания, или же путем [изучения] природы. Писание и природа даны нашему созерцанию для того, чтобы исследовать и любить Того, Кто вдохновил первое и сотворил вторую. И я, не колеблясь, выскажу свое мнение, по которому я скорее предпочел бы, чтобы за мной наблюдали праведные, нежели страшился бы придирок превратно мыслящих. Ибо прекраснейшая и скромнейшая любовь с благодарностью принимает на себя голубиный взгляд, но что касается зуба собаки, то его избегает остерегающееся смирение или отражает незыблемая истина. Впрочем, я скорее предпочел бы, чтобы меня кто-нибудь упрекал, нежели чтобы меня восхвалял заблуждающийся или льстец, поскольку не пристало любителю истины страшиться порицателя. Ведь тот, кто будет порицать, является или другом, или недругом. Если глумится недруг, то надлежит отвечать; если ошибается друг – поучать; если же друг поучает – слушать. Ибо если тот, кто ошибается, хвалит тебя, он утверждает тебя в ошибке; льстец же совращает тебя к ошибке. «Пусть наказывает меня праведник: это милость; пусть обличает меня; *елей же грешника да не умастит головы моей*»[9] (Пс., CXL, 5).

2. Вот почему мы твердо придерживаемся касательно Господа нашего Иисуса Христа как бы канонического правила (известного посредством Святого Писания и доказанного кафолическими (*catholicis*) учеными толкователями) в отношении того, что Сын Божий должен мыслиться как равным Отцу согласно образу Божиему, так и подчиненным Отцу согласно образу раба, который Он на Себя принял, и в котором Он оказался меньше не только Отца, но и Святого Духа, и даже не равным, а меньшим по отношению к Самому Себе; не к такому, каким Он был, но к такому, какой Он есть, ибо принятый образ раба не устраняет образа Божиего, как учат о том свидетельства Святого Писания, о чем мы говорили в предыдущей книге. Однако там некоторые вещи излагаются так, что неясно, к какому именно правилу их следует относить: то ли к тому, в соответствии с которым мы рассматриваем Сына меньшим как воспринявшего на себя творение, то ли к тому, в соответствии с которым мы понимаем, что Сын не только не меньше, но и равен Отцу, хотя Он от Него, Бог от Бога, Свет от Света, ведь мы называем Сына Богом от Бога, Отца же только Богом, но не от Бога. Отсюда ясно, что у Сына должен быть Тот, от Кого Он и Чей Сын Он есть. Но Отцу не нужно иметь Сына, от которого Он был бы, и Он имеет лишь Того, Кому Он Отец. Также и всякий сын есть то, что он есть, от отца, но ни один отец не есть то, что он есть, от сына.

3. Некоторые вещи в Писании излагаются так, что указывают на единство и равенство сущности Отца и Сына, как то: «Я и Отец одно» (Ин., X, 30), «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп., II, 6), и другие того же рода. Но также есть и те, которые показывают, что Сын есть меньший вследствие его образа раба, т.е. по причине принятия Им на Себя твари и изменчивой человеческой природы, о чем говорится: «Ибо Отец Мой более Меня» (Ин., XIV, 28), «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин., V, 22), и чуть далее «и дал Ему власть производить суд, потому что Он есть Сын Человеческий» (Ин., V, 27). И, наконец, некоторые излагаются так, чтобы показать не то, что Сын меньше или же равен Отцу, но затем, чтобы сообщить, что Сын от Отца, как, например следующее: «Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин., V, 26); и «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего»

(Ин., V, 19). Но если бы по причине сказанного мы допустили, что в образе, воспринятом от творения, Сын меньше, то следовало бы, что раньше Сына Отец ходил по воде или открывал слюною и грязью какого-то другого рожденного слепым, и делал все, что Сын совершил, явившись во плоти среди людей, иначе бы Христос не мог этого совершить, так как Он Сам говорит, что «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего». Но кто, даже если бы он был безумным, так бы подумал? Значит, остается считать, что сказано так потому, что жизнь Сына неизменна так же, как и Отца, хотя все же Сын от Отца; и действие Отца и Сына нераздельно, хотя действие это дано Сыну от Того, от Кого Он Сам есть, т.е. от Отца; и Сын так видит Отца, что тем самым видит, что Он Сын. Ибо Сыну быть от Отца, т.е. быть рожденным от Отца, означает не что иное, как видеть Отца; а видеть, как Он действует, означает не что иное, как действовать вместе с Ним. Но потому Сын [действует] не от Себя, что Он есть не от Себя, и потому [Сын ничего не может творить Сам от Себя], если не увидит Отца творящего, что Он есть от Отца. Но [такое соотношение] отличается от того, как художник рисует одни картины тем же способом, как он видит другие, нарисованные другим, и от того, как телесно выражается то же самое в буквах, что мыслится в душе. Ибо сказано: «что творит Он, то и Сын творит также» (Ин., V, 19). Итак, сказано, что Он творит то же и так же, что и Отец, а поэтому действие Отца и Сына нераздельно и равно, хотя Сын действует от Отца. Поэтому Сын не может сотворить что-либо от Себя, если не увидит, как это делает Отец. Из этого правила, посредством которого Святое Писание хотело утвердить не то, что один меньше другого, но лишь показать, кто есть от кого, некоторые сделали вывод, будто бы Сын считается меньшим. Так, некоторые среди нас, кто менее всего научен и образован в таких вопросах, пытаясь воспринять их согласно образу раба и не достигая верного понимания, приходят в замешательство. Чтобы этого не происходило, надлежит держаться также и того правила, согласно которому сообщается, что Сын не меньше, хотя и от Отца. Этими словами обозначается не неравенство, а рожденность Сына.

Глава II

4. Как я уже замечал, есть в Святом Писании некоторые вещи, которые изложены двусмысленно, так что неясно, к которому из

определений они должны относится: то ли к тому, в соответствии с которым Сын меньше по причине принятия на Себя твари, то ли к тому, в соответствии с которым Он хотя и считается равным Отцу, но все же от Него происходящим. И, как мне кажется, если это выходит сомнительным настолько, что невозможно ни объяснить, ни различить, то такие вещи можно без опаски понимать в соответствии с любым правилом, как, например, слова: «Мое учение не Мое, но Пославшего Меня» (Ин., VII, 16), то это может пониматься как из образа раба, о чем мы говорили в предыдущей книге, так и из образа Божиего, в котором Сын равен Отцу, хотя Он и от Отца. Ведь поскольку в Божественной природе Сын не есть одно, а Его жизнь – другое, но Сын и есть сама жизнь, постольку же Сын не есть одно, а Его учение – другое, но Сын и есть само учение. А поэтому сказанное – «Сыну дал иметь жизнь» – нельзя понять иначе, как: «Он родил Сына, Который есть жизнь»; и точно так же, когда говорится, что Он дал Сыну учение, лучше понимать, что «Он родил Сына, который есть учение»; и так же, когда говорится, что «Мое учение не Мое, но Пославшего Меня», нужно понимать, как если бы сказано, что «Я не есть от Самого Себя, но от Пославшего Меня».

Глава III

5. Ведь даже о Святом Духе, о котором не сказано, что «Он опустошил Себя, приняв образ раба», Сам Господь говорит: «Когда придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но говорить будет, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин., XVI, 13-14). И если бы после этих слов Он бы сразу не сказал, продолжая, что «Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин., XVI, 15), можно было бы подумать, что Святой Дух рожден от Христа так же, как Он от Отца. Ибо о Себе Он сказал, что «Мое учение не Мое, но Пославшего Меня», но о Духе Святом – «не от Себя говорить будет, но говорить будет, что услышит» и «от Моего возьмет и возвестит вам». Но так как Он объясняет, почему Он сказал «от Моего возьмет» (ведь Он говорит, что «Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет»), нам остается понимать лишь так, что Дух Святой имеет от Отца, как и Сын. И как же это может быть, как не в соответствии с тем, что мы сказали выше: «Когда же придет Уте-

шитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин., XV, 26)? Итак, сказано, что Он, исходя от Отца, не говорит от Самого Себя. И поскольку из этого не следует, что Сын меньше, ибо сказано, что «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (ведь это сказано не в соответствии с образом раба, но в соответствии с образом Божиим, как мы это уже показали; эти слова означают не то, что Сын меньше, но то, что Он от Отца); постольку и Дух Святой не есть меньше, ибо о Нем сказано, что «не от Себя говорить будет, но говорить будет, что услышит», что означает, что Дух Святой исходит от Отца. Но раз и Сын есть от Отца, и Дух Святой от Отца исходит, почему они Оба не называются сыновьями, почему оба не называются рожденными, но первый – одним Сыном Единородным, а второй – Духом Святым, не Сыном, не рожденным (ведь если рожденный, то, значит, и сын)? Если Бог даст (и настолько, насколько даст), мы рассмотрим этот вопрос в другом месте.

Глава IV

6. Но да проснутся теперь те (если могут), кто считал, что подкрепляет свою позицию в доказательстве того, что Отец якобы больше Сына, основываясь на том, что Сын сказал: «Отче, прославь Сына». Но вот и Дух Святой прославляет Его, так что же и Он больше Сына? Более того, если по этой причине Дух Святой прославляет Сына, так как «Он возьмет от Сына» и «возьмет от Его, потому что все, что имеет Отец, есть Его», то является очевидным, что когда Дух Святой прославляет Сына, Его прославляет и Отец. Отсюда становится понятным, что все, что имеет Отец, относится не только к Сыну, но также и к Святому Духу, так как Святой Дух способен прославлять Сына, которого прославляет Отец. Пусть же те, кто считает, что тот, кто прославляет, больше того, кого прославляют, допустят, что равны те, кто взаимно прославляет друг друга. Ведь сказано, что и Сын прославляет Отца: «Я прославил, – говорит Христос, – Тебя на земле» (Ин., XVII, 4). Да будут они настороже [в своих размышлениях], чтобы не счесть, что Дух Святой больше Их Обоих на том лишь основании, что Он прославляет Сына, которого прославляет Отец, в то время как в Писании нигде не говорится, чтобы Он был прославляем Отцом или Сыном.

7. Обличенные таким образом, они меняют свои слова и гово
рят: «Пославший больше посланного». Поэтому Отец больш
Сына, ибо Он постоянно напоминает о Себе как о посланном о
Отца. Больше Отец и Духа Святого, ибо о Нем Иисус говори
так: «Которого пошлет Отец во имя Мое» (Ин., XIV, 26); и Дух
Святой меньше обоих, потому что, как это мы уже упоминали,
Отец посылает Его, и Сын, ведь говорит же Он: «Если пойду, т
пошлю Его к вам» (Ин., XVI, 7). Сначала я хочу выяснить, откуд
и куда посылается Сын. Сын о Себе говорит: «Я исшел от Отца
пришел в мир» (Ин., XVI, 28). Значит, быть посланным означае
исходить от Отца и приходить в этот мир. Но что означают слов
о Нем того же самого евангелиста: «В мире был, и мир через Не
го начал быть, и мир Его не познал», а также «Пришел ко своим
(Ин., I, 10-11)? Конечно же, Он послан туда, куда пришел. Но ес
ли, исходя от Отца, Он пришел в мир, где Он был, то тогда О
послан туда, где Он был. И у пророка сказано, что Бог говорит
«Не наполняю ли Я небо и землю?» (Иер., XXIII, 24). Если эт
говорится о Сыне (ибо иные желают понимать Его так, что эт
Он говорил посредством пророков или в пророках), куда же Е
послали, как не туда, где Он был? Ибо повсюду был Тот, кто го
ворит: «Не наполняю ли Я небо и землю?». Но если это говорит
об Отце, то где же Он мог быть без Своего Слова и Своей Пре
мудрости, которая «быстро распростирается от одного конца д
другого и все устрояет на пользу» (Прем., VIII, 1). Но и без Сво
его Духа Он нигде не может быть. Итак, если Бог есть повсюду
то и Дух Его тоже повсюду. Следовательно, и Дух Святой посла
туда, где Он уже был. Ведь и псалмопевец не находит места, куд
можно было бы уйти от лица Бога и говорит: «Взойду ли на неб
– там Ты; сойду ли в преисподнюю – и там Ты» (Пс., CXXXVII
8). Желая же представить Бога вездесущим, он выше вспоминае
о Духе Его: «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куд
убегу?» (Пс., CXXXVIII, 7).

8. Поскольку и Сын, и Святой Дух посылаются туда, где Он
уже пребывали, постольку надлежит выяснить, каким образо
нужно понимать это послание в отношении Сына и Святого Духа
Ведь Отец нигде не называется посланным, о Сыне же вот чт
пишет апостол: «Но когда пришла полнота времени, Бог посла
Сына своего (Единородного), Который родился от жены, подчи
нился закону, чтобы искупить подзаконных» (Гал., IV, 4-5). О

говорит, что Бог послал Сына, Который родился от жены. Какой христианин не знает, что этим выражением [«от жены» апостол] желал обозначить не лишение девственности, но лишь различие полов в соответствии с образом речи евреев. Поэтому когда он говорит, что «Бог послал Сына своего (Единородного), Который родился от жены», он достаточно показал, что Сын послан таким же образом, каким рожден от женщины. Следовательно, поскольку Он рожден Богом, Он уже был в мире; поскольку же Он был рожден Марией, Он был послан и пришел в этот мир. Потому быть посланным Отцом без Святого Духа невозможно не только потому, что Отец, когда Он Его посылает, т.е. когда Он рождается от женщины, не мыслится сделавшим это без Своего Духа, но и потому, что в Евангелии на вопрос Марии «Как будет это?» совершенно четко и ясно сказано [ангелом]: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк., I, 34, 35). И то же у Матфея: «Она имеет во́ чреве от Духа Святого» (Мф., I, 18). Впрочем, и у пророка Исайи обнаруживаем то, что, как считается, Сам Христос говорит о Своем будущем пришествии: «ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его» (Ис., XLVIII, 16).

9. Возможно, кто-то решит, что мы говорим, что Сын послан Самим Собой, поскольку зачатие и рождение Марией ребенка является действием Троицы, которая, творя, творит все. Но как же тогда Отец послал Его, если Он Сам Себя послал? На это отвечу, сначала прося, чтобы мне сказали (если могут), каким образом Отец Его освятил, если Он освятил Самого Себя? Но ведь Господь именно это и говорит: «Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?» (Ин., X, 36); и в другом месте: «И за них Я посвящаю Себя» (Ин., XVII, 19). Я также спрашиваю, каким образом Отец предал Его, если Он Сам Себя предал. Ведь об этом говорит и апостол Павел: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим., VIII, 32); и также в другом месте – уже о Самом Спасителе: «Живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал., II, 20). Думаю, что мне ответят, если имеют в том разумение, что у Отца и Сына единая воля и нераздельное действие. Значит, так следует понимать это воплощение и рождение от девы, в котором Сын понимается как посланный, и это было сделано единым и нераздельным действием Отца и Сына, и, конечно же, не без Святого Духа, о Котором прямо говорится: «Она имеет во чреве от Духа

Святого». Быть может, мы будем более понятны, если спросим следующее: «Каким образом Бог послал Своего Сына?» Первый приказал, чтобы другой пришел [в мир], и второй, повинуясь приказавшему, сделал это? Просил ли Он Его? Или же Он Его понудил? Но что бы это ни было из перечисленного, так или иначе, это было сделано Словом, и Слово Божие есть Сам Сын Божий. Так что, поскольку Отец посредством Слова посылает Его [в мир], это послание является действием как Отца, так и Слова. Значит, Сын посылается как Отцом, так и Сыном же, ибо Слово Божие и есть Сам Сын. Но кто же станет придерживаться столь святотатственной точки зрения, чтобы считать, что временное Слово сотворено Отцом затем, чтобы был послан предвечный Сын и явился во плоти во времени? [Оно пребывало], конечно же, в Самом Слове Божием, Которое было в начале у Бога и Которое было Бог; а именно, Оно пребывало в Самой Премудрости Божией вне времени, Той, что должно было явиться во времени во плоти. Следовательно, поскольку вне какого-либо временного происхождения в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог; [временное Слово] пребывало в Самом Слове вне времени, в котором Оно стало плотью и обитало с нами (Ин., I, 1,2,14). Когда же пришла полнота времен, «Бог послал Сына своего (Единородного), Который родился от жены», т.е. был создан во времени, чтобы было явлено человекам воплощенное Слово, Которое пребывало в Самом Слове вне времени и Которое явилось во времени, ведь порядок времен вневременно заключен в предвечной Премудрости Божией. Значит, поскольку Оно было создано Отцом и Сыном, постольку соответственно посланным называется Тот, Кто явился во плоти, пославшим же – Тот, Кто не являлся; ибо то, что выносится вовне пред телесные очи, получает свое существование от внутреннего устройства и поэтому подходящим образом называется посланным. В свою очередь этот воспринятый человеческий образ есть Лицо только Сына, а не Отца также. Вот почему говорится, что невидимый Отец вместе с Сыном, Который с Отцом невидим, послали того же Самого Сына, сделав Его видимым. Но если бы Сын таким образом стал видимым, что перестал бы быть невидимым как Отец, т.е. если бы невидимая сущность Слова в видимом творении стала изменчивой и преходящей, то Сын мыслился бы посылаемым Отцом так, что обнаружилось бы, что Он только посылается Отцом, но не является вместе с Ним посылающим одновременно. Но по-

сколько образ раба был принят [Им] так, что остался неизменным образ Божий, постольку ясно, что то, что явилось в Сыне, было сотворено неявленными Отцом и Сыном. Иначе говоря, от невидимого Отца вместе с невидимым Сыном был послан Тот же, но видимый Сын. Так почему же тогда Он говорит: «Я не Сам от Себя пришел» (Ин., VIII, 42)? Потому что это сказано в соответствии с образом раба, согласно которому Он также говорит: «Я не сужу никого» (Ин., VIII, 15).

10. Если, таким образом, Он называется посланным, насколько Он проявляется вовне в телесном творении, и, будучи внутри природы духовной, всегда остается скрытым от глаз смертных, нетрудно понять, почему о Духе Святом также говорится как о посланном. Ведь во времени Святой Дух обнаруживается видимым образом в каком-либо виде тварного. Это – или когда Он в телесном виде как голубь нисшел на Самого Господа, или когда по прошествии десяти дней от Его вознесения в день Пятидесятницы «внезапно сделался шум с неба как бы от несущегося сильного ветра» и «явились им разделяющиеся языки как бы огненные, и почили по одному на каждом из них» (Деян., II, 2,3). Это действие, видимым образом проявленное и представленное пред глазами смертных, называется посланием Святого Духа. И оно не для того, чтобы Он тем самым сделал видимой Свою сущность, в соответствие с которой Он Сам невидим и неизменяем как Отец и Сын; но для того, чтобы взволнованные увиденным извне человеческие сердца обратились от временного проявления Его как пришедшего к скрытой вечности Его как всегда сущего.

Глава VI

11. И также нигде не сказано в Писании, что Бог Отец больше Святого Духа, или же что Святой Дух меньше Бога Отца, так как творение, в котором проявляется Святой Дух, принимается [Божеством] не так, как принимается Сын Человеческий, в образе Которого представлено Лицо Самого Слова Божиего. [И во Христе Оно представлено] не так, чтобы Он обладал Словом Божиим подобно другим святым мудрецам, но [так, чтобы Он был] свыше Своих причастников; и, конечно же, не так, чтобы Он имел Слово больше [нежели они] с тем, чтобы быть превосходящей других мудростью, но так, чтобы Он был Самим Словом. Ибо одно дело плотское слово, и другое – Слово, ставшее плотью. Иначе говоря, одно дело человеческое слово, и другое – Слово, ставшее челове-

ком. Ведь [слово] «плоть» означает человека, когда говорится: «И Слово стало плотью» (Ин., I, 14); а также: «и узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк., III, 6). Ибо [здесь слово «плоть»] не означает плоть без души или без ума, но [выражение] «всякая плоть» означает то же, что и [выражение] «всякий человек». Следовательно, творение в котором проявляется Святой Дух, принимается [Божеством] не так, как принимается плоть и образ человеческий от Девы Марии. Ведь Дух не сделал благими ни голубя, ни ветер, ни пламя. Он не связал их с Собой и со Своим Лицом в вечном единстве. [И неверным будет предположить, будто] природа Святого Духа изменчива и непостоянна так, что они [т.е. голубь, ветер, пламя] не возникли из твари, но Он Сам превращался из одного в другое, как вода в лед. Эти [явления] возникли так, как будто они должны были возникнуть в подходящее время; и природа, изменяясь и превращаясь по повелению Того, Кто неизменно пребывает в Себе Самом, служит Творцу, чтобы обозначить и проявить Его так, как Он должен был быть обозначен и проявлен по отношению к смертным. Поэтому хотя тот голубь и называется Духом, и хотя о том огне говорится, что «явились им разделяющиеся языки как бы огненные, и почили по одному на каждом из них», и что они «начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян., II, 2,3), чтобы показать, что Дух был проявлен посредством этого огня, как и голубя; мы, однако, не можем одинаково называть Святого Духа Богом и голубем или же Богом и огнем, как мы одинаково называем Сына и Богом, и человеком, и как мы называем Сына агнцем Божиим, что говорит не только Иоанн Креститель: «Вот Агнец Божий» (Ин., I, 29), но также и Иоанн Евангелист, говорящий об убийстве Агнца в Апокалипсисе. Ведь это пророческое видение было представлено не телесным очам посредством телесных образов, но в духе посредством духовных образов телесных вещей. Всякий же, кто видел того голубя и огонь, видел его своими [телесными] очами. Хотя по поводу огня можно еще рассуждать, был ли он виден [телесными] очами или же в духе, учитывая то, как это было сказано. Но ведь [в Писании] говорится не о том, что «они увидели разделяющиеся языки как бы огненные», но о том, что «явились им». А сказать «мне явилось» и «я увидел» обычно не является для нас одним и тем же. Так, в случае тех духовных видений телесных образов могут обычно использоваться оба выражения: и «мне явилось», и «я увидел». В тех же случаях, когда

очам представлено то, что выражено через телесный вид, обычно не говорят «мне явилось», но «я видел». Следовательно, в отношении того огня может быть поставлен вопрос: каким образом он был виден? Был ли он виден внутри духа, будучи как бы представленным внешне? Или же он действительно предстал внешним образом перед плотскими очами? Что же касается того голубя, о котором сказано, что он сошел в телесном виде, то никто никогда не сомневался, что он был виден [телесными] очами. И опять-таки, таким образом, как мы называем Сына камнем (ведь сказано же: «камень же был Христос» (I Кор., X, 4)), мы не можем называть Духа голубем или огнем. Ибо тот камень уже был сотворен, и по образу действия был назван именем Христа, Которого он обозначал, подобно тому камню, который Иаков положил под голову и помазал, дабы он обозначал Господа; или как Исаак был Христом, когда он, идя на заклание, нес дрова. К этим уже существующим [предметам] присоединялось определенное значение. Они не так, как тот голубь и огонь, вдруг стали существовать исключительно для того, чтобы быть знаками. Как мне кажется, [голубь и огонь] более походят на тот пламень, который явился Моисею из [тернового] куста, или на тот столп, который вел народ в пустыне; или гром и молнии, когда был дан Закон на горе. И действительно, телесный вид таких вещей возникал для того, чтобы что-либо обозначить и [затем] прейти.

Глава VII

12. Следовательно, Святой Дух также называется посланным вследствие этих телесных образов, которые возникали во времени для того, чтобы обозначить и проявить Его, как он должен быть явлен человеческим чувствам. Однако не говорится, что Он меньше Отца, как и Сын в образе раба, ибо этот образ раба укоренился в единстве [Его] Лица. Эти же телесные виды возникали на время для того, чтобы явить то, что должно, и [затем] прекращали свое существование. Но почему же тогда Отец не называется посланным вследствие тех телесных видов – огня в кусте и столпа облака или огня и молнии на горе; и если другие подобные вещи возникали тогда, когда Он говорил пред отцами, как это мы узнали из Писания; и если Он Сам проявляется человеческому взору посредством этих образов и видов тварного, телесно выраженных? Но если Сын проявляется через них, почему же Он считается посланным после того, как рождается от женщины, как

говорит апостол: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына своего (Единородного), Который родился от жены», ведь Он также был послан и до того, как Он явился отцам посредством этих изменчивых тварных образов? Или если нельзя правильно сказать о Сыне, что Он послан, если Он не стал плотью, почему же тогда говорится, то Дух Святой также посылаем, хотя Он никак не воплощался? И если посредством этих видимых [вещей], о которых упоминается в Законе и пророках, проявлял Себя не Отец или Сын, но Дух Святой, то почему же говорится, что Он посылается сейчас, когда Он посылался таким образом и прежде?

13. В трудности такого вопрошания, нам при помощи Господа, прежде всего, надлежит выяснить, являлся ли отцам посредством этих тварных образов Отец или Сын, или Святой Дух, или же иногда Отец, иногда Сын, а иногда Святой Дух, или же без какого-либо различия Лиц Бог единый и единственный, т.е. Сама Троица. Затем, какой бы ни был первый итог, [следовало бы выяснить], использовалось ли для этого только [телесное] творение, в котором Бог, насколько Он считал это нужным, открывался бы человеческому взору, или же ангелы, которые уже существовали, посылались так, чтобы говорить от Лица Божиего, принимая телесный вид от телесного творения для их служения, как это от каждого требовалось, или же в соответствии со способностью, дарованной им Творцом, изменяя и превращая свое тело (которому они не подвластны, но которое, будучи им подвластным, управляется ими) в такие сообразные и подходящие для их действий [телесные] виды, какие пожелают. Наконец, мы разберемся с тем, что постановили исследовать [а именно]: посылались ли Сын и Дух Святой и прежде и если посылались, то в чем разница между прежним посланием и тем, о котором мы читаем в Евангелии, или же ни один из них не посылался кроме того, когда Сын был рожден от Марии Девы, а Святой Дух был явлен в видимом образе голубя или огненных языков.

Глава VIII

14. Давайте оставим в стороне тех, кто слишком телесным образом мысли полагал, что природа Слова Божиего и Премудрость, Которая, пребывая в Самой Себе, все обновляет, и Которую мы называем Сыном Божиим, не только изменчива, но и видима. Ибо, грубые сердцем, они больше с наглостью, нежели с религиозностью, подходили к исследованию Божественных

предметов. Поскольку же душа является духовной субстанцией и поскольку она не сотворена ни кем иным, как Тем, Кем сотворено все и без Которого ничто не было сотворено, она невидима, хотя и изменчива. Именно так они и думали в отношении Самого Слова Божиего и Самой Премудрости Божией, посредством Которой сотворена душа. Но ведь Премудрость не только невидима, как и душа, но и неизменчива, каковой душа не является. Именно эта неизменчивость Ее и упоминается, когда говорится, что она «пребывая в Самой Себе, все обновляет» (Прем., VII, 27). Эти [люди], однако, как бы пытаясь укрепить шаткость своего заблуждения, приводят слова апостола Павла и принимают то, что сказано о едином и единственном Боге, под Которым понимается Сама Троица, только в отношении Отца, но не Сына и Святого Духа также: «Царю же веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу честь и слава во веки веков» (I Тим., I, 17) и «блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, единый, имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (I Тим., VI, 15-16). Я полагаю, что мы уже вполне рассудили, как должны пониматься эти слова.

Глава IX

15. Однако те, кто желает применять эти тексты только по отношению к Отцу, а не к Сыну и Святому Духу также, утверждают, что Сын стал видимым не через принятие плоти от Девы, но был таковым прежде того через Самого Себя. Ибо, говорят они, Он Сам являлся пред очами отцов. И если ты им скажешь: «Каким бы образом ни был Сын Божий видим Сам по Себе, таким же образом Он Сам по Себе смертен; так что если вы только к Отцу желаете относить слова: «Единый, имеющий бессмертие»; и если Сын смертен по причине принятой на Себя плоти, то допустите, что по той же причине Он и смертен», они ответят, что Он смертен не по той же причине [принятой на Себя плоти], но [по той, что] поскольку Он и раньше был видимым, постольку и раньше был смертным. Но если они считают Сына смертным по причине [воспринятой] плоти, то тогда Отец без Сына не есть единственный, кто имеет бессмертие, так как Слово Его, Которым все сотворено, также имеет бессмертие. Следовательно, не потому утратил Сын Божий бессмертие, что воспринял смертную плоть, ведь даже с душой человеческой не может произойти того, чтобы

она умерла вместе с телом, о чем говорит Сам Господь: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Матф., X, 28). Или, быть может, и Святой Дух воспринял плоть? В отношении этого [вопроса] они, несомненно, придут в замешательство. Ведь даже если Сын смертен по причине [воспринятой] плоти, то как же они могут говорить, что только один Отец без Сына и Святого Духа имеет бессмертие, тогда как Дух Святой не воспринимал на Себя плоть? Значит, если Дух Святой не имеет бессмертия, то и Сын является смертным не по причине [воспринятой] плоти. Если же Дух Святой имеет бессмертие, то не только об Отце сказано: «Единый, имеющий бессмертие». Поэтому [чтобы выпутаться из своего замешательства] они считают, что могут доказать, что Сын был смертен еще до Своего воплощения, исходя из того, что сама изменчивость не напрасно называется смертностью, в соответствии с чем и душа считается смертной, но не потому что она изменяется или превращается в тело или какую-либо другую сущность, а потому что все, что ни есть сейчас в самой ее сущности иначе, чем это было, оказывается смертным, поскольку перестало быть тем, чем было. Так как, говорят они, прежде, чем Сын Божий был рожден от Девы Марии, Он Сам явился отцам нашим и не в одном и том же виде, но во многих, [сначала] так, [затем] иначе, то Он Сам по Себе видим, ибо, еще не восприняв плоть, Его сущность была видимой смертным очам, и Он Сам по Себе смертен, поскольку изменчив. Также и Дух Святой, Который являлся то как голубь, то как огонь. Поэтому, говорят они, не Троице, но единственно и исключительно Отцу подходит то, что сказано: «Невидимому, единому премудрому Богу честь и слава» (I Тим., I, 17); и «Единый, имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (I Тим., VI, 16).

16. Не обращая внимания на тех, кто не может познать даже невидимую сущность души, т.е. тех, кто тем более далек от познания того, что сущность единого и единственного Бога, т.е. Отца, Сына и Святого Духа, остается не только невидимой, но и неизменчивой, посредством чего она пребывает в истинном и подлинном бессмертии; да будем мы, никогда не считавшие, что Бог (Отец ли, Сын ли, Святой ли Дух) являлся телесным очам иначе, нежели посредством телесного творения, подвластного Его мощи; [да будем мы, пребывая] в правоверном спокойствии и с умиротворяющим усердием готовыми к тому, чтобы нас испра-

вили, если нас по-братски и уместно упрекнут, а также готовыми к нападкам недруга, когда он говорит верное; [да будем мы] стараться разузнать, являлся ли Бог нашим отцам прежде явления Христа во плоти нераздельно или же в каком-либо Лице Троицы, или же раздельно как бы по очереди.

Глава X

17. Прежде всего, в книге Бытия сказано, что Бог говорил с человеком, которого создал из праха земного. Но если мы будем трактовать эти слова, исключив образное значение и держась буквы, то получится, что Бог говорил с человеком в человеческом виде. Это, впрочем, не выражено в книге четко, однако в избранных местах это звучит именно так, в особенности там, где сказано, что Адам, услышав голос Господа, ходящего в раю во время прохлады дня, скрылся между деревьями рая, и когда Бог сказал ему: «Адам, где ты?» (Быт., III, 8-9), – он ответил: «Голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся» (Быт., III, 10). Ибо я не вижу, как буквально может пониматься прогулка и беседа Господа, как не в человеческом виде. Нельзя также сказать, что только голос был сотворенным, когда, как сказано, прохаживался Бог; и нельзя сказать, что Тот, Кто был ходящим в раю, не был видимым, ведь Адам также говорит, что он скрылся от Него. Но Кто же Он тогда был? Отец или Сын, или Дух Святой? Или же с человеком говорил Бог вообще как Сама нераздельная Троица в образе человека? Впрочем, взятое в целом Писание нигде не внушает мысль о переходе от одного Лица к другому. Однако похоже, что Он обращается к первому человеку, когда говорит: «Да будет свет» и «Да будет твердь» (Быт., I, 3, 6); и так далее по всем этим дням. Обычно мы воспринимаем Его как Бога Отца, говорящего, чтобы возникло все, что Он пожелал сотворить. Ибо все Он сотворил Словом Своим, Которое в соответствии с истинным правилом веры мы знаем как Его единственного Сына. Следовательно, если это Бог Отец говорил с первым человеком и если это Он Сам ходил в раю во время прохлады дня, и это от Него скрылся грешник между деревьями, то почему же нам также не считать, что это Он явился Аврааму и Моисею, и тем, кому Он желал и как Он желал посредством подвластного Ему изменчивого и видимого творения, в то время как Он Сам пребывал в Самом Себе и в Своей сущности, по которой Он неизменен и невидим? Но ведь могло быть и так, что Писание исподволь пе-

реходило от Лица к Лицу, и в то время как в Нем говорилось, что Отец сказал: «Да будет свет», а также обо всем остальном, что упоминается как сотворенное Им посредством Слова, Оно уже указывало на Сына как на говорившего с первым человеком, хотя не развертывало это открытым образом, но лишь внушало мысль об этом тем, кто способен понять это.

18. Тот, кто имеет силы, с помощью которых он может умственным взором проникнуть в эту тайну так, чтобы ему легко открылось, способен ли Сам Отец посредством видимого творения явиться человеческим очам, или же Он не способен сделать это без Сына и Святого Духа, да продвинется далее в рассмотрении этой [тайны], если сможет, а также в ее выражении и толковании в словах. Однако [рассматриваемый] предмет, насколько о нем свидетельствует Писание, в котором сказано, что Бог говорил с человеком, является, по-моему, сокровенным, ибо с очевидностью не ясно, имел ли обыкновение Адам лицезреть Бога телесными очами, в особенности потому, что остается нерешенным вопрос, что за глаза были те, что у них открылись, когда они вкусили запретный плод, ибо прежде, чем они вкусили, те глаза были закрыты. Если даже Писание и внушает мысль о том, что рай представлял собой нечто телесное, я все же не буду опрометчиво утверждать, что Бог никак не мог там прогуливаться иначе, нежели как в каком-то телесном образе. Ведь могут сказать, что сотворен был только голос, который слышал человек, образа же никакого он не видел. И хотя сказано, что Адам скрылся от лица Божиего, из этого еще не следует, что он обычно видел Его лицо. Ибо что если он сам не мог видеть, но боялся, что его самого увидит Тот, Чей голос он слышал и Чье присутствие он ощущал, когда Тот прогуливался? Так ведь и Каин сказал Богу: «И от лица Твоего я скроюсь» (Быт., IV, 14), но из-за этого мы не вынуждены признавать, что он имел обыкновение лицезреть Бога в каком-либо видимом образе телесными очами, хотя он слышал голос Того, Кто спрашивал и беседовал с ним о его преступлении. Какого именно рода речь звучала в человеческих ушах, когда Бог обращался к первому человеку, установить трудно, да мы и не брались за это. Но если были созданы только голос и звуки для того, чтобы донести некоторое чувственное присутствие Бога тем первым людям, я не знаю, почему бы мне не мыслить в них Лицо Бога Отца, так как Его Лицо открывается и в том голосе. когда Иисус, сияя, явился пред тремя учениками на горе, и когда голубь

снисшел на Него при Его крещении, и когда Он воззвал к Отцу о прославлении и получил ответ: «И прославил, и еще прославлю» (Ин., XII, 28). [И так это] не потому, что голос мог быть создан без содействия Сына и Святого Духа (ибо Троица действует нераздельно), но потому, что *этот голос был создан для того, чтобы* проявить Лицо одного Отца так же, как [вся] Троица произвела человеческий образ от Марии Девы, но это Лицо лишь одного Сына, так как невидимая Троица произвела видимое Лицо одного Сына. И ничто не запрещает нам рассматривать тот голос, обращенный к Адаму, не только как голос Троицы, но также и как проявление Лица той Троицы. Ибо мы должны воспринимать как относящееся только к Отцу то, что сказано: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф., III, 17). Ибо нельзя полагать и понимать Иисуса ни как Сына Святого Духа, ни как Своего собственного Сына. И когда прозвучал голос: «И прославил, и еще прославлю», мы признаем, что он принадлежал только Лицу Отца, ибо он был ответом на тот призыв Господа, в котором Он сказал: «Отче, прославь имя Твое» (Ин., XII, 28); и этот призыв [Господа] мог быть направлен только к Отцу, но не к Святому Духу также, которому Он Сыном не является. В отношении же того, где говорится: «И воззвал Господь Бог к Адаму», ничего нельзя сказать против того, чтобы мы здесь мыслили Саму Троицу.

19. Нечто подобное [имеет место быть], когда мы читаем: «И сказал Господь Аврааму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома твоего» (Быт., XII, 1). [Здесь также] не ясно, то ли только голос дошел до ушей Авраама, то ли нечто было явлено его глазам. Немного позднее сказано более ясно: «И явился Господь Аврааму и сказал ему: потомству твоему отдам Я землю сию» (Быт., XII, 7). Однако и здесь нельзя определить, в каком виде явился ему Господь: то *ли* это *был* Отец, то *ли Сын*, то ли Дух Святой. Разве что [остается иным] полагать, что к Аврааму явился Сын, ибо не сказано, что «явился Бог Аврааму», но что «явился Господь». Ведь похоже, что Сына как бы пристало звать Господом, как это делает, например, апостол: «Ибо, хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, – но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (I Кор., VIII, 5-6). Но ведь во многих местах [Писания] обнаруживается, что и Бог Отец также называется Господом, как, например: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Те-

бя» (Пс., II, 7), а также: «Сказал Господь Господу моему: сиди одесную Меня» (Пс., CIX, I); и также обнаруживается, что даже Дух Святой называется Господом, когда, например, апостол говорит: «Господь есть Дух», и, дабы кто-нибудь не подумал, что этим обозначается Сын, и что Он называется Духом по причине Своей бестелесной сущности, сразу же добавляет: «а где Дух Господен, там свобода» (II Кор., III, 17). Ведь никто не сомневался, что Дух Господен – это Дух Святой. Поэтому здесь с очевидностью не ясно, являлось ли Аврааму какое-либо Лицо Троицы или же являлся Сам Бог Троица, о Котором говорится как о едином Боге: «Господа Бога твоего бойся и Ему одному служи» (Втор., VI, 13). Также и под дубом Мамврийским он видел трех мужей, которых пригласил, оказал гостеприимство и прислуживал им, пока они вкушали. Однако Писание начинает повествование об этом, говоря не о том, что «явились ему три мужа», но о том, что «явился ему Господь» (Быт., XVIII, 1). Далее же, надлежащим образом показав, как явился Бог, Писание присоединило повествование о трех мужах, которых Авраам пригласил, обратившись во множественном числе, чтобы оказать им свое гостеприимство, но с которыми после говорит в единственном числе как с одним; и сын ему от Сары обещается как от одного, которого Писание называет Господом как и в начале повествования: «И явился Господь Аврааму». Затем он приглашает их, омывает им ноги и провожает их, как будто они люди. Но говорит он как с Господом Богом и тогда, когда ему обещается Сын, и тогда, когда ему говорится о приближающейся гибели Содома.

Глава XI

20. Это место Святого Писания требует более внимательного рассмотрения. Ведь если бы явился лишь один муж, что бы еще воскликнули те, которые утверждают, что Сын по своей видимой сущности был и прежде своего рождения от Девы, как не то, что это был Он Сам? Ибо, скажут они, это об Отце говорится: «Невидимому, единому премудрому Богу». Правда, я мог бы продолжить интересоваться, каким же образом еще до своего воплощения Он открылся как человек, ведь ему омывали ноги, и Он вкушал человеческую пищу. И как же могло так стать, что Он, все еще «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп., II, 6)? Неужели Он уже «уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобно человекам и по виду

став как человек» (Флп., II, 7), хотя мы знаем, что это произошло тогда, когда Он родился от Девы? Но как же тогда Он явился Аврааму прежде, чем это произошло? Или тот образ [в явлении] не был настоящим? Я бы мог продолжать интересоваться этим, если бы Аврааму явился один муж, и если бы считалось, что этот же самый муж и есть Сын Божий. Но так как явилось трое, и не сказано, чтобы кто-нибудь из них был больше другого по образу ли. по власти ли, по возрасту ли, почему бы нам в этом не видеть посредством зрительно воспринятых тварных образов одну и ту же сущность и равенство Троицы в трех Лицах?

21. Ибо, чтобы кто-нибудь не подумал, будто один из трех больший, и что Его-то и следует мыслить Господом Сыном Божиим, а двух других Его ангелами (ведь всего явилось трое, а Авраам говорил с одним как с Господом), Святое Писание, высказывая противоположное, предупредило подобные будущие рассуждения и мнения, когда немного позднее говорится, что к Лоту пришли двое ангелов, к одному из которых, этот праведный человек, заслуживший освобождения от содомского пожара, обратился как к Господу. Далее же Писание говорит: «И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом; Авраам же возвратился в свое место» (Быт., XVIII, 33).

Глава XII

«И пришли те два ангела в Содом вечером» (Быт., XIX, 1). И здесь то, что я начал излагать, должно быть рассмотрено с еще большим вниманием. Несомненно, что Авраам, обращаясь к тем трем, говорил с ними как с одним, которого он назвал Господом. Быть может, скажет кто-нибудь, он признал в одном из них Господа, а в двух других Его ангелов. Но что же тогда будет означать то, о чем далее говорит Писание: «И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом; Авраам же возвратился в свое место» и «пришли те два ангела в Содом вечером»? Быть может, тот один, который был признан в трех как Господь, удалился для того, чтобы послать двух ангелов, которые были с ним, уничтожить Содом? Давайте же посмотрим, что из этого следует. «И пришли те два ангела в Содом вечером, когда Лот сидел у ворот Содома. Лот увидел и встал, чтобы встретить их, и поклонился лицом до земли и сказал: государи мои, зайдите в дом раба вашего» (Быт., XIX, 1-2). Здесь вполне ясно и то, что было два ангела, и то, что по отношению к ним выказывалось гостеприимство во множест-

венном числе, и то, что Лот с почтением назвал их господами, так как, возможно, он принял их за людей.

22. Но опять-таки [возникает новая неясность]. Ведь если бы Лот не признал в них двух ангелов Божиих, он бы им не поклонился лицом до земли. [С другой стороны], почему он тогда выказал гостеприимство и предложил угощение тем, кто как бы лишен человеческой природы? Однако что бы здесь ни скрывалось, да будем [с тщанием] исследовать то, за что мы взялись. Являются двое; оба называются ангелами; их приглашают во множественном числе; и Лот разговаривает с ними во множественном числе до ухода из Содома. И далее в Писании говорится: «Когда же вывели их вон, *то один из них* сказал: спасай душу свою; не оглядывайся назад и нигде не оглядывайся назад и нигде не останавливайся в окрестности сей; спасайся на гору, чтобы тебе не погибнуть. Но Лот сказал им: нет, Владыко! Вот, раб Твой обрел благоволение пред очами Твоими» и т.д. (Быт., XIX, 17-19). Но что же тогда значат слова: «Но Лот сказал им: нет, Владыко!», если Тот, Кто был Господом, уже удалился, чтобы послать двух ангелов? Почему же тогда сказано «нет, Владыко!», а не «нет, Владыки!». Или же если он желал обратиться к одному из них, почему тогда Писание говорит: «Но Лот сказал *им*: нет, Владыко! Вот, раб Твой обрел благоволение пред очами Твоими»? Или же мы должны понимать два лица во множественном числе, а когда к тем же двум обращаются как к одному, [мы должны понимать их] как единого Господа Бога одной сущности? Так как же нам понимать эти два Лица? Как Отца и Сына или как Отца и Святого Духа, или же как Сына и Святого Духа? Последнее, пожалуй, наиболее подходяще. Ибо они говорят о себе как о посланных, [т.е. так], как мы говорим о Сыне и Святом Духе. О том же, что Отец послан, в Писании нигде не говорится.

Глава XIII

23. Когда Моисей был послан, чтобы вывести народ Израиля из Египта, Писание так говорит о явлении ему Бога: «Моисей пас овец у Иофора, тестя своего, священника Мадиамского. Однажды провел он стадо далеко в пустыню и пришел к горе Божией, Хориву. И явился ему ангел Господен в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает. Моисей сказал: пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает. Господь увидел, что он идет

смотреть, и воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Я Бог Отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх., III, 1-6). Итак, здесь тот, [кто явился], сначала назван ангелом Господним, а затем Богом. Так не был ли ангел Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова? Но тогда Его нужно считать Самим Спасителем, о котором апостол говорит: «Их и отцы, и от них Христос во плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки» (Рим., IX, 5). Следовательно, вполне разумно считать, что Тот, кто есть «сущий над всем Бог, благословенный во веки», является Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова. Но почему он сначала назван ангелом Господним, когда явился «в пламени огня из среды тернового куста»? Не потому ли, что это был один из многих ангелов, который по [Божественному] устроению выражал собой Лицо Господа своего? Или же потому, что это было нечто тварное, что было воспринято Им, чтобы явиться для него в зримом образе, и чтобы произносимые слова были слышимы, чем бы, как требовалось, обозначилось [незримое] присутствие Господа для телесных человеческих чувств посредством подвластного Ему творения? Но если это был один из ангелов, кто бы мог с легкостью подтвердить, было ли на него возложено возвестить о Лице Сына или же Святого Духа, или же Бога Отца, или же о Самой единой Троице, Которая есть единый и единственный Бог, отчего Он и говорит: «Я Бог Отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова»? Ведь мы не можем сказать, что Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова является Сын Божий, а Бог Отец не является. Но ведь точно также никто не осмелится отрицать, что Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова является Дух Святой или Сама Троица, которую мы считаем единым Богом. Ибо тот, кто не есть Бог, не является Богом отцов. Далее, если не только Отец является Богом, как признают все, и даже еретики, но также и Сын, Которого, хотят они того или нет, вынуждены таковым признавать, поскольку [о Нем] апостолом сказано: «сущий над всем Бог, благословенный во веки»; также и Святой Дух, ибо [о Нем] апостол говорит: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога», «Посему прославляйте Бога и в телах ваших» (I Кор., VI, 19, 20); и эти трое суть один Бог, как исповедует кафолическое благомыслие; то остается не достаточно ясным, которое из Лиц Троицы выражал ангел (если он был один из остальных), и выражал ли он какое-то [отдельное] Лицо, а не Саму Троицу. Но если

в данном деле было воспринято творение, чтобы его посредством быть видимым для человеческих глаз и быть слышимым для человеческих ушей, и называться и ангелом Господнем, и Господом, и Богом, то тогда здесь Бог не может пониматься как Отец, но только как Сын или Дух Святой, хотя я не могу припомнить, чтобы Святой Дух назывался ангелом где-то еще. Впрочем, он мог бы так называться по своему действию, ведь о нем говорится. «И будущее возвестит вам» (Ин., XVI, 13); а слово «ангел» переводится с греческого на латынь как «вестник» (*nuntius*). Но также с совершенной ясностью мы читаем у пророка о Господе Иисусе Христе, что Он будет назван *Ангелом Великого Совета*»[10] (Ис., IX, 6). Значит, и Святой Дух, и Сын Божий являются Богом и Господом ангелов.

Глава XIV

24. И подобное же сказано о выходе из Египта сынов Израилевых: «Господь же шел пред ними в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном», и «не отлучался столп облачный днем и столп огненный ночью от лица (всего) народа» (Исх., XIII, 21, 22). Так же и здесь кто бы стал сомневаться, что Бог явился смертным очам посредством все того же подвластного Ему телесного творения, а не своею сущностью? Однако подобным же образом не ясно, был ли то Отец или Сын, или Святой Дух, или Сама Троица единый Бог. И также остается неопределенным то, где сказано: «Слава Господня явилась в облаке. И сказал Господь Моисею, говоря: Я услышал ропот сынов Израилевых» и т.д. (Исх., XVI, 10-12).

Глава XV

25. А вот что говорится об облаках, громах, молниях, трубном звуке и дыме на горе Синай: «Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым. как дым из печи, *и весь народ сильно ужаснулся*[11]. И звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом» (Исх., XIX, 18-19). И немного после того, как был дан Закон в десяти заповедях, соответственно следует: «Весь народ видел громы и пламя, и звук трубный и гору дымящуюся»; и чуть позднее: «И стоял весь народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог. И сказал народ Моисею...» и т.д. (Исх., XX, 18, 21-22). Что же мне сказать по этому поводу, кроме того, что никто

не может быть столь неразумным, чтобы верить, что дым, огонь, облака и туман, и что бы то ни было подобного рода является сущностью Святого Духа или Слова и Премудрости Божией, которая есть Христос? Что же касается Бога Отца, то даже ариане никогда не осмеивались думать подобным образом. Следовательно, все это было создано посредством творения, служащего Творцу, и было представлено сообразно [Божественному] устроению человеческим чувствам. Все же поскольку сказано, что Моисей взошел в облако, в котором был Бог, [постольку некоторые] плотским образом считают, что в то время, как народ видел облако, Моисей внутри облака видел своими плотскими глазами Сына Божия, Которого обезумевшие еретики желают видеть в Его сущности. Так как же мог видеть Его Моисей своими плотскими глазами, если плотскими глазами нельзя видеть не то что Премудрость Божию, которая есть Христос, но и [душу] какого угодно мудреца и даже [просто] какого-нибудь человека?! Или поскольку сказано о старейшинах Израилевых, что они «видели место стояния Бога Израилева; и под ногами Его нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное» (Исх., XXIV, 10), постольку нам следует верить, что в неком земном пространстве находились посредством своей сущности Слово и Премудрость Божия, Которая «быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу» (Прем., VIII, 1), и что Слово Божие, через Которого все начало быть, является таким образом изменчивым, что Оно то сокращается, то простирается?! Да очистит Господь сердца своих правоверных от таких мыслей! Но все эти видимые и чувственные вещи, как мы часто отмечали, представлены посредством подвластного [Господу] творения для того, чтобы обозначить невидимого и умопостигаемого Бога, не только Отца, но и Сына, и Святого Духа, «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим., XI, 36), хотя «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим., I, 20).

26. Однако что касается того, что мы здесь предприняли, то я все же не пойму, каким образом становится ясно посредством того, что было столь устрашающе явлено чувствам смертных, говорил ли на горе Синай Бог Троица или же по раздельности Отец, или Сын, или Святой Дух. Но если будет позволено без поспешного утверждения скромно и осторожно предположить, не возможно ли [в этом случае] мыслить одно Лицо из [всей] Троицы, то почему бы нам не считать, что разговор скорее идет о Святом

Духе, поскольку о самом Законе, который был дан там, сказано, что он был написан на каменных скрижалях перстом Божиим, каковым именем, как мы знаем, обозначается Святой Дух в Евангелии (*Лк.*, XI, 20). И отсчитываются пятьдесят дней от заклания агнца и празднования Исхода (*paschae*) до того дня, когда все это начало происходить на горе Синай, точно так же, как отсчитываются пятьдесят дней после страстей Господних от Его воскресения, и тогда приходит Святой Дух, обещанный Сыном Божиим. В «Деяниях Апостолов» мы читаем, что Он явился им посредством разделяющихся огненных языков и почил по одному на каждом из них (Деян., II, 3). Это вполне согласуется с «Исходом», где сказано: «Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне» (Исх., XIX, 18); а немного позднее также говорится: «Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поедающий» (Исх., XXIV, 16). Или если все это произошло так, что ни Отец, ни Сын не могли быть там представлены без Святого Духа, Который должен был написать Закон, то мы, конечно же, знаем, что Бог явился там не в Своей сущности, которая пребывает невидимой и неизменчивой, а посредством тварного вида. Однако нам не известно, насколько это доходит до моего разумения, какое именно из Лиц Троицы, [отличенное] особым знаком, [тогда явилось].

Глава XVI

27. Есть также еще одна трудность, которая заботит иных, ибо сказано: «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим». Немного же позднее Моисей говорит: «Итак, если я приобрел благоволение в очах Твоих, то молю: *яви мне Самого Себя*[12], дабы я познал Тебя, чтобы приобресть благоволение в очах Твоих, и чтобы я знал, что эти люди Твой народ»; и еще немного позднее: «Моисей сказал: покажи мне славу Твою» (Исх., XXXIII, 11, 13, 18). Так что же, во всем, что было совершено [о чем сказано] выше, Бог мыслился видимым в своей сущности, отчего Сына Божиего эти жалкие [люди] считали видимым не через творение, но в Самом Себе, и что когда Моисей взошел в облако, людским глазам был явлен лишь темный мрак, а он внутри, якобы созерцая Лицо Бога, слышал Его слова? Ведь именно так и сказано, что «говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим», и, вот, то же самое Моисей говорит: «Если я приобрел благоволение в очах Твоих,

яви мне Самого Себя». Он, конечно же, знал, что видел Его телесным образом, и хотел Его доподлинно увидеть духовным образом. А та речь [Господня], произнесенная в словах, была обращена так, как будто это была речь друга, говорящего с другом. Однако кто же видит Бога Отца телесными очами? И то, что в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог, через Которого все начало быть, кто видит телесными очами? И кто видит телесными очами Духа Премудрости? Но что же может означать «яви мне Самого Себя, дабы я познал Тебя», как не «яви мне Свою сущность»? Если бы Моисей не сказал этого, нам надлежало бы как-то стерпеть тех глупцов, которые полагают, что сущность Бога сделалась видимой его глазам посредством тех [явлений], о которых говорилось выше. Но поскольку очевиднейшим образом показывается, что его желание не было удовлетворено, кто дерзнет сказать, что посредством подобных образов, которые были зримо явлены также и ему, глазам смертного [человека] явилась не природа, служащая Богу, но То, что есть Сам Бог?

28. Сюда же [следует добавить] и то, что после этого Господь говорит Моисею: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых. И сказал Господь: вот место у Меня: стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь *задняя* Моя, а лице Мое не будет видимо тебе» (Исх., XXXIII, 20-23).

Глава XVII

Не без причины обычно предполагают, говоря о Личности Господа нашего Иисуса Христа, что Его «задняя» есть Его плоть, в каковой Он был рожден от Девы, умер и воскрес. Слово «задняя» употреблено или по причине того, что смерть есть нечто последнее вообще, или по причине того, что Его воплощение произошло почти в конце веков, т.е. в позднейший период. Слово же «лицо» [употреблено потому, что] или означает тот образ Божий, будучи которым Он не почитал хищением быть равным Богу Отцу и который не возможно увидеть и остаться живым, или потому, что после этой жизни, в которой мы далеки от Господа и где «тленное тело отягощает душу» (Прем., IX, 15), мы увидим все «лицом к лицу», как говорит апостол. Ибо об этой жизни говорится в псалмах: «Подлинно, совершенная суета – всякий человек

живущий»; а также: «Потому что не оправдается перед Тобой ни один из живущих» (Пс., XXXVIII, 6; CXLII, 2). И опять-таки в этой жизни согласно Иоанну «еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (I Ин., III, 2). [Иначе говоря] он хотел сказать, [что все это будет] после этой жизни, когда мы уже отплатим долг смерти и получим обещанное воскресение. Или даже сейчас в зависимости от того, насколько духовно мы понимаем Премудрость Божию, Которою все создано, настолько мы умираем для плотских страстей так, что, считая этот мир мертвым для нас, мы сами также умираем для него и говорим вслед за апостолом: «Для меня мир распят, и я для мира» (Гал., VI, 14). И об этой смерти он также говорит: «Итак, если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь [его] постановлений?» (Колос., II, 20). Следовательно, не без причины [сказано, что] ни один не может увидеть [Его] лицо, т.е. само проявление Премудрости Божией, и выжить. Ибо это есть тот самый вид, по созерцанию которого воздыхает всякий, кто страстно стремится любить Бога от всего сердца, от всей души и всем своим умом; к созерцанию которого тот, кто любит своего ближнего как самого себя, подвизает и его, насколько может; и этими двумя заповедями [любви к Богу и любви к ближнему] держатся Закон и пророки. И сам Моисей тому пример. Так, когда он, пламенея от любви к Богу, сказал: «Итак, если я приобрел благоволение в очах Твоих, то молю: яви мне Самого Себя, дабы я познал Тебя, чтобы приобресть благоволение в очах Твоих»; и далее по причине любви к ближнему он добавляет и говорит: «Чтобы я знал, что эти люди Твой народ». Следовательно, это есть то видение, которое преисполняет всякую разумную душу желанием его [созерцать], тем более страстным, чем чище душа, а душа тем чище, чем выше она поднимается к духовному, а она тем выше поднимается к духовному, чем больше она умирает для плотского. Но пока мы далеки от Господа и «ходим верою, а не видением» (II Кор., V, 7), мы должны созерцать «задняя» Христа, т.е. Его плоть, посредством той самой веры, т.е. стоя на крепком основании веры, которую означает камень (о чем Он сказал, что создаст на нем свою Церковь), и устремляя свой взор на Него из такой безопасной смотровой башни, как вселенская Церковь. И мы тем сильнее любим Лицо Христа, которое стремимся видеть, чем больше мы распознаем в

том, что называется «задняя» Его, насколько изначально Христос любил нас.

29. Но вера в Его воскресение спасает и оправдывает нас, [пребывающих] во плоти. «Ибо, – говорит апостол, – если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Христа, и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим., X, 9); а также он говорит [о Христе, что Он есть Тот], «Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим., IV, 25). Наградой же за веру нашу является воскресение тела Господа нашего. Ведь даже враги наши верят, что Он умер на страстном кресте, хотя они не верят, что Он воскрес. Мы же, непоколебимо веря в это, твердо на этом стоим, как на камне. И мы с определенной надеждой ожидаем усыновления и искупления тел наших. Ведь мы надеемся на то, что, будучи членами [тела] Христова, мы, по рассуждению здравой веры, совершенны в Нем как главе нашей. Поэтому Он не хотел, чтобы увидели Его «задняя», за исключением того мгновения, когда проходила слава Его, дабы уверовали в Его воскресение. Ибо еврейское слово «пасха» означает по-нашему «проходить» [или «переходить»]. Поэтому-то и евангелист Иоанн говорит: «Пред праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу...» (Ин., XIII, 1).

30. Тот же, кто верит в воскресение, но верит, пребывая не во вселенской Церкви, а в схизме или ереси, видит «задняя» Господа не с того «места, которое у Него». Ибо что же означает сказанное Господом: «Вот место у меня; стань на этой скале»? Какое же земное место «у Господа»? Быть «у Господа», конечно же, означает прикасаться к Нему духовно. Ибо какое место не есть «у Господа», Который «быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу», и о Котором пророк говорит, что небо – Его престол, а земля – подножие ног Его. И [как сообщает тот же пророк далее], Господь говорит: «Где же вы построите дом для Меня, и где место покоя Моего? Ибо все это соделала рука Моя» (Ис., LXVI, 1-2). Очевидно же, что под местом, которое «у Господа», понимается вселенская Церковь, в которой [человек] стоит как на камне, и где верящий в воскресение Господне безопасно созерцает «Пасху» Господню, т.е. прохождение Господа, и «задняя» Его, т.е. Его плоть. Господь говорит: «Стань на этой скале, когда будет проходит слава Моя». И действительно, сразу же после того, как прошла слава Господня, в которой

Он, поднимаясь, вознесся к Отцу, мы укрепились на камне (*petram*). И сам Петр укрепился так, что уверенно проповедовал Того, Кого прежде, чем он укрепился, трижды предал от страха. С другой стороны, будучи поставленным предопределением на смотровую башню из камня, он был все еще прикрываем рукою Господа, дабы Петр Его не увидел. Ибо он должен был увидеть «задняя» Его, а Господь еще не прошел от смерти к жизни, т.е. Он еще не был прославлен Своим Воскресением.

31. Что же касается того текста из книги «Исхода» «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею», то многие израильтяне, олицетворением которых тогда был Моисей, уверовали в Господа после Его воскресения, как будто Господь убрал Свою руку с их глаз и они увидели «задняя» Его. И поэтому евангелист вспоминает пророчество Исайи: «Огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули» (Мф., XIII, 15). Допустимо предположить, что к ним также относится и то, что сказано в псалме: «Ибо день и ночь тяготела надо мною рука Твоя» (Пс., XXXI, 4). «День», возможно, означает явные чудеса, которые Он совершал, но так и не был ими узнан; «ночь» – Его смертные страсти, в течение которых они с большей уверенностью стали полагать, что Он был умерщвлен и уничтожен как обыкновенный человек. Но когда «прошла» Его слава, они увидели Его «задняя». И так как апостол Петр сообщил им о том, что Христос должен пострадать и воскреснуть, они ощутили горечь раскаяния от того, что это может произойти среди крещеных, о чем говорится в начале того же псалма: «Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты!» (Пс., XXXI, 1). Поэтому-то и было сказано: «Тяготела надо мною рука Твоя». Здесь как бы имеется в виду, что когда слава Господня прошла, Он убрал Свою руку, и они увидели «задняя» Его. За тем же следует голос скорбящего и исповедующего, который получает отпущение грехов благодаря вере в воскресение Господне: «Свежесть моя исчезла, как в летнюю засуху. Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: «исповедаю Господу преступления мои, и Ты снял с меня вину греха моего»» (Пс., XXXI, 4-5). Но нам не следует столь обволакиваться облаком плоти, чтобы считать, что лицо Господа невидимо тогда, как Его «задняя» можно видеть, ибо в образе раба зримо явлены и одно, и другое. Да не помыслим мы чего-либо подобного в образе Божием; да не помыслим мы так, будто Слово

Божие или Премудрость Божия с одной стороны имеет лицо, а с другой – спину, подобно телу человеческому, или что они вообще изменяемы какими-либо явлениями или движениями в пространстве или времени.

32. Вот почему, если в тех словах, которые произносились в книге «Исхода», и во всех тех телесных проявлениях обнаруживался Иисус Христос или если в одних случаях обнаруживался Христос, как убеждает нас в этом рассмотрение данного текста, а в других – Святой Дух, как это указывается в том, о чем мы говорили выше, то все же из этого не следует, что Бог Отец никогда не являлся отцам в каком-либо подобном образе. Ибо в те времена видели много подобных явлений, не имеющих, впрочем, явного названия или обозначения, по которому можно было бы сказать, относятся ли они к Отцу или Сыну, или Святому Духу. Однако с учетом иных признаков, имеющих вполне определенное значение, было бы слишком поспешным заключать, что Бог Отец никогда не являлся отцам или пророкам посредством каких-либо видимых образов. Подобный взгляд [на этот вопрос] был порожден теми, кто не мог понять в отношении единства Троицы следующее: «Царю же веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу» и «Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (I Тим., I, 17; VI, 16). Эти тексты понимаются здравой верой как относящиеся к самой вышней сущности, в высшей степени Божественной и неизменчивой, в Которой и Отец, и Сын, и Святой Дух – единый и единственный Бог. Те же видения, созданные посредством изменчивой твари, подчиненной неизменяемому Богу, являли Бога не так, как Он есть (*proprie sicuti est*), а лишь так, как следовало в данных обстоятельствах (*pro rerum causis et temporibus*).

Глава XVIII

33. Я действительно не знаю, каким образом те люди понимают явление Даниилу Ветхого днями, от Которого, как считается, Сын Человеческий, соблаговоливший быть ради нас, получил [в наследование] царство, от Того, Который говорит Ему в псалме: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе» (Пс., II, 7-8); от Того, Который «все положил под ноги Его» (Пс., VIII, 7). Следовательно, если Даниилу являлись в телесном образе Отец, дающий царство, и Сын, его наследующий, как могут те люди считать, что пророкам никогда

не было видения Отца, и что поэтому о Нем следует думать как о единственно невидимом, как о Том, Которого никто из человеков не видел и видеть не может? Ибо вот что нам рассказал Даниил: «Видел я наконец, – говорит он, – что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями; одеяние на нем было, как снег, и волосы главы его – как чистая волна; престол Его – как пламя огня, колеса Его – пылающий огонь. Огненная река выходила и проходила пред Ним; тысячи тысяч служили Ему и тьмы там предстояли пред Ним; судьи сели и раскрыли книги». Чуть далее он продолжает: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему. Владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан., VII, 9-10, 13-14). Итак, вот Отец дающий и Сын наследующий непреходящее царство, и Их обоих в зримом образе видел пророк. Следовательно, вполне справедливо полагать, что Бог Отец также обычно являлся смертным таким образом.

34. Возможно, правда, кто-то скажет, что Отец потому невидим, что Он явился [Даниилу] во сне, а Сын и Святой Дух видимы, так как Моисей видел явления во время бодрствования. Как будто Моисей видел Слово и Мудрость Божию плотскими очами, или как будто можно увидеть дух человеческий, который животворит эту плоть или же такую телесную вещь, которая называется ветром! Насколько же менее возможно увидеть Дух Божий, Который невыразимым совершенством Божественной сущности превосходит все умы человеческие и ангельские! Или же кто-то настолько заблуждается, что осмеливается утверждать, будто Сын и Дух Святой могут являться даже бодрствующим людям тогда, как Отец – только спящим? Каким же образом они тогда понимают следующее как сказанное только об Отце: «Которого никто из человеков не видел и видеть не может»? Или, может, когда люди спят, они уже и не люди? Или же Тот, Кто может создать подобие тела для того, чтобы обозначить Себя через видение спящих, не может создать тварное телесное подобие, чтобы явить Себя глазам бодрствующих? Но ведь сама сущность Его, по которой Он есть то, что Он есть, не может быть явлена каким-либо телесным подобием спящему или каким-либо телесным образом бодрствующему. И это относится не только к Отцу, но и к Сыну, и к Святому Духу. Однако что же еще могут сказать те, кто в от-

ношении видений бодрствующих считает, что не Отец, а только Сын или Святой Дух являлся телесным взорам людей (при этом мы опускаем всю обширность священных страниц и разносторонность их толкования), исходя из чего никто, будучи в здравом уме, не стал бы утверждать, что Лицо Отца никогда не являлось в каком-либо телесном образе глазам бодрствующего); так вот, что же еще могут сказать они об отце нашем Аврааме, который, конечно же, бодрствовал, прислуживая, когда Писание уже предпослало, говоря: «И явился Господь Аврааму»? И не один, не два, но трое мужей явились ему. И сказано, что ни один из них по отношению к другим не выделялся большим преимуществом, не отличался большей славою, не действовал с большей властью.

35. В тройственности нашего подразделения мы сначала решили выяснить, являлся ли отцам посредством тварных образов Отец или же Сын, или же Святой Дух; или иногда Отец, иногда Сын, иногда Дух Святой; или же без какого-либо различения Лиц, как говорится, единый и единственный Бог, т.е. Сама Троица. Когда же мы изучили, насколько казалось достаточным, места из Святого Писания, какие смогли, [то выяснилось, что] рассудительное и осмотрительное исследование Божественных тайн, по моему мнению, не приводит нас к определенному суждению о том, какое именно Лицо Троицы явилось тому или иному отцу или пророку в каком-либо теле или подобии тела (если только мы не спешим с утверждением или если само содержание текста не предоставляет какие-нибудь внушающие доверие доказательства). Ибо саму природу или субстанцию, или сущность (*natura uel substantia uel essentia*), или каким бы другим именем не называлось то, что есть Бог, нельзя увидеть телесным образом. Поэтому следует считать, что посредством подвластного [Богу] творения не только Сын или Святой Дух, но и Отец мог дать смертным чувствам знак о Себе телесным образом или подобием. А поскольку дело обстоит так, что вторая книга не может безмерно длиться, то давайте рассмотрим то, что остается, в последующих [книгах].

КНИГА III

Предисловие

1. Пусть тот, кто пожелает, поверит, что я предпочитаю трудиться, читая, нежели диктуя то, что бы читали [другие]. Те же, кто не желает верить этому, будучи при этом способными и желающими попытаться [сделать то, что делаю я], пусть, когда я буду читать их, снабдят меня ответами, на мои ли изыски или же на вопросы других, каковые мне приходится выслушивать по причине той роли, которую я играю в служении Христу, и по причине того пылающего во мне стремления ограждать веру нашу от ошибок людей плотских и уподобившихся животным; и пусть они увидят, с какой легкостью я удержусь от этого труда и даже с какой радостью я устрою отдых своему перу. Но что если то, что бы мы прочли об этих вещах, или не достаточно изложено, или не обнаруживается, или едва может быть обнаружено нами на латыни ([притом что] греческий язык нам не настолько знаком, чтобы мы оказались каким-либо образом способными читать и понимать книги о подобных вещах)?[13] Между тем, в такого рода сочинениях (судя по тому малому, что из них было переведено), без сомнения, содержится много полезного для нашего исследования. Я же не могу противиться своим братьям в том их праве, что я их слуга, когда они настоятельно требуют, чтобы я в особенности прислуживал им в их похвальном ученичестве Христу как словом, так и пером, запряжной парой которых управляет во мне любовь. И я должен признаться, что пока я писал, сам узнал многое из того, что не ведал. Следовательно, этот мой труд не должен показаться излишним ни ленивому, ни ученому, ибо он необходим и многим усердным, и многим неучам, а также и мне самому. Таким образом, получая огромную помощь и содействие от книг, написанных другими об этих предметах, которые мы уже прочли, я предпринял попытку исследовать и рассуждать о том, что, как мне кажется, может быть благочестиво исследовано и обсуждено касательно Троицы, едином, вышнем и преблагом Боге, при условии, что Он Сам будет поощрять меня в исследовании и способствовать в рассуждении затем, чтобы было [написано] сочинение такого рода, если нет других, дабы те, кто желает и может, читали; если же нечто такое уже существует, то будет тем легче отыскать что-либо подобного рода, чем больше об этом написано.

2. На самом деле, для всего, что я пишу, мне бы хотелось иметь не только доброжелательного читателя, но также и свободного критика, в особенности здесь, где само величие предмета исследования требует, чтобы у него было столь же много исследователей, сколь и тех, кто им возражает. Однако, как я не хочу, чтобы у меня был пристрастный [в пользу меня] читатель, так же не хочу я, чтобы был предвзятый [в свою пользу] критик. И да не любит меня первый больше кафолической веры, и да не любит себя второй больше кафолической истины. Первому я говорю: «Не покоряйся написанному мною, как если бы каноническому писанию, но если в нем ты обнаружил что-то новое, чего ты раньше не знал, сразу же держись этого; что же касается моих трудов, то не принимай наверняка то, о чем ты не был осведомлен ранее, если ты только не понял все как следует». Другому же я скажу: «Не критикуй мою работу, исходя из своего собственного мнения или пристрастности, но из Божественного Писания или незыблемого разума. Если же ты обнаружишь истинное в написанном мною, то оно не есть мое от того, что оно у меня; но, будучи любимым и понимаемым, да пребудет оно и твоим, и моим. Если же ты изобличишь ложное, то хотя совершение ошибки и было моим, однако будучи предотвращенным, да не будет оно ни твоим, ни моим».

3. Итак, эта третья книга берет свое начало оттуда, докуда дошла книга вторая. Так как мы добрались до того, что хотели показать, что Сын не меньше Отца ни потому, что Отец посылает, ни потому, что Сын послан, а также то, что Дух Святой не меньше Их обоих, потому что мы читаем в Евангелии, что Он посылается и от одного, и от другого, мы предприняли попытку исследовать, послан ли Сын туда, где Он [раньше] был, ибо Он приходит в этот мир и в этом мире был, и также послан ли Дух Святой туда, где Он [раньше] был, поскольку Дух Господа «наполняет вселенную, и, как всеобъемлющий, знает всякое слово» (Прем., I, 7); послан ли Господь потому, что Он из сокровенного был рожден во плоти и явился, как бы выйдя из лона Отца пред человеческие очи в образе раба; и был ли Святой Дух также послан потому, что был виден в самом телесном образе голубя и разделяющихся огненных языков; так, что когда о Них высказывается определение «быть посланным», оно означает исходить ко взору смертных в каком-либо телесном образе из духовной потаенности; и что Отец называется пославшим, но не посланным,

поскольку Он этого не делал. Далее спрашивается, почему Отец никогда не называется посланным, хотя Он Сам Себя показывал посредством тех телесных образов, которые являлись глазам древних. И если Сын показывался и в то время, то почему Он называется посланным гораздо позднее, т.е. когда пришла полнота времени, и Он родился от жены, хотя Он и раньше посылался, поскольку являлся в тех телесных образах? И если о Нем неверно говорить как о посланном за исключением того, когда Слово стало плотью, то почему мы читаем о Духе Святом как о посланном, хотя Он никогда не воплощался. Но если на самом деле посредством этих древних видений являлся не Отец и не Сын, но Святой Дух, то почему Он называется посланным теперь, хотя этим [зримым] способом Он посылался [гораздо] раньше? Далее мы провели подразделение так, чтобы изучить предмет тщательнейшим образом. В нашем исследовании получилось три части, одну из которых мы рассмотрели во второй книге, а две оставшиеся я начну рассматривать одну за другой. Мы ведь уже изучили и определили, что в этих древних телесных образах и видениях являлся не только Отец и не только Сын, и не только Святой Дух, но неразличимым образом Господь Бог, Который понимается как Сама Троица, какое бы Лицо Троицы ни обозначало посредством обстоящих знаков библейское повествование.

Глава I

4. Итак, теперь мы будем исследовать сначала то, что следует [непосредственно из предыдущего]. Во второй части проведенного подразделения излагается, было ли творение создано только так, чтобы в нем Бог, насколько Он счел бы это наиболее подходящим, мог являться человеческим взорам; или же ангелы, которые уже существовали, посылались таким образом, чтобы говорить от Лица Бога, принимая телесный образ от телесного творения для выполнения своей задачи; или же изменяя и превращая само свое тело, которому они не подвластны, но [напротив] над которым они властвуют, в любые подходящие и удобные для их действий образы, какие бы они ни пожелали, в соответствии со способностью, данной им от Творца. После же изучения этой части предмета исследования (насколько позволит Господь [нам это сделать]) мы должны обратиться к тому, что мы [также] решили рассмотреть, [т.е.] посылался ли прежде Сын и Святой Дух, и если да, то в чем разница между прежним их посланием [в Вет-

хом Завете] и тем, о котором мы читаем в Евангелии; или же никто из них не посылался прежде того, как Сын был рожден от Марии Девы, а Святой Дух явился в видимом образе (голубя или огненных языков).

5. Однако я признаюсь, что за рамки моих намерений выходит [задача исследовать], воспринимают ли [что-либо] ангелы, сокровенно действуя посредством духовной природы, пребывающей в их телах, от низших более телесных стихий, которых они, приспособив к себе, изменяют и превращают как какую-то одежду в какой бы то ни было телесный вид, причем сами эти виды такие же настоящие, какой настоящей, например, была вода, которую Господь превратил в вино; или же они преобразуют свои собственные тела подходящим для их действия образом в то, во что они пожелают. Впрочем, что бы то ни было, оно не относится к рассматриваемому вопросу. И хотя я, будучи человеком, не могу ни в каком опыте постигнуть эти предметы так, как это делают ангелы; и [хотя] они знают [их] больше, чем я, поскольку мое тело изменяется под воздействием моей воли, что я испытываю или в себе или в других; все же, нет нужды говорить, какому из этих вариантов я поверю, исходя из авторитета Святого Писания, чтобы меня не принудили доказывать его [истинность], и чтобы мое рассуждение не стало гораздо пространнее, в чем совсем не нуждается настоящее рассмотрение.

6. Здесь, таким образом, нам надлежит рассмотреть, действовали ли тогда ангелы, являя те образы тел глазам людей и возвещая слова их ушам, когда само чувственное творение, служа Творцу по Его мановению, превращалось в то, что было нужно по обстоятельствам, как это написано в книге Премудрости: «Ибо Тварь, служа Тебе, Творцу, устремляется к наказанию нечестивых и утихает для благодеяния верующим в Тебя. Посему и тогда она, изменяясь во все, повиновалась Твоей благодати, питающей всех по желанию нуждающихся» (Прем., XVI, 25-26). Ибо мощь Божественной воли простирается через духовную природу до видимых и [вообще] чувственных действий природы телесной. Ибо где же не свершается то, чего желает Премудрость всемогущего Бога, Которая «быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу» (Прем., VIII, 1)?!

7. Существует определенный естественный порядок в превращении и изменении тел, который, хотя и является слугой Божественных распоряжений, все же вследствие своей постоянной обыденности уже перестал быть предметом удивления, подобно тем вещам, которые изменяются в кратчайшие или уж точно не долгие промежутки времени на небе, земле и море, возникают ли они или исчезают, или же появляются время от времени. Есть, однако, и другие вещи, которые, хотя и возникают из того же самого порядка, [все же] менее обычны вследствие [того, что они изменются в] более долгие промежутки времени. Хоть они многих и поражают, они [вполне] постигаются теми, кто исследует этот мир, и с продвижением поколений становятся тем менее удивительными, чем чаще они повторяются и познаются большим числом [людей]. Таковы затмения луны и солнца и некоторые изредка возникающие виды звезд, землетрясения, уродливые порождения живых существ и некоторые другие подобные вещи, из которых не возникло бы ни одной, не будь на то воли Божией, хотя большинству это и не очевидно. Оттого тщеславие философов находило этому другие причины. Они, быть может, и верные, однако [наиболее] поверхностные, поскольку [эти философы] не способны увидеть Причину, превосходящую все остальные, т.е. волю Божию. [Другие же причины] ложные, [ибо] выведены не из [какого-нибудь] исследования телесных вещей и движений, а из своих догадок и ошибок.

8. Чтобы [мое изложение] было более ясным, я, как смогу, попытаюсь привести пример. В человеческом теле есть, конечно же, некоторый остов (*moles*) плоти, и внешний вид (*formae species*), а также упорядоченность и различенность членов и надлежащее состояние здоровья. Но этим телом правит вдохновленная в него душа, которая разумна. И эта самая душа, хотя она и изменчива, все же может быть причастницей той неизменной Премудрости так, что ее причастие в ней самой, подобно тому, как сказано в псалме о всех святых, из которых словно как из живых камней возводится тот Иерусалим, который есть Матерь наша предвечная на небесах. Ибо поется так: «Иерусалим, устроенный как город, *чье причастие в нем самом*»[14] (Пс., CXXI, 3). Выражение «в нем самом» (*in idipsum*) здесь, конечно же, означает «в том высшем и неизменном Благе, Которое есть Бог, Его Премудрость и Воля». Ему же поется и в другом месте·

«Ты переменишь их, – и изменятся, но Ты – тот же» (Пс., CI, 27-28).

Глава III

Давайте условимся [к примеру] о таком мудром [человеке], чья разумная душа уже является причастницей неизменной и предвечной истины Он совещается со своей душой по поводу всех своих действий и совсем не делает ничего такого, чего бы он не знал, что следует делать в соответствии с ней затем, чтобы посредством подчинения и повиновения ей поступать правильно. [Теперь представим], что этот человек по совету высшего разума Божественного благочестия, который он слышит тайным сердечным слухом, и по его же приказу истязает свое тело трудом на какой-либо службе милосердия и навлекает на себя болезнь. При этом, по мнению [двух] врачей, считается, что причина болезни вызвана или преизбыточной сухостью тела, как утверждает один, или [напротив] неумеренной влажностью, как утверждает другой. Один из них называет верную причину, другой ошибается. Однако и тот, и другой говорит о ближайших, т.е. телесных, причинах. Но если бы мы [глубже] исследовали причину той сухости и обнаружили, что это – добровольный труд, то мы бы добрались до более существенной причины, которая проистекает из души и воздействует на тело, которым управляет. Но и это не было бы первой причиной. Последняя же, несомненно, была бы существеннее (*superior*) и [заключалась бы] в Самой неизменной Премудрости, ради Которой душа мудрого человека, по любви служа [Ей] и подчиняясь [Ее] неизреченным приказаниям, предприняла добровольный труд. Итак, воистину, ничто, кроме воли Божией, не могло бы считаться первопричиной той болезни. [Теперь же представим], что к труду ревностному и благочестивому этот мудрый человек привлек помощников, соработающих с ним в благом деле, которые, однако, служили Богу не с тем же желанием, но жаждали получить награды своим плотским страстям или избежать чувственных неприятностей. [Представим что] он даже привлек вьючных животных, если исполнение этих трудов требует такого попечения. Как бы то ни было, эти [вьючные животные] являются существами неразумными, и под своими вьюками они двигали бы своими членами не потому, что что-то думали об этом благом деле, но по причине склонности к удовольствию или во избежание неприятных ощущений. В конце концов [предста-

вим, что] он привлек даже телесные предметы, лишенные каких-либо чувств, которые необходимы для этих трудов, будь то хлеб, вино, масло, одежда, деньги, книга и что бы то ни было подобного рода. И, конечно же, во всех этих занятых в данном деле телесных предметах, одушевленных или неодушевленных, какие бы [из них] ни двигались, исчезали, возобновлялись, уничтожались и как бы они ни изменялись под влиянием пространства и времени, – какой же еще могла бы быть причина всех этих видимых и изменчивых созданий, как не невидимой и неизменной волей Божией, которая посредством праведной души как обиталища Премудрости пользуется ими всеми, [т.е.] и дурными и неразумными душами и, наконец, телами, будь они те, что вдохновлены и одушевлены или же те, что совершенно лишены чувств, ведь прежде, чем использовать их, сама благая и святая душа подчинила себя благочестивому и религиозному послушанию?

Глава IV

9. То, что мы, ради примера, излагали в отношении одного мудрого человека, хотя все еще имеющего смертное тело и не видящего всей полноты [истины], может быть также распространено и на какую-либо семью, в которой [обнаруживается] сообщество таких [людей], и на город, или даже на весь мир, если управление и руководство человеческими делами принадлежит мудрым людям, свято и совершенно преданным Богу. Но поскольку это пока не так (ибо мы в нашем странствии должны упражняться смертным образом и должны быть наставлены плетьми кротости и смирения), давайте задумаемся о том горнем и небесном Отечестве, откуда мы странствуем. Ведь там – воля Божия, что творит «ангелов своих духами, и служителей своих огнем пылающим»[15] (Пс., СШ, 4), восседая среди духов, связанных совершенным миром и дружбой и слитых в единой воле своего рода духовным огнем любви, как будто в вышнем, святом и тайном обиталище, словно в своем собственном доме и храме. Оттуда растекается она совершенным образом упорядоченными движениями творения, сначала духовного, затем телесного, и пользуется в соответствии с неизменным благоусмотрением своего решения всеми ими, будь они вещи бестелесные или телесные, духи разумные или неразумные, будь они благи через ее благодать или же дурны из-за их собственного произвола. Но каким образом в [должном] порядке тела более грубые и низшие управляются посредством [тел] более тонких и высших, таким же обра-

зом все тела [управляются] духом жизни, дух неразумной жизни – духом жизни разумной, отступившийся и прегрешающий дух жизни разумной – духом разумной жизни благочестивым и праведным, последний же – Самим Богом, как и все сотворенное – его Творцом, от Кого, через Кого и в Ком (*ex quo et per quem et in quo*) оно создано и устроено. Таким образом, выходит, что воля Божия есть первая и высшая причина всех видов и движений. Следовательно, в этом неохватном и безмерном общем целого творения что-либо может произойти видимым и [вообще] чувственным образом, только если получено такое приказание или разрешение из невидимого и умопостигаемого тайного дворца высшего Повелителя в соответствии с неизреченной справедливостью поощрений и наказаний, милостей и воздаяний.

10. Поэтому, если апостол Павел, хотя он все еще нес на себе груз [своего] тела, которое растлевает и отягощает душу, и хотя он все еще не видел всей полноты [истины] и [не достиг] ясности, желая освободиться и быть с Христом, и стеная, «ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим., VIII, 23), мог, тем не менее, проповедовать Господа Иисуса Христа или своими речами, или же своими посланиями, или же через причастие Его телу и крови (ведь мы, конечно же, не считаем плотью и кровью Христа ни язык, ни пергамент, ни чернила, ни значащие звуки, произносимые языком, ни буквенные знаки, начертанные на [писчей] коже, но только то, что мы потребляем от принятия земных плодов и по освящении в религиозном таинстве для нашего духовного спасения в память о страданиях за нас нашего Господа; и что, хотя и приводится человеческими руками к тому видимому образу, не может освятиться так, чтобы стать великим таинством, если невидимым образом не содействует Святой Дух, так как все, что происходит в этом деле посредством телесных движений производит Бог, приводящий в движение сначала невидимый [мир] своих служителей или души человеческие, или же рабов тайных духов, подвластных Ему); что же удивительного, если также и в творении неба и земли, моря и воздуха, Бог творит видимые и невидимые [предметы], какие желает, чтобы обозначить и явить Самого Себя в них так, как Он считает это нужным, притом не являя самой сущности Его, посредством которой Он есть и которая совершенно неизменна и [несравнимо] более глубока (*interius*), более сокровенна и более возвышенна, нежели все те духи, которые Он сотворил.

Глава V

11. Итак, этой Божественной силой, управляющей всем творением, духовным и телесным, каждый год в определенные дни воды моря вздымаются и проливаются [вниз] на поверхность земли. Но когда это произошло по молитве святого Илии, [который молился] потому, что этому предшествовала настолько продолжительная засуха, что люди стали голодать, и потому, что в тот самый час, когда этот раб Божий молился, сам воздух какой-нибудь внешней приметой влаги не проявлял никаких знаков приближающегося дождя, Божественная мощь проявилась в последовавшем сильном и быстром проливном дожде, посредством чего и было явлено чудо. Так же обычно Бог производит молнии и гром. Но так как на горе Синай они происходили необычным образом, и те звуки были произнесены не как бессвязный шум, но так, что было ясно по вернейшим указаниям, что даются определенные знаки, то и это было чудом. И кто же подтягивает влагу через корень виноградной лозы к самой грозди и делает вино, как не Бог, Который дает [растению] рост, хотя человек его сажает и поливает. Но когда по мановению Господа вода невиданно быстро превратилась в вино, даже глупец признался бы, что здесь была явлена Божественная сила. И кто же обычно одевает деревья в листву и цвет, как не Бог? Однако, когда зацвел жезл первосвященника Аарона, не Божественность ли говорила с сомневающимся человечеством? И, конечно же, земля служит материалом для рождения и образования как всякой древесной породы, так и плоти всяческих животных. Но кто же это делает, как не Тот, Кто сказал, чтобы земля произвела все это; Тот, Кто Своим Словом руководит и направляет тем, что сотворил? Однако, когда Он в одно мгновение превратил [бесчувственный] материал жезла Моисея в [живую] плоть змеи, произошло чудо, [ибо хотя] эта вещь и была изменчивой, само изменение было невиданным. Но кто же дает жизнь всякому живому при рождении, как не Тот, Кто дал жизнь и этой змее в час, когда это было нужно.

Глава VI

И кто же вернул мертвым телам их души, когда они воскресли, как не Тот, Кто одушевляет плоть в материнской утробе, чтобы родились те, кому предстоит умереть? Когда такие вещи происходят так, что они подобны непрерывному потоку вещей, вечно текущих и переходящих обычным порядком из сокровенного к

очевидному и от очевидного в сокровенное, они называются естественными. Когда же они для увещевания людей преподносятся посредством невиданного изменения, то называются чудесами.

Глава VII

12. Здесь я вижу, что может произойти с человеком шаткого ума, [который может задать вопрос,] почему подобные чудеса производились также посредством чар. Так ведь и волхвы фараона подобным образом сотворили змей и кое-что другое. Но тогда тем боле следует удивиться тому, каким же образом та сила волхвов, которая могла создать змей, когда она дошла до мельчайших мух, совсем пропала. Ведь мошки, являясь мельчайшими мухами, [все же] стали третьей напастью, которая поразила жестоковыйный народ Египта. И тогда, не сумев с ними справиться, волхвы сказали: «Это перст Божий» (Исх., VIII, 19). Отсюда нам дано понять, что даже преступившие ангелы и силы воздуха, которые были низвержены из их [прежнего] обиталища в возвышенной эфирной чистоте в глубокий мрак как своего рода темницу и посредством которых волхвование способно на то, на что способны они, не могут ничего, если это не дано силою свыше. Эта сила дается или для того, чтобы обмануть обманщиков, как это было с египтянами и с самими волхвами затем, чтобы в прельщении этими духами все это казалось удивительным тем, кто это совершил, и затем, чтобы истина Божия осудила их; или для того, чтобы наставить правоверных, дабы они не возжелали сотворить что-либо как бы великое (ради чего все это и было показано нам посредством авторитета Святого Писания); или же для того, чтобы испытать, доказать и выявить смирение праведных. Ведь не по причине же малой силы видимых чудес Иов потерял все, что имел: и своих сыновей, и свое телесное здоровье.

Глава VIII

13. Поэтому следует считать, что все эти видимые вещи служат не преступившим ангелам, но Богу, от Которого дается столько этой силы, сколько Он сочтет [необходимым] в Своем горнем и духовном неизменном обиталище. Ведь и вода, огонь и земля служат даже осужденным к работе в рудниках затем, чтобы они могли делать с ними то, что хотят, но лишь настолько, насколько им это позволено. И, конечно же, этих злых ангелов нельзя называть творцами по причине того, что с их помощью

волхвы, противостоя рабу Божиему, производили жаб и змей, ибо не они их сами сотворили. Но, воистину, определенные сокровенные семена всех вещей, которые рождаются телесным и видимым образом, скрываются в телесных стихиях мира. Одно дело семена, которые мы нашими глазами можем [непосредственно] видеть в плодах и живых существах; другое же дело сокровенные семена видимых семян, из которых по повелению Творца вода производит первых плавающих и летающих, а земля первые ростки и первых в своем роде животных. Ибо тогда [те семена] были внедрены в порождения подобного рода не так, что сила порождения исчерпалась в этих порождениях; просто часто нет подходящих случаев надлежащих соотношений, посредством которых они бы изошли и исполнили бы свои виды. Ведь, вот же, и мельчайший побег есть семя, ибо если его верно посадить, то из него получится дерево. От этого побега происходит более тонкое семя в каком-нибудь зерне того же вида, и оно даже нами видимо. От этого же зерна есть также семя, которое, правда, мы не можем видеть глазами, однако мы можем предположить о нем, исходя из нашего разума, ибо если бы не было такой силы в природных стихиях, не часто бы рождалось от земли то, что не было туда посеяно, и без предшествующего смешения мужского и женского не было бы столько животных на земле или в воде, которые растут и, скрещиваясь, порождают других, тогда как первые появились без какого-либо соития родителей. И пчелы, конечно же, зачинают без соития семена своего потомства, как бы рассеянные по земле, которые они собирают ртом. Творец же этих невидимых семян есть Сам Творец всех вещей, поскольку что бы ни являлось нашим глазам через рождение, все имеет начало своего развития в сокровенных семенах и от них, словно как от исходных правил, получает прирост должной величины и различие в облике. Итак, поскольку мы не называем родителей творцами человеков, земледельцев – творцами плодов, хотя для сотворения этого сила Божия, действующая изнутри, внешним образом использует их действия, постольку же нельзя считать творцами не только злых, но и благих ангелов, когда благодаря тонкости их чувств и тел они используют знание тех семян вещей, которые для нас сокровенны, и тайно рассеивают их в подходящих соотношениях стихий и таким образом предоставляют возможности для порождения вещей и ускорения их роста. Но ни благие ангелы не совершают благого, если только им не прика-

жет Бог; ни злые ангелы не совершают злого, если Он им не попускает. Ибо [хотя] у неправедных из-за их лукавства недобрая воля, однако же, силу они получают праведную, [будь она] для своего собственного наказания, или же для наказания других, или же для прославления благих.

14. Поэтому и апостол, отличая внутреннее творение и образование Бога от действий твари, прилагающихся извне, проводит аналогию с земледелием: «Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог» (I Кор., III, 6). Поэтому как в самой нашей жизни никто, кроме Бога, не может оправдать ум, хотя люди также внешним образом могут проповедовать Евангелие, и не только благие [которые делают это] с искренностью, но и лукавые – при [выгодном для них] обстоятельстве, так и в творении видимых вещей Бог действует изнутри, внешние же действия, [совершаемые] посредством благих или злых, ангелов или людей или даже какого-либо вида животных, в соответствии с Его повелением и разделением прав, Им проведенным, и стремлением к соразмерности, прилагаются Им так к природе вещей, в которой Он все творит, как к земле – земледелие. Вот почему я так же не могу сказать, что злые ангелы, вызванные чарами, были творцами жаб и змей, как не могу я сказать, что злые люди являются творцами плодов, которые, как я увидел бы, взросли посредством их действий.

15. Также и Иаков не был творцом пестроты у скота от того, что он клал прутья разного цвета разным маткам, чтобы, когда они приходили пить, смотрели на них и зачинали. Но также и сам скот не был творцом различия своего потомства от того, что пестрый образ, запечатленный посредством его глаз от вида разного цвета прутьев, прикрепился к его душе, но мог воздействовать на тело, которое было одушевлено духом, на который производится воздействие лишь через сочувствие к этому смешению, настолько, чтобы отметить пестротою потомство первой поры. Ибо то, что они воздействуют сами на себя – тело ли на душу или же душа на тело – объясняется разумными причинами, неизменно пребывающими в Самой высшей Премудрости Божией, Которая не занимает никакого пространства и Которая Сама, будучи неизменной, не оставляет ничего из даже того, что существует изменчивым образом, поскольку все из того сотворено посредством Ее Самой. Ибо то, что от скота рождаются не прутья, а скот же, содеял неизменный и невидимый разум Премудрости Божией, через Которую сотворено все. То же, что от различия прутьев происхо-

дит какая-то пестрота, содеяла душа беременного скота, на которую было оказано воздействие извне через глаза и которая, извлекая изнутри в соответствии со своей собственной мерой правило образования, получила его от глубинной силы Самого Творца. Но какой же силой может быть душа, воздействующая на телесный материал и изменяющая его (хотя, впрочем, ее нельзя было бы назвать создательницей тела, поскольку любая причина изменчивой и чувственной сущности, и вся ее мера, число и вес, посредством чего образовывается и бытие ее как таковое, и бытие ее как такой-то и такой-то природы, возникает из умопостигаемой и неизменной жизни, которая надо всем, но которая достигает [самого] удаленного и земного), говорить слишком долго и не необходимо сейчас. Вследствие этого, я посчитал, что деяние Иакова в отношении скота примечательно тем, что [его посредством] можно осознать, что если творцом пестроты ягнят и козлят нельзя назвать ни человека, который так положил прутья, ни сами души маток, которые сделали пестрыми семена, зачатые во плоти от образа пестроты, воспринятого посредством телесных глаз; то тем более нельзя сказать, что творцами жаб и змей были злые ангелы, посредством которых волхвы фараона их создали.

Глава IX

16. Ибо одно дело устраивать и направлять творение из глубочайшего и высшего средоточия причин, что делает только Тот, Кто есть Бог Творец; и другое дело прилагать какое-либо действие извне в соответствии с дарованными Им силами и способностями, чтобы то, что Им творится, возникло тогда-то или тогда-то, так или сяк. Ибо все эти вещи исходным и изначальным образом уже были сотворены в некоторого рода соединении стихий; хотя они возникают лишь тогда, когда получают такую возможность. Ведь как матери беременеют потомством, так сам мир пребывает беременным причинами рождающихся вещей, которые рождаются в нем только от той высшей сущности, в которой ничего не возникает и не умирает, не начинает быть и не прекращает. Прилагать же извне случайные причины, которые, хотя и не являются естественными, все же прилагаются в соответствии с природой, чтобы те вещи, которые содержатся и скрыты в тайном лоне природы, вырвались наружу некоторым образом и родились вовне, выявляя свою меру, число и вес, сокровенно принятые от Того, Кто «все расположил мерою, числом и весом» (Прем., XI,

21), могут не только злые ангелы, но и дурные люди, как я показал это выше, приведя в пример земледелие.

17. Чтобы по поводу животных не возникало затруднения в отношении того, что их жизненный дух (*quod habent spiritum uitae*) связан с чувством желать того, что соответствует природе, и избегать того, что ей противно, следует вспомнить, как много людей знают из каких трав или [видов] плоти, или из каких бы то ни было соков и жидкостей, так-то и так-то помещенных или засыпанных, истолченных или смешанных, обычно рождаются животные. Но кто же из них столь безумен, что осмелился бы считать себя творцом [животных]? Что, следовательно, удивительного в том, что как какой-нибудь никчемнейший человек может знать, откуда возникают такие-то и такие-то черви и мухи, так и злые ангелы благодаря тонкости своего восприятия могут знать, как из сокровенных семян стихий возникают жабы и змеи, и как посредством определенных и известных соотношений благоприятных обстоятельств, прилагая тайные движения, они делают так, что эти [животные] возникают, но [однако же] не творят их? Но то, что обычно делается людьми, у людей удивления не вызывает. Если же кто-нибудь удивится скорости возрастания, с которой так быстро были созданы те живые существа, то пусть он обратит внимание на то, как это же могло бы быть совершено людьми в соответствии с мерой человеческих способностей. Ибо почему те же самые тела быстрее становятся добычей червей летом, нежели зимой, и быстрее в более теплых, нежели холодных местах? Все то же делается и людьми, но только трудностей у них больше настолько, насколько им не хватает тонкости восприятия и подвижности тела в их земных медленных членах. Поэтому чем легче каким-либо ангелам извлечь непосредственные причины из стихий, тем боле удивительной является быстрота их действий подобного рода.

18. Но Творцом является только Тот, Кто изначально создавал эти вещи. И никто не может Им быть кроме Того, с Кем исходным образом пребывают мера, число и вес всего существующего; и Он есть Единый Бог Творец, Чьею неизреченной силой выходит так, что эти ангелы могут что-либо, [только] если им это позволено, и потому не могут того, что не позволено. И в голову не приходит никакой другой причины, почему они, создав жаб и змей, не могли создать маленьких мошек, как только той, что [в это мгновение] посредством Святого Духа присутствовало ли-

шавшее их сил единовластие Божие, так что сами волхвы признались и сказали: «Это перст Божий» (Исх., VIII, 19). Но то, что они могут сделать по природе, но не могут вследствие лишенности сил, и то, что устройство самой их природы не позволяет сделать, человеку исследовать трудно и даже невозможно, кроме как с помощью того дара Божия, вспоминая который, апостол говорит «Иному различение духов» (I Кор., XII, 10). Ибо мы знаем, что человек может ходить, но не может, если бы ему не было позволено; однако он не может летать, даже если бы ему было позволено. Так же и те ангелы могут делать определенные вещи, если им позволяют более сильные ангелы по повелению Божиему, некоторые же вещи они не могут делать, даже если бы им было позволено высшими ангелами, потому что не позволяет Тот, от Кого они получили определенную меру [силы] природы, и [потому что] Он большей частью даже через своих ангелов не позволяет делать то, что они могли бы.

19. Итак, исключая то телесное, что происходит в порядке природы вещей наиболее обычным временным ходом (восход и заход небесных светил, рождение и смерть животных, неисчислимое многообразие семян и зародышей, туманы и облака, снег и дождь, молнии и громы, гроза и град, ветер и огонь, холод и жара, и т.п.), исключая также и то, что в этом же порядке является редким (затмение луны и солнца, необычные явления звезд, уроды, землетрясения, и т.п.), итак, исключая все это, [лишь одна остается всему этому] первейшая и высшая причина – воля Божия, отчего также и в псалме, когда упоминались некоторые явления того же рода – «огонь и град, снег и туман, бурный ветер» – чтобы никто не подумал, что они появились или случайно, или исключительно от телесных причин, или даже от духовных, но тех, что существуют помимо воли Божией, сразу добавлено: «Исполняющий слово Его» (Пс., CXLVIII, 8).

Глава X

Но, как я сказал, исключая все эти [явления], есть еще и другие, которые, будучи из того же самого телесного материала, приводятся все же для того, чтобы возвестить нашим чувствам о чем-то Божественном. [В этом случае] они собственно и называются чудесами и знамениями, хотя во всем, что нам возвещается Самим Господом Богом, Личность Бога не является Когда же Она является, то выражается или в ангеле, или в образе, который

не есть ангел, но ангелом управляется и совершается. И опять-таки, когда Она является в том образе, который не есть ангел, то иногда это – тело, которое уже существовало и которое, будучи измененным, воспринимается для явления; иногда же это – тело, которое производится [именно] для этого, а когда явление совершено, вновь уничтожается. И также, когда люди возвещают, они иногда сами произносят слова Божии, предваряя их такими выражениями, как «И сказал господь» или «Так говорит Господь», или как-нибудь еще в таком же роде; но иногда без какого-либо предварительного выражения они говорят от имени Божиего, как то: «Вразумлю тебя, наставлю тебя на путь, по которому тебе идти» (Пс., XXXI, 8). Итак, не только в словах, но и в деяниях накладывается на пророка ознаменование Личности Божией, чтобы он выражал Ее в совершении пророчества, как, например, выражал Ее тот, кто разодрал свою одежду на двенадцать частей и отдал десять из них рабу царя Соломона, будущему царю Израиля. Иногда даже вещь, которая [конечно же] не есть пророк и уже существовала среди [других] земных вещей, принимается для подобного рода обозначения. [Именно] так, например, пробудившийся от увиденного сна Иаков поступил с камнем, который он подложил себе под голову. Иногда же вещь производится в том же самом виде или так, чтобы некоторое время длиться [в своем существовании], как тот медный змей [Моисея] или как буквы, или же так, чтобы исчезнуть после выполнения своего предназначения, подобно тому, как потребляется хлеб при получении причастия.

20. Но поскольку эти вещи, конечно же, известны людям, ибо они создаются людьми, они могут иметь некоторое религиозное значение, но они не удивляют как чудеса. Те вещи, которые создаются посредством ангелов, более удивительны для нас, ибо более трудны и неизвестны, но они являются более известными и легкими для самих ангелов, поскольку представляют собой их деяния. Так, ангел говорит человеку от Лица Бога: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх., III, 6). А перед этим в Писании сказано: «И явился ему ангел Господен» (Исх., III, 2). И человек тоже говорит от Лица Бога: «Слушай, народ Мой, и Я буду свидетельствовать тебе: Израиль!» и «Я Господь Бог твой» (Пс., LXXX, 9, 11). И жезл был взят [Моисеем], чтобы послужить в качестве знака, и был превращен в змею ангельской силой И хотя такой силы у человека нет, все же камень

также был взят человеком для подобного знака. Впрочем, существует большая разница между деянием ангела и деянием человека. Первое должно вызывать удивление и требовать понимания, второе же может требовать только понимания. То, что понимается посредством обоих, возможно, одно и то же; однако те вещи, из которых это понимается, различны так, как если бы имя Господа было написано золотом и чернилами. Первое драгоценно, второе малоценно. И все же то, что каждым из них обозначается, есть одно и то же. И хотя змея, возникшая из жезла Моисея, обозначала то же, что и камень Иакова, однако же камень Иакова обозначал нечто лучшее, нежели змеи волхвов. Ведь как помазание камня [обозначало] Христа во плоти, в которой Он помазан «елеем радости более соучастников» Его (Пс., XLIV, 8), так и жезл Моисея, превратившийся в змею, обозначал самого Христа, подчинившегося смерти на кресте. Поэтому Он говорит: «и как Моисей вознес змею в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин., III, 14-15); и также, глядя на эту змею, выставленную на знамя, люди не погибали от укусов змей в пустыне. Ибо «ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное» (Рим., VI, 6). Ибо под змеей понимается смерть, которая была создана змеей в раю – оборот речи, выражающий причиненное через причиняющее (*per efficentem id quod efficitur*). Итак, жезл [превратился] в змею, Христос – в смерть, а змея опять в жезл; Христос же весь со своим телом – в воскресение; тело же Христово – в Церковь; и это будет в конце веков, что обозначается хвостом змеи, который держал Моисей затем, чтобы она превратилась в жезл. И также змеи волхвов могут обозначать умерших в этом миру. Они не могут в нем восстать, если только не веровали во Христа и, будучи как бы проглоченными, не вошли в тело Его. Итак, камень Иакова, как я сказал, обозначал нечто лучшее, нежели змеи волхвов. Но ведь деяние волхвов было гораздо более чудесным. Это, однако, не может помешать постижению сути вещей более, чем то, что как если бы имя человека было написано золотом, а имя Божие – чернилами.

21. Но кто же из людей знает, каким образом ангелы создавали или принимали на себя эти облака и огонь, чтобы обозначить то, что они возвещали, если мы даже не знаем, являлся ли в этих телесных образах Господь или Святой Дух? Так же и дети не знают, ни того, что кладется на алтарь, ни того, что съедается во

время святого причастия, ни того, откуда или как это производится, ни того, откуда это берется для религиозного употребления. Но если бы они никогда не знали посредством своего опыта или опыта других и никогда бы не видели того образа вещей, как только лишь во время святого причастия, когда оно предлагается, и если бы им это было сообщено наивесомейшим авторитетом, чей плотью и кровью это является, то они не поверили бы ничему другому кроме того, что Господь явился целиком глазам смертных в этом образе и что именно такая жидкость истекала из Его прободенного бока. Поэтому мне было бы полезно напомнить себе о своих собственных силах, а также посоветовать братьям, чтобы они напомнили себе о своих, дабы слабый человеческий ум не перешел границы безопасного размышления. Ибо каким образом эти вещи создаются ангелами, или, вернее, каким образом их создает Бог посредством ангелов, и насколько Он желает, чтобы их создавали злые ангелы, будь то по Его попущениию или приказанию или же принуждению, [исходящему] из тайного обиталища Его высочайшего повеления, ни проникновением с помощью чувственного зрения, ни с помощью объяснения с упованием на разум, ни постижением посредством продвижения ума я не способен познать так, чтобы ответить на все, что могут спросить об этих вещах, как если бы я был ангелом, пророком или апостолом. Ведь «помышления смертных нетверды, и мысли наши ошибочны, ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум. Мы едва можем постигать то, что на земле, и с трудом понимаем то, что под руками, а что на небесах – кто исследовал?». И поскольку далее следует: «Волю же Твою кто познал бы, если бы Ты не даровал премудрости и не ниспослал свыше Твоего Духа?» (Прем., IX, 14-17); мы не станем исследовать то, что на небесах, [т.е.] к какому роду вещей относятся ангельские тела в соответствии с их положением и их телесные действия. Однако в соответствии с тем, что нам был ниспослан Дух Божий, и тем, что нашим умам была дарована милость Его, я осмеливаюсь сказать с уверенностью, что ни Бог Отец, ни Слово Его, ни Дух Его, Которые суть один Бог, посредством того, что есть Он Сам, ни коим образом не есть изменчивые, и поэтому тем более не есть видимые. Ведь существует то, что хотя и является изменчивым, однако же не является видимым, например наши мысли, память, воля, и все бестелесное творение; но нет ничего видимого, что бы не было также изменчивым.

Глава XI

По причине того, что субстанция или, если угодно, сущность Божия, в которой мы, в соответствии с нашей мерой, какой бы малой она ни была, мыслим Отца и Сына, и Святого Духа, ни коим образом не является изменчивой, она [также] ни коим образом не может быть видимой посредством себя самой.

22. Таким образом, ясно, что все то, что было явлено отцам, когда Бог по обстоятельствам представлялся им в соответствии со Своим замыслом, было создано посредством тварной природы. И если нам не ясно, каким образом Он создал все это посредством ангельского служения, то мы все же говорим, что это было создано посредством ангелов; [хотя мы говорим это] не по причине собственного усмотрения, дабы не показаться более мудрыми, нежели должно; между тем, мы думаем скромно, по мере веры, какую Бог уделил нам (Рим., XII, 3); «и мы веруем, потому и говорим» (II Кор., IV, 13). Ибо авторитет принадлежит Святому Писанию, от которого наш ум не должен отклоняться, чтобы, оставив твердую почву Божественных изречений, не низвергнуться в пропасть догадок, где ни телесные чувства не направляют нас, ни ясный разум истины не светит нам. Ведь в Послании к евреям, когда излагалось отличие замысла Нового Завета от замысла Ветхого Завета в соответствии с согласованием веков и времен, яснейшим образом сказано, что не только те видимые вещи были созданы ангелами, но даже сами слова. Так апостол говорит: «Кому когда из Ангелов сказал Бог: сядь одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих? Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?» (Евр., I, 13-14). Отсюда становится очевидным, что все эти вещи были не просто созданы ангелами, но созданы ради нас, т.е. ради народа Божиего, которому было обещано наследовать жизнь вечную. И также говорится в послании к коринфянам: «Все это происходило с ними как образы: а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (I Кор., X, 11). Поэтому, показывая четко и надлежащим образом, что в те времена слова произносились ангелами, а теперь [Самим] Сыном, он говорит: «Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть. Ибо если через ангелов возвещенное слово было твердо, и всякое преступление и непослушание получало праведное воздаяние, то как же мы избежим, вознерадевши о толиком спасении?». И [затем], как если бы ты

спросил «о каком спасении?», он, чтобы показать, что теперь говорится о Новом Завете, т.е. о словах, которые произносятся не ангелами, а Господом, продолжает: «которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле» (Евр., II, 1-3, 3-4).

23. Но тогда кто-нибудь может спросить, почему говорится «И сказал Господь Моисею», а не «И сказал ангел Моисею». [Отвечаем]: потому что когда глашатай сообщает слова судьи, то не записывается: «Этот глашатай сказал», но – «Этот судья сказал». И точно так же, когда говорит святой пророк, хотя мы и говорим «пророк сказал», мы ничего другого не хотим иметь в виду, как того, что сказал [Сам] Господь. А если бы сказали: «Господь сказал», [это не значило бы, что] мы забыли о пророке, но лишь то, что мы напоминаем о Том, Кто говорит его посредством. И действительно Писание часто выявляет то, что ангелом был Господь, сообщая о Котором Оно говорит: «Господь сказал», как это мы уже показали. Но из-за тех, кто желает (поскольку Писание в том месте упоминает ангела), чтобы Сам Сын узнавался через Самого Себя, ибо ангелом называет Его пророк, возвещая волю Отца и Свою [собственную], я поэтому и хотел дать более ясное свидетельство из этого Послания, где не сказано «через ангела», но «через ангелов».

24. Ведь и Стефан в Деяниях апостолов говорит об этих вещах таким же образом, каким они записаны в Ветхом Завете: «Мужи, братия и отцы! Послушайте. Бог славы явился отцу нашему Аврааму в Месопотамии» (Деян., VII, 2). Но чтобы никто не подумал, что Бог славы явился глазам смертных так, как Он есть в Самом Себе, он далее говорит, что Моисею явился ангел. «От сих слов Моисей, – продолжает он, – убежал и сделался пришельцем в земле Мадиамской, где родились от него два сына. По исполнении сорока лет, явился ему в пустыне горы Синая Ангел Господен в пламени горящего тернового куста; Моисей, увидев, дивился видению; а когда подходил рассмотреть, был к нему глас Господен: Я Бог отцов твоих, Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова. Моисей, объятый трепетом, не смел смотреть. И сказал Ему Господь: сними обувь с ног твоих» и т.д. (Деян., VII, 29-33). Здесь, конечно же, говорит он и об ангеле, и о Господе, и о все Том же Боге Авраама, и Боге Исаака, и Боге Иакова, как написано в книге Бытия.

25. Или, быть может, есть кто-нибудь, кто скажет, что Мои-
сею явился Господь посредством ангела, а Аврааму посредством
Самого Себя? Но давайте не будем искать ответ на этот вопрос у
Стефана, а будем исследовать ту самую книгу, откуда Стефан
взял все это. Ведь неужели потому, что говорится: «И сказал
Господь Аврааму» и немного позднее: «И Господь явился Авраа-
му», [нам следует считать, что] это было совершено не через ан-
гелов? [И хотя] в другом месте говорится подобное же: «И явился
ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шате
свой, во время зноя дневного»; все же далее сразу же добавляет-
ся: «Он возвел свои очи и взглянул, и вот, три мужа стоят проти
него» (Быт., XVIII, 1-2), о которых мы уже говорили. Ибо как же
смогут эти люди, которые либо не желают подниматься от слов к
[их] смыслам, либо беспечно бросаются от смыслов к словам
[повторяю я], как же они смогут объяснить, что Бог явился в [об-
разе] трех мужей, если только они не признают, что это были ан-
гелы, как и показывает то, что следует [дальше в Писании]. Или
потому, что [в определенном месте] не сказано: «Ангел ему ска-
зал»; или «Ангел ему явился»; они осмелятся говорить, что виде-
ние и голос [представшие] Моисею были совершены посредством
ангела, ибо так написано, а Аврааму, поскольку [в Писании] не
было сделано упоминание об ангеле, явился и говорил Бог в Са-
мой Своей сущности. И как же насчет того, что и в связи с Ав-
раамом говорится об ангеле? Ведь когда его сын был затребован
к жертве, мы читаем: «И было, после сих происшествий Бог ис-
кушал Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. Бог ска-
зал: возьми сына твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди
землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор
о которой я скажу тебе» (Быт., XXII, 1-2). Конечно же, здесь упо-
мянут Бог, а не ангел. Но немного позднее в Писании говорится:
«И простер Авраам руку свою и взял нож, чтобы заколоть сына
своего. Но Ангел Господен воззвал к нему с неба и сказал: Авра-
ам! Авраам! Он сказал: вот я. Ангел сказал: не поднимай руки
твоей на отрока и не делай над ним ничего» (Быт., XXII, 10-11).
Так что же они ответят на это? Или, может, они скажут, что Бог
приказал заклать Исаака, а ангел запретил, и далее, что отец, про-
тивореча указанию Бога, приказавшего заклать, повиновался анге-
лу, требовавшему пощадить? Но такое предположение достойно
лишь того, чтобы его осмеяли и отбросили. И для столь грубого и
плоского толкования Писание не оставляет никакого места, когда

вслед добавляет: «Ибо теперь я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, ради Меня» (Быт., XXII, 11). Но что же означает «ради Меня», как не «ради Того, Кто приказал заклать»? Следовательно, Бог Авраама есть то же, что и ангел, или все же Бог [явившийся] посредством ангела? Рассмотрим следующее. Здесь, конечно же, разговор яснейшим образом идет об ангеле: «И возвел Авраам очи свои и увидел: и вот, назади овен, запутавшийся в чаще рогами своими. Авраам пошел, взял овна и принес его во всесожжение вместо Исаака, сына своего. И нарек Авраам имя месту тому: *Господь усмотрит*. Посему и ныне говорится: на горе *Господь* усмотрится» (Быт., XXII, 13-14). Точно так же и то, что немного раньше говорит Бог через ангела: «Ибо теперь я знаю, что боишься ты Бога». Это нужно понимать не так, что Бог [только] тогда узнал [об этом], но что он сделал так, что через Бога сам Авраам познал, что он имеет такую силу сердца в послушании Богу, что готов пожертвовать единственным сыном. В соответствии с оборотом речи, выражающим причиненное через причиняющее (как, например, холод называется медленным, потому что он делает [нас] медлительными), говорится поэтому, что Бог узнал, так как Он сделал так, что Авраам сам узнал, ведь твердость его веры могла бы оставаться Аврааму неизвестной, если бы не такое испытание. Точно так же [выражение] «нарек Авраам имя месту тому: *Господь усмотрит*» означает, что Он сделал Себя видимым. Ведь далее сразу же следует: «Посему и ныне говорится: на горе *Господь* усмотрится». Так вот, тот же ангел называется Господом. Почему же еще, если не потому, что Господь [говорил] через ангела? Далее же по тексту ангел говорит совершенно как пророк и раскрывает, что через него говорит Бог: «И вторично воззвал к Аврааму Ангел Господен с неба и сказал: Мною, клянусь, говорит Господь, что так как ты сделал сие дело и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» и т.д. (Быт., XXII, 15-16). Конечно же, эти слова «Так сказал Господь», которые произнес бы тот, через кого говорит Господь, обычно употребляют пророки. Разве говорит Сын Божий об Отце: «Так сказал Господь», а сам и есть тот Ангел Отца? И неужели они не видят, как сильно они прижаты по поводу тех трех мужей, которые явились к Аврааму, ведь ранее было сказано: «И явился ему Господь»? Или, быть может, они не были ангелами, так как названы мужами? Пусть же тогда они прочтут у Даниила, который говорит об ангеле Гаврииле как о муже (Дан., IX, 21).

26. Но отчего же мы медлим заткнуть рты тех людей другим очевиднейшим и наивесомейшим доказательством, в котором говорится не об ангеле в единственном числе и не о мужах во множественном, но вообще об ангелах, посредством которых очевиднейшим образом представлено не просто какое-то слово, но дан сам Закон, который (в чем никто из правоверных не сомневается) был, конечно же, дан Богом Моисею для управления народом Израиля, однако же дан через ангелов? Так Стефан говорит. «Жестоковыйные! люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы, вы, которые приняли закон при служении Ангелов и не сохранили» (Деян., VII, 51-53). Что есть более очевидного? Что сильнее такого авторитета? Закон, и вправду, был дан народу посредством служения ангелов, но пришествие Господа нашего Иисуса Христа посредством Закона было предопределено и предвещено, и Он Сам как Слово Божие чудесным и невыразимым образом присутствовал в ангелах, через служение которых был дан Закон. Поэтому Господь говорит в Евангелии: «Ибо если бы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне» (Ин., V, 46). Следовательно, тогда Господь говорил через ангелов; и через ангелов Сын Божий, Которому от семени Авраама предстояло стать Посредником между Богом и людьми, готовил Свое пришествие так, чтобы Он обрел тех, кто бы Его принял, тех кающихся, которых неисполненный Закон сделал грешниками. Поэтому апостол и говорит галатам: «Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан чрез ангелов, рукою посредника» (Гал., III, 19). (То есть он был дан через ангелов Его рукою. Ибо Он родился не вследствие [внешней] обусловленности, но вследствие [Своей] силы). О том же, что не какого-нибудь ангела он называет посредником, но Самого Господа нашего Иисуса Христа, насколько Он соблаговолил быть человеком, ты узнаешь из другого места: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Иисус Христос» (I Тим., II, 5). Отсюда и та Пасха при убийстве Агнца; отсюда и все то, что в Законе говорилось в образах о Христе, которому предстояло явиться во плоти, принять страсти и воскреснуть И все это было дано через ангелов, в которых присутствовал и

Отец, и Сын, и Святой Дух; или иногда Отец, иногда Сын, иногда Святой Дух, иногда же без различения Лиц Бог [Троица]. Посредством ангелов Он представлялся в образах; но хотя Он являлся в видимых и [вообще] чувственных образах, все же [Он делал это] посредством Своего творения, а не посредством Самой Своей сущности, ради созерцания которой сердца очищаются посредством всего того, что видят глазами и слышат ушами. Но, как я полагаю, мы уже довольно сообразно нашим способностям обсудили и показали то, что предпринимали рассмотреть в этой книге. Посредством разума настолько, насколько я [всего лишь] человек, или, точнее, насколько я был способен, а также посредством авторитета настолько, насколько открылось значение Божественных изречений Святого Писания, было установлено, что те слова и образы [представленные] нашим отцам до воплощения Спасителя, когда говорилось, что являлся Бог, были созданы посредством ангелов, либо говорящих и действующих от Лица Божиего так, как имели обыкновение делать пророки, либо принимавших от творения то, чем они сами не были, и в чем бы Бог был образно явлен человекам. Последний способ представления, как учит Писание посредством многих примеров, нередко использовали пророки. Поскольку же в Господе как [человеке], рожденном от Девы, и в Святом Духе, нисходившем в телесном образе голубя и огненных языках, явившихся с шумом с неба в день Пятидесятницы после вознесения Господня, являлось телесным и смертным чувствам не Само Слово Божие в Своей сущности, по которой Оно равно и сопредвечно Отцу, и не Дух Отца и Сына в Своей сущности, по которой Он Сам равен и сопредвечен Им обоим, но [только само же] творение, которое могло быть образовано и существовать в таких видах, постольку теперь нам остается рассмотреть, какая разница между теми [ветхозаветными] явлениями и этими признаками Сына Божия и Святого Духа [наличными в Новом Завете], хотя и они были созданы посредством видимого творения. Говорить об этом нам предпочтительнее начать в другой книге.

КНИГА IV

1. Знание вещей земных и небесных род людской имеет обыкновение оценивать очень высоко. Но, конечно же, лучшими [из его представителей] являются те, кто предпочитает этому знанию самопознание. Душа, которая знает свою немощь, более достойна похвалы, нежели та, что, не обращая на это внимание, исследует пути небесных светил, дабы познать [их], или [нежели] та, что, уже познав [их], держится [этого знания], сама оставаясь в неведении, каким путем достичь своего спасения и утверждения. Кто же , будучи поднятым пылом Святого Духа, уже пробудился к Богу и [кто] в любви к Нему обесценился пред самим собой, желая, но не имея сил войти в Него; и кто, будучи Им просвещенным, обратил внимание свое на себя, а также увидел и познал, что невозможно смешивать свои недуги с Его чистотою; тот считает сладостным проливать слезы, испрашивать у Него, чтобы Он вновь и вновь смилостивился, доколе не исчерпается все его несчастие, вымаливать с упованием, [словно] уже добившись безвозмездного ручательства в своем спасении от Единственного Спасителя и Просветителя человека. Ведь потому знание нуждающегося и страждущего не надмевает, что любовь назидает (I Кор., VIII, 1). Ибо он предпочел знание знанию, так как он предпочел познать немощь свою, нежели пределы мира, основания земли и высоты небес. А умножая познание, он умножил скорбь (Еккл., I, 18), скорбь от своего странствия из-за желания [достичь] своей отчизны и благого Бога Творца. Поскольку же в том роде человеков, в семье Твоей Христовой, среди нищих Твоих стенаю и я, дай мне от хлеба Своего, чтобы я ответил людям, которые не алкают и не жаждут праведности, но насыщены и изобилуют. Однако, их насытили их собственные вымыслы, а не истина Твоя, отталкивая которую, они отступают и впадают в тщеславие. Я, конечно же, знаю, как много выдумок порождает сердце человеческое. И каково же мое сердце, как не человеческое? Но я молю Бога от [всего] моего сердца, дабы я в своем сочинении не изрыгнул ни одну из этих выдумок вместо верных истин, но чтобы в него вошло через меня то, что может войти в меня [от Бога], хотя я удален от очей Его и пытаюсь издалека вернуться [тем] путем, которым прошло человечество в Божественности Единородного [Сына]. Сияние Его Истины, которое мне, измен-

чивому, позволено воспринять постольку, поскольку я не вижу в нем ничего изменчивого, не обнаружить ни в пространстве, ни во времени (как в телах), ни только во времени и как бы в пространстве (как обстоит дело с размышлениями нашего духа), ни только во времени, но никак не в пространстве (как обстоит дело с некоторыми рассуждениями нашего ума). Ибо вообще сущность Божия, посредством которой Он есть, не имеет ничего изменчивого ни в вечности, ни в истине, ни в воле, так как там, где истина вечна, вечна и любовь, там, где любовь истинна, истинна и вечность, там, где вечность любима, любима и истина.

Глава I

2. Поскольку же мы находимся в изгнании [вдалеке] от неизменной радости, хотя мы не отрезаны и не оторваны [от нее] так, что мы не могли бы во [всем] этом изменчивом и временном искать вечности, истины и благодати (ибо мы не хотим ни умирать, ни заблуждаться, ни волноваться), нам чудесным образом посылаются видения, сообразные нашему состоянию странствия, посредством которых мы увещеваемся, что то, что мы ищем, находится не здесь, но что нам надлежит вернуться из этого [странствия] в то состояние, которого бы мы не искали, если бы мы не произошли из него. Прежде же всего, нам следовало бы убедиться, насколько Бог любит нас, иначе бы мы не посмели воспрянуть к Нему. Нам следовало бы также показать, каких именно [Он нас] любит, чтобы мы, как бы гордясь своими заслугами, тем более не отступили от Него и чтобы тем более не отпали [от Него, уповая] на свою силу. Чрез нее же Он так действовал в нас, чтобы мы лучшим образом воспользовались Его силой, и так, чтобы в немощи уничижения усовершилась добродетель любви. Об этом и говорится в псалме, где сказано: «Обильный дождь проливал Ты, Боже, на наследие Твое, и когда оно изнемогало от труда, Ты подкреплял его» (Пс., LXXVII, 10). «Обильный дождь» означает, конечно же, не что иное, как благодать, которая воздается не по заслугам, но дается даром, отчего и называется благодатью. Итак, Он дал ее не потому, что мы были достойны, но потому, что Он так пожелал. Зная это, мы не можем верить в себя, и это означает «изнемогать». Подкрепляет же нас Тот, Кто Сам говорит апостолу Павлу: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи» (II Кор., XII, 9). Следовательно, нам надлежало бы убедиться, насколько Бог нас любит и каких Он нас лю-

бит. Насколько – затем, чтобы мы не отчаивались, каких – затем, чтобы мы не гордились. Это весьма необходимое обстоятельство апостол объясняет так: «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровью Его, спасемся Им от гнева. Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим., V, 8-10). О том же в другом месте: «Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим., VIII, 31-32). То же, что возвещается нам как свершившееся, было открыто древним праведникам как то, чему предстоит совершиться, так, чтобы они посредством одной и той же веры, будучи уничиженными, пребывали в немощи, и, будучи немощными, укреплялись.

3. Значит, поскольку едино Слово Божие, через Которое все начало быть, и Которое есть неизменная истина, все изначально и неизменно пребывает воедино (*simul*), причем не только то, что есть сейчас в этой сотворенной вселенной, но также и то, что было, и то, что будет. Ибо там все не *было*, и не *будет*, но только *есть*. И все есть жизнь, и все есть одно, или, точнее, все есть единое, и все – одна жизнь. Ибо все через Него начало быть так, что всяческое, что начало быть во всем, в Нем есть жизнь, а не так, что [в Нем] начало быть, поскольку Слово не начало быть в начале, но [уже] было, и Слово было у Бога, и Слово было Бог, и все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, если бы Оно [уже] не было прежде всего, и [при этом Само Оно] не начало быть (Ин., I, 1-3). Но во всем, что через Него начало быть, даже тело, которое не есть жизнь, через Него не начало бы быть, если бы прежде, чем оно начало быть, оно не было бы в Нем жизнью. Ибо то, что начало быть, в Нем [уже] было жизнью, но жизнью не какой-нибудь [особенной]. Ведь и душа есть жизнь тела, но и она начала быть, поскольку она изменчива. И через что же она начала быть, как не через неизменное Слово Божие? Значит, «все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» (Ин., I, 2). Следовательно, то, что начало быть, в Нем уже было жизнью, и не какой-нибудь [особенной] жизнью, но [эта] «жизнь была свет человеков». Это, конечно же, – свет разумных умов (*rationalium mentium*), которыми люди отличаются от животных, и поэтому суть люди. Итак, это – не телесный свет, т.е. свет

плотский, или же сияющий с небес, или же исходящий от горящих земных огней. И это – свет не только человеческой плоти, но также и животной, [свет, доходящий] вплоть до мельчайших из червячков. Ибо все [творение] видит этот свет. И эта жизнь была свет человеков, и он «недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян., XVII, 27-28).

Глава II

4. Но «свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин., I, 5). «Тьма» же - это неразумные умы человеческие, помраченные порочной страстью и неверием. И для того, чтобы излечить и исцелить их, Слово, через Которое все начало быть, «стало плотью, и обитало с нами» (Ин., I, 14). Ведь просвещение наше – это причастие Слову, а именно, той жизни, которая есть свет человеков. Но для этого причастия мы были совершенно неспособны и малопригодны вследствие нечистоты грехов. Поэтому нам надлежало очиститься. Очищение же неправедных и гордых едино – кровь Праведника и уничижение Бога [с той целью], чтобы для созерцания Бога, Которым мы по своей природе не являемся, мы очистились посредством Того, Кто соделался тем, что мы есть по своей природе и что мы не есть по своему греху. Ибо мы по своей природе не Бог, мы по своей природе человеки, по греху же своему мы неправедны. Таким образом, Бог, соделавшись праведным человеком, выступил посредником между Богом и человеком грешным. Ибо грешник не соответствует праведнику, но человек человеку соответствует. Так, присоединяя к нам подобие своей человечности, Он удаляет неподобие нашей неправедности; и, соделавшись причастником нашей смертности, Он соделал нас причастниками своей Божественности. Ведь смерть грешника, справедливо возникающая по необходимости осуждения, искупается смертью Праведника, возникающей по воле милосердия, лишь бы Его единый [откуп] соответствовал нашему двойному [долгу] (*simplum eius congruit duplo nostro*). Ведь это соответствие (или сообразность, или соразмерность, или согласие, или [что-либо] более подходящее, служащее обозначением объединения двух с одним) ценится более всего во всяком соединении или, если выражаться точнее, сочетании природы. Ибо, как мне сейчас представляется, это сочетание есть то, что греки называли ἁρμονία Сейчас, [впрочем], не уместно, чтобы я показывал, насколько ценно согласие одного и двух, которое в особенности

обнаруживается в нас и которое от природы внедрено в нас (и от кого же еще, как не от Того, Кто нас сотворил?) так, что даже неискушенные, поют ли они сами или же слушают других, не могут его не услышать. Ведь посредством этого согласуются голоса высокие и низкие так, что всякий, кто нарушает созвучие, нещадно оскорбляет не столько искусство, которого у большинства нет, сколько само чувство слуха. Однако для того, чтобы это показать, требуется, конечно же, долгая беседа; довести же это до самых ушей может тот, кто разбирается в монохорде.

Глава III

5. В настоящий же момент следует подробно изложить, насколько сподобит Бог, каким образом единое Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа согласуется с нашей двойственностью и, так сказать, содействует спасению. Мы, конечно же (и по этому поводу не сомневается ни один христианин), и душою, и телом смертны. Душою – вследствие греха, телом – вследствие наказания за грех и поэтому телом – [также] вследствие греха. Значит, обоим определениям нашего [существа], т.е. и душе, и телу, необходимо было исцелиться и восстать, чтобы то, что [ранее] изменилось к худшему, обновилось к лучшему. Итак, смерть души – [ее] нечестивость, смерть же тела - [его] тленность, по причине которой происходит отделение души от тела. Ибо как душа умирает, когда ее оставляет Бог, так и тело умирает, когда его оставляет душа; ведь первая становится неразумной, а второе – бездыханным. Душа воскрешается посредством покаяния, а обновление жизни в теле все еще смертном начинается верою, которою верят в Того, Кто оправдал нечестивого; и оно усиливается и укрепляется благим образом жизни день ото дня, так как внутренний человек обновляется все больше и больше. Однако же тело, будучи как бы внешним человеком, чем дольше его жизнь, тем все более подвержено тлену, по причине ли возраста, или болезни, или различных терзаний, доколе оно не достигает предела, который всеми называется смертью. Воскресение же его откладывается до конца [времен], когда неизъяснимым образом совершится и само оправдание наше. Ибо тогда «будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (I Ин., III, 2). Однако ныне, пока «тленное тело отягощает душу» (Прем., IX, 15), и *вся жизнь человека на земле – искушение*[16] (Иов, VII, 1), не оправдается пред Ним ни один из живущих (Пс., CXLIII, 2) в сопоставле-

нии с той праведностью, которою мы уравняемся с ангелами, и с той славою, которая откроется в нас. Но зачем приводить больше свидетельств для различения смерти души от смерти тела, ведь Господь одним изречением в Евангелии с легкостью различает оба вида смерти, когда Он говорит: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф., VIII, 22)? Мертвое тело, конечно же, должно было быть похоронено. Но под теми, кто должен был его хоронить, Он подразумевал мертвых в душе из-за нечестивого неверия, которые пробуждаются, когда говорится: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и освятит тебя Христос» (Еф., V, 14). Такого рода смерть осуждает апостол, когда он говорит о вдове, что она «сластолюбивая заживо умерла» (I Тим., V, 6). Поэтому говорится, что [теперь] уже благочестивая душа, которая была нечестива, благодаря праведности веры воскресла из мертвых и [вновь] живет. По словам же апостола в одном месте Писания о теле говорится, что оно не только умрет из-за предстоящего отделения души от тела, но даже и то, что оно [и так] мертво из-за столькой немощи плоти и крови: «Тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим., VIII, 10). Эта жизнь соделана верою, ибо «праведный верою жив будет» (Рим., I, 17). Но что же далее? «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим., VIII, 11).

6. Итак, к нашей двойной смерти Спаситель приложил Свою единую, и для того, чтобы содеять оба воскресения [души и плоти], Он в качестве таинства и образа (*in sacramento et exemplo*) предварил и предложил Свое единое. Ибо Он не был ни грешником, ни нечестивцем так, чтобы Ему было нужно, словно смертному духом, обновиться во внутреннем человеке и, словно раскаявшемуся, вновь быть призванным к праведной жизни. Но, обличенный в смертную плоть, и в ней одной умирая, и в ней одной воскресая, ею одной Он соответствовал двойственности нашей. Ибо в ней свершилось таинство для человека внутреннего и образ – для человека внешнего. Ведь не только в псалме, но также и на кресте для нашего внутреннего человека были сказаны в таинстве слова, чтобы обозначить смерть нашей души: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Пс., XXI, 1; Мф., XXVII, 46). С этими словами согласуется то, что говорит апостол: «Зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим., VI,

6). Разумеется, что под распятием внутреннего человека понимаются муки раскаяния и спасительное распнание самообладания, смертью которого отменяется смерть из-за нечестия, в каковой нас оставил Бог. И поэтому на таком кресте отменяется тело греха так, чтобы мы [теперь] уже не предавали члены наши греху в орудия неправды (Рим., VI, 13). Потому что и внутренний человек прежде, чем он обновился, является, разумеется, ветхим, коли он обновляется со дня на день (II Кор., IV, 16). Делается же это внутри, по поводу чего и говорит апостол «отложить прежний образ жизни ветхого человека» и «облечься в нового человека» (Еф., IV, 22, 24). Далее он объясняет это так: «Посему, отвергнувши ложь, говорите истину» (Еф., IV, 25). Но где же отвергается ложь, как не внутри, затем, чтобы тот, кто говорит истину в сердце своем, мог обитать на святой горе Господней (Пс., XIV, 1, 3)? При этом показывается, что воскресение тела Господа относится к таинству нашего внутреннего воскресения, почему Он, воскреснув, и говорит женщине: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин., XX, 17). Этому таинству соответствуют слова апостола: «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога, о горнем помышляйте» (Колос., III, 1-2). Ибо не прикасаться ко Христу, пока Он не восшел к Отцу, означает не помышлять о Христе телесным образом. Смерть же плоти Господа нашего относится к образу смерти внешнего человека, так как посредством этого страдания Он повелевает своим рабам, чтобы они не боялись «убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф., X, 28). Поэтому апостол говорит: «Восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых» (Колос., I, 24). А воскресение тела Господа оказывается относящимся к образу воскресения нашего внешнего человека, ибо Он говорит ученикам: «Осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк., XXIV, 39). И один из учеников Его, дотронувшись до ран Его, воскликнул, говоря: «Господь Мой и Бог Мой!» (Ин., XX, 28). Когда же явилась вся полнота Его плоти, это было показано в том, что Он говорил, ободряя учеников: «И волос с головы вашей не пропадет» (Лк., XXI, 18). Но почему же тогда было сказано «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему», если прежде, чем Он восшел к Отцу, до Него [уже] прикасались ученики, как не потому, что в первом случае внушается мысль о таинстве внутреннего человека, а во втором – образ человека внешнего? Или же есть

кто-то столь неразумный и враждебный истине, что осмелится говорить, что мужи к Нему прикасались прежде, чем Он восшел, а женщины – когда Он уже восшел? По поводу этого образа нашего будущего воскресения в теле, который прежде осуществился в Господе, апостол говорит: «Первенец Христос, потом Христовы» (I Кор., XV, 23). Ибо в этом месте говорилось о воскресении тела, по поводу чего также сказано: «Уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному Телу Его» (Флп., III, 21). Итак, единая смерть нашего Спасителя была спасением от двойной смерти нашей, а Его единое воскресение стало ручательством нашего двойного воскресения. Ибо тело Его и в том, и в другом случае, т.е. и в смерти, и в воскресении, послужило нам [своего рода] исцеляющим соответствием и в таинстве внутреннего человека, и образом человека внешнего.

Глава IV

7. Это отношение одного к двум возникает, конечно же, из троичного числа, ведь одно к двум – три. Все же [числа], что я назвал, вместе равняются шести, ибо один и два, и три – шесть[17]. Это число поэтому называется совершенным, ибо оно исполняется своими частями. Ведь у него их три: одна шестая, одна третья и половина. И в нем не обнаруживается никакой другой части, которую бы можно было назвать целым делителем. Значит, шестая часть его – один, третья – два, половина – три. Но один, два и три совершают всю ту же шестерку. Святое Писание указывает нам на совершенство этого числа в особенности в том, что Бог совершил свой труд в шесть дней, и [в том, что] на шестой день Он сотворил человека по образу Своему (Быт., I, 27). И в шестой век рода человеческого пришел Сын Божий и сотворен был Сыном Человеческим, чтобы преобразовать по образу (*reformaret ad imaginem*) Божию. Ибо мы теперь живем в шестом веке, считаем ли мы каждые тысячу лет за один век, или же отслеживаем в Святом Писании [наиболее] памятные и знаковые временные моменты так, что первый век – от Адама до Ноя, второй – от Ноя до Авраама, далее же [в соответствии с тем] как подразделил евангелист Матфей: от Авраама до Давида, от Давида до вавилонского пленения, а от него до Рождества [Христова] (Мф., I, 17). Если к этим трем векам добавить прежние два, получится пять. Таким образом, Рождеством Господа начался шестой век, который и совершается ныне до сокровенного конца времен. В этом отноше-

нии тройственности подразделения мы также полагаем это шестеричное число некоторым прообразом времени, посредством которого мы считаем первым временем то, что до закона, вторым – то, что под – законом, третьим – то, что в благодати. В последнее время мы восприняли таинство обновления для того, чтобы также и в конце времен мы, обновленные во всех частях воскресением плоти, исцелились от общей немощи не только души, но даже и плоти. Поэтому символом Церкви считается та женщина, что была [прежде] скорчена (*curuauerat*), ибо имела духа немощи, а [затем] исцелена и выпрямлена Господом (Лк., XIII, 16). Ибо из-за этого внутреннего врага печален голос псалмопевца: «Душа моя поникла (*Curuauerunt*)» (Пс., LVI, 7). А ведь эта женщина имела духа немощи восемнадцать лет, что есть трижды шесть. Очевидно, что число месяцев в восемнадцати годах равняется шести в кубе, т.е. шестью шестью шесть. И в той же самой главе Евангелия говорится также и о смоковнице, на которой не находилось плода уже третий год. [Ее следовало срубить], однако за нее поручился [виноградарь] так, чтобы [господин] оставил ее на этот год: если она принесет плод, хорошо; если нет, ее срубят (Лк., XIII, 6-9). И [здесь] три года относятся к тому же тройственному подразделению, а число месяцев в трех годах равняется шести в квадрате, т.е. шести разам по шесть.

8. Один год также, если рассматривать вместе двенадцать месяцев, каждый из которых состоит из тридцати дней (ведь за месяц древние сочли оборот луны), обладает шестиричностью. Ибо то, что означает шесть в первом порядке чисел от одного до десяти, означает шестьдесят во втором порядке чисел от десяти до ста. Значит, шестьдесят дней – шестая часть года. Если же далее умножить шестерку второго порядка на шесть первого порядка, то будет шесть раз по шестьдесят, т.е. триста шестьдесят дней, которые вместе составляют двенадцать месяцев. Но как оборот луны для людей составляет месяц, оборот солнца – год. Причем остается пять дней и четвертинка дня, чтобы солнце исполнило свой ход и завершило год. Четыре четвертинки составляют один день, который необходимо добавлять каждый четвертый год, который называется високосным (*bissextum*), дабы не нарушить порядок времен. Если мы также рассмотрим эти пять дней и четвертинку, то и в них большей частью превалирует число шесть. Во-первых, потому, что поскольку обычно целое считается от части, постольку они суть не пять дней, а, пожалуй, шесть (если принять

эту четвертинку за [еще один] день); во-вторых, в этих пяти днях заключается шестая часть месяца, а сама четвертинка состоит из шести часов (ибо целый день, т.е. вместе с ночью, состоит из двадцати четырех часов, четверть от которых, т.е. четверть дня, и составляет шесть часов). Итак, в течение года большей частью превалирует число шесть.

Глава V

9. И не без основания в отношении воскресения тела Господня под годом подразумевается число шесть, ибо оно символ храма, по поводу которого Он говорил иудеям: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». Они же на это сказали: «Сей храм строился сорок шесть лет» (Ин., II, 19, 20). Шесть же раз по сорок шесть получится двести семьдесят шесть, а это число исполняет девять месяцев и шесть дней, которые зачисляются женщине в качестве десяти месяцев для вынашивания плода. Не потому, что все рожают на шестой день после девяти месяцев, но потому, что по прошествии этого количества дней само совершенство тела Господня было приведено к рождению (как установлено авторитетом Церкви, принятым от древних). Ведь считается, что Он был зачат и претерпел страдания за восемь дней до апрельских календ[18]. Таким образом, новому гробу, в котором Он был похоронен и в котором ни до, ни после [этого] не был положен никто из мертвых (Ин., XIX, 41-42), соответствует чрево Девы, в котором Он был зачат и из которого не исшел ни один из смертных. Также говорят, что Он был рожден за восемь дней до январских календ[19]. Значит, между этими двумя датами – двести семьдесят шесть дней, т.е. шесть раз по сорок шесть. Именно таково число лет, в течение которых был воздвигнут храм, ибо этим числом шестерок создавалось тело Господне, которое, будучи разрушенным смертным страданием, Он воскресил на третий день. Ибо «Он говорил о храме Тела Своего» (Ин., II, 21), что яснейшим и несомненным образом утверждается свидетельством Евангелия, когда Он говорит: «Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф., XII, 40).

Глава VI

10. Писание также свидетельствует, что и сам трехдневный промежуток не был целым и полным: первый день считается це-

лым лишь по последней его части; третий – по первой; средний же между ними, т.е. второй день, – полностью целый и состоит из двадцати четырех часов (двенадцати ночных часов и двенадцати дневных). Ибо сначала Он был распят голосами евреев в третьем часу, когда был шестой день субботний, на кресте же Он был распят в шестом часу и испустил дух в девятом часу (Мф., XXVII, 23-50). Похоронен же Он был, «как уже настал вечер» (Мк., XV, 42), о чем и говорится в Евангелии, и что означает «в конце дня». Следовательно, откуда ни начинай (если даже может быть дан другой расчет), чтобы не оказаться в противоречии с Евангелием от Иоанна, по которому Он был распят в третьем часу, никак нельзя считать первый день целым. Значит, [этот] день считается целым по последней части, как третьей от первой. Ночь же до рассвета, когда стало известно о воскресении Господнем, относится к третьему дню, потому что Бог, «повелевший из тьмы воссиять свету» (II Кор., IV, 6), дабы через благодать Нового Завета и причастие в воскресении Христа мы услышали [слова] «Вы были некогда тьма, а теперь – свет в Господе» (Еф., V, 8), внушает нам некоторым образом, что день берет свое начало от ночи. Ибо как первые дни вследствие будущего падения человека отсчитываются от света к ночи, так же и вследствие восстановления человека они отсчитываются от тьмы ко свету. Значит, от часа Его смерти до рассвета Его воскресения – сорок часов, включая в это число и тот девятый час. Этому числу соответствует также и Его земная жизнь после воскресения в течение сорока дней. И это число наиболее часто используется в Писании для того, чтобы внушить мысль о тайне совершенства в четырехсоставном мире, ибо число десять имеет определенное совершенство, и оно, умноженное на четыре, равняется сорока. От вечера же погребения до рассвета воскресения – тридцать шесть часов, что есть шесть в квадрате. Это же относится к пропорции одного к двум, в каковой более всего налично согласие соответствий. Ведь соотношение двенадцати к двадцати четырем соответствует соотношению одного к двум, и вместе [двенадцать и двадцать четыре] равняется тридцати шести: вся ночь вместе со всем днем и всей ночью, и с тем таинством, о котором я упомянул выше. Не без основания, конечно же, мы сравниваем дух со днем, а тело с ночью. Ибо тело Господне в смерти и в воскресении представляло собой прообраз нашего духа и образ нашего тела. Итак, таким же образом соотношение одного к двум очевидно и в тридцати

шести часах, когда двенадцать добавляется к двадцати четырем. Тому, почему эти числа помещены в Святое Писание, кто-нибудь другой, возможно, изыщет и другие причины: или те, по отношению к каковым мои окажутся более предпочтительными; или же те, что вероятны столь же [что и мои]; или же те, что даже более вероятны [нежели мои]. Однако не найдется никого столь глупого и несуразного, чтобы спорить, что эти числа помещены в Писание бесцельно и что нет никаких тайных причин, почему они там упоминаются. Те же [причины], что я привел, я воспринял или от авторитета Церкви, или из свидетельства Святого Писания, или из логики (*ex ratione*) чисел и подобий. Ибо ни один здравомыслящий не выскажется против логики, ни один христианин – против Писания, ни один мирный [человек] – против Церкви.

Глава VII

11. Это таинство, эта жертва, этот Первосвященник, этот Бог прежде, чем Он был послан и, родившись от женщины, пришел [этот мир] – все, что священным и таинственным образом было явлено нашим отцам посредством ангельских чудес, или что было содеяно самими [отцами], было уподоблением Ему; [причем таким], чтобы всякая тварь своими деяниями говорила каким-либо образом о Том Едином, Кому предстояло быть, и в Ком спасение в восстановлении всех от смерти. Ибо поскольку из-за неправедности нечестия мы, отступив от единого Бога вышнего и истинного, ниспали и истаиваем во многом, будучи раздираемыми многим и цепляясь за многое; постольку было необходимо, чтобы по мановению и повелению милосердного Бога то самое многое провозгласило пришествие Единого, и чтобы Единый, провозглашенный многим, пришел, и чтобы многое засвидетельствовало пришествие Единого; и чтобы мы, освобожденные от бремени многого, пришли к Единому; и чтобы мы, будучи по многим грехам мертвыми душой и смертными вследствие [первородного] греха плотью, возлюбили Того Единого, Кто без греха умер во плоти ради нас; и чтобы мы, веруя в Него воскресшего и восставая с Ним верою в духе, оправдались, сделавшись единым, в Едином праведном; и чтобы мы не теряли надежду на наше будущее воскресение в самой плоти, поскольку мы видим, что нам, многим членам, предшествовала единая Глава. [Ибо] в Ней мы, тогда обновленные созерцанием, теперь очищенные верою и

примеренные Посредником с Богом, прикрепляемся к Единому, наслаждаемся Единым, и пребываем в Едином.

Глава VIII

12. Так, Сын Божий Сам, Слово Божее и Тот же Самый Посредник между Богом и человеками Сын Человеческий, равный Отцу в единстве Божественности и причастник наш в воспринятом человечестве, ходатайствует пред Отцом за нас, ибо был человеком, и, однако же, не умолчавший, что был вместе с Отцом единым Богом, среди прочего говорит: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино: как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино» (Ин., XVII, 20-22).

Глава IX

Он не сказал: «Я и они едино (*unum*)»; хотя потому, что Он есть Глава Церкви, которая есть Его тело (Еф., I, 22, 23), Он мог бы сказать «Я и они» не «едино (*unum*)», но «Единый (*unus*)», ибо глава и тело есть Единый Христос. Но, показывая Свою Божественность, единосущную Отцу (ибо и в другом месте Он говорит: «Я и Отец одно (*unum*)» (Ин., X, 30)) в своем роде, т.е. в единосущном равенстве той же самой природы, Он желает, чтобы Его [правоверные] были одним (*unum*), но в Нем, ибо в себе они не могли бы быть так, будучи разъединенными друг от друга различными волениями, желаниями и нечистотой грехов. От всего этого они очищаются через Посредника, чтобы быть в Нем одним не только посредством одной и той же природы, в которой все из смертных людей становятся равными ангелам, но также посредством одной и той же единодушной воли, созвучной одной и той же благости, сплавленной в огне любви в единый дух. Ибо об этом слова: «Да будут едино, как Мы едино»; так, чтобы каким образом Отец и Сын одно не только равенством по сущности, но также и воли, таким образом и они, между кем и Богом Посредник Сын, были бы одним не только по тому, что они суть по одной и той же природе, но также и по одному и тому же единению любви. Далее же Он так указывает, что он Посредник, через Которого мы примиряемся с Богом: «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены во едино» (Ин., XVII, 23).

Глава X

13. Это есть наш истинный мир и крепкая связь наша с Творцом нашим посредством очищения и примирения через Посредника жизни. Ведь [прежде] мы, запятнанные и отчужденные, удалились от Него через посредника смерти. Ибо как дьявол, возгордясь, привел возгордившихся людей к смерти, так смиренный Христос вернул людей послушных к жизни. Ибо как тот, вознесшись, пал и низвергнул согласного [с ним человека], так Этот, уничижившись, воскрес и восстановил уверовавшего [в Него]. Ибо поскольку дьявол сам не спустился туда, куда он низвел (ведь в нечестивости своей он нес смерть духа, но он не подлежал смерти плоти, потому что не принимал на себя одеяние плоти), он показался человеку великим князем легионов демонов, посредством которых он правит своим царством обмана. Так раздувая человека, жаждущего более власти, нежели праведности, посредством гордыни возвышения или же ложной философии, или сплетая его сетями святотатственных обрядов, в которых, низвергая обманом и видимостью души наиболее любопытных и гордых, он улавливает его, подчинив козням волшебства, и даже сулит ему очищение души посредством того, что они называют τελεταί[20], превращаясь в ангела света посредством разнообразных махинаций лживыми знамениями и чудесами.

Глава XI

14. Ибо посредством воздушных тел лукавые духи легко делают многое из того, что удивляет даже лучшие души, отягощенные земными телами. Ведь если сами земные тела посредством искусства и опыта выказывают на театральных зрелищах столькие чудеса, что те, кто никогда их не видел, едва верят, когда о них рассказывают, что трудного для дьявола и ангелов его сотворить из телесных элементов посредством воздушных тел то, что удивляет плоть, для того, чтобы сокровенными внушениями, содеяв призраки образов, ввести в заблуждение человеческие чувства, которыми он обманывает и бодрствующих, и спящих или возмущает бесноватых. Но как может произойти так, что человек, лучший по своей жизни и нравам, созерцает наихудших людей или ходящими по канату, или творящими много невероятного посредством разнообразных телесных движений, и, [однако], никоим образом не желает делать этого, и не оценивает их вследствие того как предпочтительных в сравнении с собой, так и верная

и благочестивая душа не только если видит, но даже если вследствие немощи плоти содрогается от демонских чудес, все же не будет скорбеть по тому поводу, что не может того же, и не будет поэтому считать их лучшими; в особенности же потому, что она пребывает в единстве со святыми, которые, будь они людьми или благими ангелами, с помощью силы Божией, которой все подчинено, творили более великие чудеса и совсем без обмана.

Глава XII

15. Следовательно, души очищаются и примиряются с Богом никак не посредством святотатственных уподоблений, нечестивого любопытства и магических обрядов, ибо лживый посредник не приводит их к вышнему, но, вытесняя, отрезает им путь посредством страстей, гибельных настолько, насколько они преисполнены гордыни, – [страстей], которые он внушает своей общине и которые не могут напитать крылья добродетели для того, чтобы взлететь, но которые увеличивают еще больше вес грехов для того, чтобы обречь душу вниз и чтобы она пала настолько тяжко, насколько высоко она возомнила себя взлетевшей. Таким же образом, как сделали наставленные Богом маги (Мф., II, 12), которых вела звезда, чтобы они созерцали уничижение Господа, и мы должны вернуться в свою Отчизну, но не тем путем, которым мы пришли, а другим, которому наставляет Царь смиренный, и который не может быть перекрыт царем гордым, враждебным Царю смиренному. Ибо и нам также, чтобы мы созерцали смиренного Христа, «небеса проповедают славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь», и «нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их»[21] (Пс., XVIII, 2, 4). Наш путь был к смерти через грех Адамов: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим., V, 12). Посредником на этом пути был дьявол, соблазнитель ко греху и ниспровергатель в смерть. Ибо и он приложил свою единую смерть, [но затем] чтобы содеять двойную нашу. Ибо вследствие нечестия он мертв духом, однако плотью он, конечно же, не умер. Но он соблазнил нас к нечестию, благодаря чему он сделал так, что мы заслужили и смерть плоти. Итак, одно мы возжелали из-за нечестивого соблазна; другое же последовало из-за справедливого осуждения. Потому-то и написано: «Бог не сотворил смерти» (Прем., I, 13), что причиной смерти Сам Он не был; однако, смерть была назна-

чена грешнику как Его справедливейшее наказание. Так судья назначает наказание виновнику, но причина наказания не справедливость судьи, а заслуга преступления. Итак, куда посредник смерти послал нас, а сам не пришел, т.е. к смерти плоти, туда Господь Бог наш привнес нам целительное средство исправления, которого Он Сам не нуждался в соответствии с сокровенным и весьма таинственным порядком Божественной и совершенной справедливости. «Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых» (I Кор., XV, 21), ведь люди избегали более того, что избежать не могли, т.е. смерти тела, а не смерти духа, т.е. наказания, а не причины наказания (ибо не грешить есть то, по поводу чего не заботятся или мало заботятся; однако же не умереть есть то, что, хотя и не достижимо, [все же является] предметом, по поводу которого немало заботятся). Посредник же жизни, показывая, что не смерти следует боятся, ибо теперь по состоянию человечества ее невозможно избежать, но скорее нечестия, против которого можно защититься верою, предстает нам в конце, к которому мы пришли, но не таким образом, каким мы шли. Ибо мы пришли к смерти по причине греха, Он же – по причине праведности. И поэтому если наша смерть – наказание за грех, Его смерть – искупительная жертва за грех.

Глава XIII

16. Поскольку дух предпочитается телу, смерть духа означает, что Бог покинул его, а смерть тела означает, что его покинул дух. Наказание же в смерти тела заключается в том, что дух покидает тело против своей воли, ибо он по своей воли покинул Бога. Так что когда дух покинул Бога, потому что желал, он покидает тело, хотя бы и не желал; и он не покидает его, когда он пожелал, если только он не применил к себе силу, посредством чего тело само умерщвляется. Дух же Посредника показал, как без какого-либо наказания за грех Он принял смерть плоти и не потому, что Его дух, не желая, покинул ее, но потому, что он пожелал, и когда он пожелал, и как пожелал. Ибо, будучи [с ней] смешан Словом Божиим, Он говорит: «Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее, и власть имею опять принять ее» (Ин., X, 18). И как говорится в Евангелии, более всего изумились те, кто присутствовал, когда после того возгласа, в котором символизировался наш грех, Он сразу же испустил дух (Мк., XV, 37). Ведь распятые умирали долго; и поэтому разбойникам, чтобы они

умерли и чтобы их сняли с креста до субботы, переломали голени (Ин., XIX, 30). А то, что Он был найден уже мертвым, вызвало удивление. Так, мы читаем, что даже Пилат был удивлен, когда у него запросили Тело Господа для захоронения (Мк., XV, 43-44).

17. Итак, тот лукавый, который был посредником [ведущим] человека к смерти, лживым образом выставил себя [посредником ведущим] к жизни под видом очищения посредством святотатственных обрядов и жертвоприношений, чем соблазняются гордецы. Ведь он не мог ни умереть с нами, ни воскреснуть; он, конечно же, мог приложить свою единую смерть к нашей двойной, однако он, разумеется, не мог добавить своего единого воскресения, в котором должно быть и таинство нашего обновления, и образ пробуждения, которому быть в конце. Тот же, Кто, будучи жив духом, восстановил свою мертвую плоть, т.е. истинный Посредник жизни, вытеснил мертвого духом и посредника смерти из душ, верующих в него, так, что бы тот не царил внутри, а пытался одолеть извне, но все же не мог преодолеть. Он даже позволил ему искушать Себя, чтобы, превзойдя его искушения, быть Посредником не только Своим содействием, но и Своим примером. Но когда тот, пытаясь вначале всяческими доступными образами проникнуть во внутренняя Его, был изгнан и закончил все свои соблазняющие искушения после Его крещения и возведения в пустыню (Мф., IV, 1-11) (ибо, будучи духом мертвым, он не мог войти в Живого духом), он, алкая смерти человека каким бы то ни было образом, обратил себя к тому, чтобы учинить смерть такую, какую мог, и ему было позволено [сделать это] в отношении той смертной [части нашей], которую Посредник жизни воспринял от нас. И где он что-либо мог сделать, там он во всем был побежден; и от чего он внешним образом получил силу для того, чтобы убить Господа во плоти, от того его сила, которою он уловлял нас, была убита внутренним образом. Ибо произошло так, что единой смертью Одного безгрешного были разрешены путы множественных грехов [являющихся причинами] множественных смертей. Своей незаслуженной смертью ради нас Господь сделал так, что бы наша заслуженная смерть не навредила нам. Ведь не по праву чьей-то власти Он был лишен плоти, но Он Сам освободился от нее. Ибо, несомненно, что Тот, Кто мог не умереть, если не желал, умер, потому, что желал. Так, Он, «отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Колос., II, 15). И Его смерть была

единым и наидействительнейшим жертвоприношением за нас, какова бы ни была вина наша; а то [прегрешение], по причине которого начальства и власти задерживали нас, чтобы мы по праву понесли наказание, Он очищал, отменял, прекращал; и Своим воскресением Он предопределил нас и призвал к новой жизни, а призвав, оправдал, а оправдав, прославил (Рим., VIII, 30). Таким образом, дьявол, который, будучи огражденным от какого-либо тления плоти и крови, обладал уступившим его соблазну человеком словно по незыблемому праву и господствовал над ним посредством непрочности смертного тела [человеческого], слишком страждущего и немощного. [Однако дьявол], превосходя [человека] настолько, насколько он был, так сказать, богаче и сильнее его, как бы одетого в лохмотья и удрученного страданиями, в самой смерти плоти [все же] упустил его. Ибо куда он ввергнул павшего грешника, но сам не последовал, туда низвергнул он, преследуя, нисходящего Искупителя. Так, в общности смерти Сын Божий соизволил стать нашим другом, чего не претерпев, [Его и наш] враг счел себя лучшим и высшим нас. Ведь Искупитель наш говорит: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин., XV, 13). Поэтому дьявол даже счел себя высшим в сравнении с Самим Господом, поскольку Господь в Своих страданиях уступил ему, ибо в Его отношении понимается то, что говорится в псалме: «Немного Ты умалил *Его* пред ангелами»[22] (Пс., VIII, 6). Так, пребывая невинным, Господь, преданный смерти неправедным [духом], который противостоял нам как бы по праву, превзошел его наиправеднейшим образом (и так Он пленил плен (Еф., IV, 8) [в который мы попали] вследствие греха) и освободил нас от справедливого по причине [нашего] греха плена, своей несправедливо пролитой праведной кровью, навсегда отменив печать смерти и искупив [нас] подлежащих оправданию грешников.

18. До этих же пор дьявол обманывает своих [последователей], кому он представляется как лживый посредник (как если бы они очищались посредством его обрядов; на самом же деле они лишь все более запутываются и погружаются [во грех]). Он очень легко убеждает гордецов высмеять и презреть смерть Христа; и чем он отчужденнее по отношению к ней, тем более святым и божественным он мыслится своими [последователями]. Однако те, кто с ним остался, малочисленны, ибо народы признают и с благочестивым смирением впитывают цену, заплаченную за них,

и с верою в это они оставляют своего врага и соединяются у своего Искупителя. Ибо дьявол не знает, каким образом для спасения верующих в Него превосходящая все Премудрость Божия использует его и как расставляющего сети, и как неистовствующего, ибо от того высшего предела, который есть начало духовного творения, до этого низшего предела, который есть смерть тела, «Она быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу» (Прем., VIII, 1). Ведь Премудрость «по чистоте своей сквозь все проходит и проникает» и «посему ничто осквернённое не войдет в нее» (Прем., VII, 24, 25). Поскольку же дьявол чужд смерти плоти, от чего происходит его чрезмерная гордыня, смерть иного рода уготовляется в вечном огне преисподней, от которого могут пострадать не только души, имеющие земные тела, но также и духи, имеющие тела воздушные. Однако гордецы, для которых Христос обесценился, поскольку Он умер и за эту дорогую цену купил нас (I Кор., VI, 20), возвращают и прежнюю смерть, и вместе с ней людей к [прежнему] жалкому состоянию природы, каковое происходит от первородного греха, и будут вместе с дьяволом низвергнуты в смерть новую. Они же предпочли дьявола Христу, поскольку он низвергнул их в прежнюю смерть, в которую он сам в силу своей отличной природы не пал, и куда ради них по великому милосердию своему спустился Господь. И, однако же, они не сомневаются в том, что они лучше демонов, и они не перестают, всячески злословя, надсмехаться над ними и гнушаться их, т.е. тех, которых они знают как, конечно же, чуждых того рода смерти, из-за которого они презирают Христа. И не желают они думать, что могло статься так, что Слово Божие, пребывая в Себе и не будучи в какой-либо части Своей изменчивым, могло, однако, через принятие низшей природы пострадать каким-то низшим образом, каким нечистый дух, поскольку он не имеет земного тела, пострадать не мог. Итак, хотя они и лучше демонов, все же, поскольку они имеют плоть, они могут умереть так, каким образом демоны, поскольку они, разумеется, плоти не имеют, умереть не могут. И хотя многое заранее воображается ими о смертях их жертв, они не понимают, что приносят жертвы лукавым и гордым духам, а если и понимают, то считают чем-то полезным дружбу с вероломными и завистливыми [духами], чья единственная цель – препятствовать нашему возвращению.

Глава XIV

19 И не понимают они, что даже возгордившиеся духи не могли бы возрадоваться почестям жертвоприношений, если бы не следовало приносить истинную жертву единому истинному Богу, за Которого они хотят почитаться. И не может быть она правильно принесена, если только ее не приносит благой и праведный первосвященник, и если только то, что приносится, не принимается от тех, ради кого приносится, а также если только это жертвоприношение без греха так чтобы, оно могло быть принесено ради очищения грешных. Этого, конечно же, желает всякий, кто хочет, чтобы жертва приносилась Богу ради себя самого. Так, кто же Тот праведный и благой Первосвященник, как не единственный Сын Божий, Которому не нужно посредством жертвы очищаться от своих грехов, ни от первородного, ни от тех, что добавляются из человеческой жизни? И что столь подходящее может быть выбрано людьми для того, чтобы принести в жертву за себя, как не человеческая плоть? И что может быть столь уместным для этого заклания, как не смертная плоть? И что же может быть столь чистым для очищения грехов смертных, как не плоть, рожденная в чреве и из чрева Девы без какого-либо загрязнения плотским зачатием? И что же может со стольким удовольствием приноситься и приниматься, как не плоть жертвы нашей, соделанной телом Первосвященника нашего? И в то время, как в каждом жертвоприношении обнаруживаются четыре [определения] – кому приносится, от кого приносится, что приносится, и ради кого приносится, – Один и Тот же единый и истинный Посредник, чрез жертву мира примиряющий нас с Богом, остается единым с Тем, Кому приносится, делает Себя единым с теми, ради кого Он Себя приносит, и Сам есть единство того, кто приносит, и приношения.

Глава XV

20. Есть, однако, те, кто считает, что может своею собственной силою очиститься для созерцания Бога и пребывания в Нем. Это – те, гордыня которых пятнает их более всего. Ведь нет ни одного греха, которому бы более противостоял Божественный закон и в котором тот наиболее высоковыйный дух, посредник [ведущий] вниз, преграждающий [путь] вверх, получает большее право господствования, если только его сокровенные козни не обходят другим путем или если только он не преодолевается крестом Господним, которым Моисей, простерши руки, оградил [от

него], неистовствующего открыто через отпавший народ (что символизируется Амаликом (Исх., XVII, 8-16)[23]) и мешавшего прохождению к земле обетованной. Ибо [эти гордецы] сулят себе очищение посредством своей собственной силы на том основании, что некоторые из них смогли духовным взором заглянуть за пределы всякой твари и хоть в какой-то малейшей толике соприкоснуться с предвечным светом истины; и они насмехаются над тем, что многие христиане, между тем, живут только верою и пока не могут [этого сделать]. Но какая же польза гордящемуся и поэтому стыдящемуся взойти на древо [палубы корабля] созерцать издалека находящуюся за морем отчизну? И как может навредить смиренному то, что он не видит ее с такого расстояния, но, [между тем], приближается к ней на этом древе, которое презирается [как средство] другим?

Глава XVI

21. Эти [гордецы] упрекают нас также и за то, что мы веруем в воскресение плоти. И они хотят, чтобы в этих вопросах доверялись им, якобы на том основании, что поскольку они смогли посредством сотворенного осознать, что есть высшая и неизменная сущность, постольку с ними надлежит советоваться по поводу обращения вещей изменчивых или связного порядка веков. Но неужели потому, что они увереннейшим образом рассуждают и убеждают посредством вернейших доказательств, что все временное происходит от вечных причин, они способны узреть в этих причинах или умозаключить от этих причин к тому, сколько есть родов животных; каковы семена каждого в его начале; какова мера их роста; каково число их зачатия, рождения, жизни и гибели; каково их движение в желании того, что согласно их природе, и в избежании того, что ей противно? И разве не исследовали они все эти предметы без посредства той неизменной Премудрости, но посредством истории мест и времен, и разве не доверяли они тому, что испытано и записано другими? Поэтому менее всего следует удивляться тому, что они были совершенно неспособны исследовать вереницу более удаленных веков, и обнаружить какую-либо предельную точку этому течению, по которому словно по реке спускается род человеческий, а также затем и переход каждого к своему должному концу. Эти предметы историки описать не могли, поскольку они – в далеком будущем и никем ни переживались, ни рассказывались. И не могли эти фило-

софы, лучшие среди прочих в [рассмотрении] высших и вечных причин, постигнуть таковые умом, иначе не изыскивали бы они прошедшее, что могут [делать] и историки, но наперед знали бы будущее. Те же, кто может это делать, называются у них прорицателями (*uates*), а у нас – пророками (*prophetae*).

Глава XVII

22. Хотя [следует признать, что] имя пророков не совсем уж чуждо их сочинениям. Большей частью, однако, есть разница между тем, предсказывается ли будущее на основе прошлого опыта (как, например, медики, предвидя, предали перу многое из того, что они узнали на опыте; или как земледельцы и даже моряки многое предсказывают, ибо если такие предсказания делаются задолго [до того, как что-либо произойдет], то они считаются предчувствиями); или же то, что должно случиться, уже началось и, будучи в своем пришествии видимым издалека, возвещается сообразно с остротою зрения видящего. Поскольку же силы воздуха могут делать это, то считается, что они обладают даром предвидения (как если бы кто-то с вершины горы увидел кого-нибудь другого, идущего издалека, и возвестил об этом обитающим вблизи на равнине). [Это же имеет место] если что-либо предвозвещается определенным людям от святых ангелов, посредством которых Бог через Слово и Свою Премудрость указует на то, в чем будущее и прошлое, или же опять-таки, будучи услышанным от них, передается другим людям; или же если умы самих определенных людей поднимаются Духом Святым столь высоко, что не посредством ангелов, а себя самих созерцают причины будущих вещей в самом высшем средоточии всего. [При этом] силы воздуха также слышат то, что предвозвещается либо через ангелов, либо через людей; однако они слышат столько, сколько считает нужным Тот, Кому все подчинено. Многое же неосознанно предсказывается посредством некоторого воодушевления и внушения духа. Так, Кайафа не знал того, что он сказал, но, будучи первосвященником, пророчествовал (Ин., XI, 51).

23. Итак, ни в отношении последовательности веков, ни в отношении воскресения мертвых не должны мы вопрошать тех философов, которые постигли вечность Творца, Которым мы «живем, и движемся и существуем» (Деян., XVII, 28), так как, познавши Бога посредством того, что сотворено, они не прославили Его как Бога и не возблагодарили; но, «называя себя мудрыми,

обезумели» (Рим., I, 21, 22). И поскольку они не были способны вперить в вечность духовной и неизменной природы взор ума настолько уверенно, чтобы увидеть в самой Премудрости Творца и Правителя вселенной изменения веков (которые там уже были и всегда были, здесь же еще предстояли быть так, что еще не были) и чтобы увидеть там превращения в лучшее состояние не только душ, но и тел человеческих, вплоть до совершенства в соответствии с их мерой; так вот, поскольку они никоим образом не были способны увидеть все это там, они даже не были сочтены достойными того, чтобы это было возвещено им через ангелов, будь то внешним образом посредством телесных чувств, или же внутренним образом посредством откровений в духе (как это было действительно явлено нашим отцам, исполненным благочестия, которые, предсказывали это или по имеющимся знамениям, или по ближайшим событиям так, что то, что они, веруя, предсказывали, происходило, и которые заслужили авторитет, в силу какового им верят относительно вещей удаленных в будущее, вплоть до скончания времени). Но если даже обнаружится, что гордые и лукавые силы воздуха говорили через своих прорицателей о сообществе и содружестве святых и об истинном Посреднике что-то из того, что услышали от святых пророков или ангелов, они делали это затем, чтобы посредством того, что им, на самом деле, не принадлежит, совратить, по возможности, верных Богу к своей нечисти. Бог же делал это чрез незнающих так, чтобы истина звучала отовсюду в помощь верным и во свидетельство нечестивым.

Глава XVIII

24. Итак, из-за того, что мы не были способны схватывать вечное, а также из-за того, что нечистоты грехов отягощали нас любовью к вещам временным, и, [наконец], из-за преемства смертности, как бы естественным образом навлеченной и внедренной, нам надлежало очиститься. Но мы никак бы не могли очиститься так, чтоб умериться вечным, как только посредством временного же, которым мы удерживались, будучи уже умеренными им. Ибо хотя здоровье более всего отлично от болезни, все же лечение не приведет к здоровью, если оно не будет соответствовать болезни. То временное, что бесполезно, просто обманывает больных. То же временное, что полезно, поднимает еще лечащихся и передает вечности вылеченных. Так, разумный ум, как очищенный, обязан созерцанием вечному, а как нуждающийся в

очищении, обязан верою временному. Ведь один из тех, кто некогда считался у греков мудрецами, сказал: Истина относится к вере так, как вечность к тому, что было рождено. И это, несомненно, верное суждение. Ибо то, что мы называем временным, он назвал тем, что было рождено. К этому роду относимся также и мы: не только вследствие того, что имеем тело, но также и вследствие изменчивости души. Ибо то, что от части изменчиво, не может быть названо вечным собственно. Следовательно, насколько мы изменчивы, настолько мы отстоим от вечности. Жизнь же вечная обещана нам через истину, от очевидности которой, опять-таки, вера наша отстоит настолько, насколько смертность – от вечности. Итак, теперь мы прилагаем веру к вещам, созданным во времени, затем, чтобы посредством этой веры очиститься; [при чем] так, чтобы когда мы пришли к видению, тогда каким образом истина наследует вере, таким же образом и вечность наследовала бы смертности. Вот почему поскольку вера наша станет истиной, когда мы придем к тому, что обещано нам, верующим, а обещается нам жизнь вечная; Истина же (не та, что будет как то, чем будет наша вера, но та, что всегда есть Истина, ибо там она – вечность) сказала: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин., XVII, 3). Когда вера наша посредством видения станет истиной, тогда вечность объемлет нашу измененную смертность. Пока же этого не произошло, и чтобы это произошло (ибо мы сообразовываем веру упования (*fidem credulitatis*) с вещами, которые были рождены, как в вечном мы надеемся на истину созерцания так, чтобы вера смертной жизни не была несозвучной истине жизни вечной), Сама Истина, совечная Отцу, родилась от земли, когда Сын Божий пришел так, чтобы стать Сыном Человеческим, и чтобы поглотить в Себя нашу веру, которой бы Он повел нас к Своей истине, которая так воспринимает нашу смертность, что не упускает своей вечности. Ибо истина относится к вере настолько, насколько вечность относится к тому, что было рождено. Следовательно, мы должны были очиститься так, чтобы для нас был рожден Тот, Кто пребывает вечным, дабы Он не был одним в вере, а другим – в истине. И мы не могли бы перейти от своего изменчивого бытия к вечному, если бы только мы не были преданы Его вечности посредством соединения нашей изменчивости с вечным. Поэтому теперь наша вера в некоторой мере последовала туда, куда восшел Тот, в Кого мы верили, Кто родился,

умер, воскрес и вознесся. Из этих четырех первые два нам известны в нас самих; ибо мы знаем, что люди и рождаются, и умирают. Оставшиеся же два – воскресение и вознесение – мы надеемся будут в нас, ибо мы верили, что это произошло в Нем. Следовательно, поскольку в Нем то, что было рождено, перешло в вечность, постольку то, что в нас, также перейдет [в вечность], когда вера перейдет в истину. Ибо Он говорит уже уверовавшим для того, чтобы они пребывали в слове веры, а от него [переходили] к истине, и, ведомые через это к вечности, освобождались от смерти: «Если вы пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики» (Ин., VIII, 31). И, как если бы Его спросили «С какой выгодой?», Он продолжает: «И познаете истину» (Ин., VIII, 32). И, опять-таки, как если бы спросили «Какая польза смертным от истины?», [Он продолжает]: «И истина сделает вас свободными» (Ин., VIII, 32). От чего же, как не от смерти, от тления, от изменчивости? Ведь истина пребывает бессмертной, нетленной, неизменной. Истинное же бессмертие, истинная нетленность, истинная неизменчивость есть сама вечность.

Глава XIX

25. Вот почему посылается Сын Божий; или, точнее, вот, что значит, что Сын Божий послан. Каким бы ни было то, что создано во времени для того, чтобы у нас была вера, посредством которой мы бы очистились, чтоб созерцать истину в порожденных вещах, каковые были выведены из вечности и с вечностью соотносятся, оно было или свидетельством Его послания, или же самим посланием Сына Божия. Некоторые свидетельства предвозвещали Его пришествие, некоторые же свидетельствовали, что Он уже пришел. Ведь было необходимым, чтобы все творение свидетельствовало о том, что Он, посредством Которого все сотворено, стал творением. Ибо если бы Один не предсказывался многими посланными, Он не был бы узнан в отпавшем творении. И если бы не были свидетельства таковыми, что они казались малым великими, то не поверили бы, что великими [людей] соделает Тот великий, Кто был к малым послан как малый. Ибо небо, земля и все, что есть в них (поскольку все это сотворено чрез Сына Божия) суть несравненно более великое, нежели знамения и чудеса, которые возникали во свидетельство Его. Однако, чтобы люди, будучи малыми, поверили, что первые [свидетельства], содеянные Им, велики, они должны были

испытать трепет от вторых малых, как будто они были великими.

26. «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону» (Гал., IV, 4). Итак, Сын Божий умалился настолько, что родился, и в том, что Он родился, Он был послан. Следовательно, если больший посылает меньшего, то и мы признаем, что Он был рожден меньшим; и постольку меньшим, поскольку Он был рожден, и постольку Он был рожден, поскольку послан. Ибо «Бог послал Сына Своего, Который родился от жены». Однако, поскольку все начало быть через Него, не только прежде, чем Он Сам был рожден и послан, но прежде, чем все было, мы считаем равным Тому, Кто послал, Того, Кого мы называем посланным и меньшим. Но каким же образом еще до полноты времен, по наступлении которой Он должен был быть послан, Его могли видеть отцы прежде, чем Он был послан, когда им являлись некие ангельские образы, в которых Он представлялся как равный Отцу, не будучи еще посланным? Ибо почему же Он говорит Филиппу, которому Он был виден, как и прочим, и даже тем, кто распял Его во плоти: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел и Отца» (Ин., XIV, 9), как не потому, что Он был виден и не был виден? Он был виден, ибо, будучи посланным, Он был рожден. И Он не был виден как Тот, через Кого все начало быть. Ибо как же Он говорит даже это: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его, и явлюсь ему Сам» (Ин., XIV, 21), когда Он и так предстал пред человеческими глазами, как не потому, что плоть, которой стало Слово по полноте времен, была дана для того, чтобы быть воспринятой нашей верой, а Само Слово, через Которое все начало быть, доставалось уму, очищенному верой, для созерцания в вечности?

Глава XX

27. Но если потому Сын называется посланным от Отца, что одно есть Отец, а другое – Сын, [то все же] это никоим образом не мешает нам верить, что Сын является равным, единосущным и совечным Отцу, хотя Он и послан как Сын от Отца. И не потому, что один – больший, а другой – меньший, но потому, что один – Отец, а другой – Сын; один – Рождающий, другой – Рожденный; и один есть Тот, от Кого Тот, Кто посылается, а другой есть от

Того, Кто посылает. Ибо Сын от Отца, а не Отец от Сына. В соответствии с этим теперь уже можно понять, что Сын называется посланным не только потому, что «Слово стало плотью» (Ин., I, 14), но также и потому, что Слово сделалось бы плотью так, чтобы Он через Его телесное присутствие совершал то, что было написано; т.е. посланным Он мыслится не только как человек, каковым *было рождено Слово*, но также и Слово мыслится посланным как то, что *сделалось бы* человеком. Ибо Он послан не потому, что Он не равен Отцу силою, или сущностью, или чем бы то ни было, но потому, что Сын от Отца, а не Отец от Сына. Ибо Слово Отца – Сын, Который [также] называется Его Премудростью. Так что же, следовательно, удивительного в том, что Он посылается не потому, что Он не равен Отцу, а потому, что Он [будучи Премудростью] есть «чистое излияние (*manatio*) славы Вседержителя» (Прем., VII, 25)? Ибо то, что *изливается* (*manat*), и то, из чего оно изливается, имеет одну и ту же сущность. Ведь [Премудрость] изливается не как вода из отверстия в земле или камне, но как свет от света. И что еще могут обозначать слова: «Она есть *сияние* вечного света»[24] (Прем., VII, 26), как не то, что Она Сама есть вечный свет? Ибо что есть сияние света, как не сам свет? Поэтому Она совечна свету, сиянием которого является. Но предпочтительнее было бы сказать «сияние света», нежели «свет света», дабы не сочли, что то, что изливается, темнее того, из чего изливается. Ибо когда слышат о «сиянии света» как о «свете света», то скорее сочтут, что одно светит посредством другого, нежели то, что одно светит меньше, чем другое. Но поскольку не было нужды остерегаться того, чтобы кто-нибудь подумал, будто меньший свет тот, что породил другой (ибо [даже] *ни один* еретик не осмелился сказать это, так что не следует думать, *будто кто-либо другой* осмелится), Писание предупреждает ту мысль, в соответствии с которой свет, который изливается, может представляться как более темный, нежели тот, из которого он изливается. Писание снимает это подозрение, ибо говорится о сиянии света, а именно, о сиянии вечного света, и, таким образом, показывается, что одно равно другому. Ибо если первое меньше второго, то оно – его темнота, а не сияние. Если же первое больше второго, то оно не из него *изливается*, ибо оно не может превосходить то, из чего исходит. Следовательно, поскольку первое изливается из второго, оно не больше его; поскольку же первое не есть его темнота, но его сияние, оно не меньше его; и,

значит, равно ему. И нас не должно беспокоить то, что будто потому, что первое названо «чистым излиянием славы Вседержителя», оно само не является всемогущим (*omnipotens*), но лишь «излиянием Вседержителя (*omnipotentis manatio*)». Ибо затем об этом [сиянии, т.е. Премудрости] говорится: «Она – одна, но может все (*omnia potest*)» (Прем., VII, 27). Ибо кто же всемогущ, как не тот, кто может все? Таким образом, одно посылается другим, из которого оно изливается. Ибо так испрашивает Премудрость тот, кто возлюбил и возжелал Ее: «Ниспошли ее от святых небес и от престола славы Твоей ниспошли ее, чтобы она споспешествовала мне в трудах моих» (Прем., IX, 10). Это означает: «Да наставит Она меня в моих трудах, чтобы я не испытывал трудностей». Ведь труды Ее – добродетели. Но одним образом Она посылается, чтобы быть с человеком; другим же образом Она была послана, чтобы Сама стала человеком. Ибо Она, «переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков» (Прем., VII, 27), и также Она исполняет святых ангелов и посредством них совершает все сообразным своему устроению. Но когда пришла полнота времени, Она была послана не для того, чтобы исполнить ангелов, и не для того, чтобы быть ангелом, разве что настолько, насколько Она возвестила совет Отца, который был также и Ее; и не затем, чтобы быть с людьми или в людях, ибо и прежде Она была в отцах и пророках; но затем, чтобы Само Слово стало плотью, т.е. стало человеком. В этом предстоящем таинстве Откровения было спасение и тех мудрых и святых людей, которые прежде Его рождения от Девы рождались от женщин, и в котором по его свершении и возвещении – спасение всех, кто верит, надеется и любит. Ибо это – «великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (I Тим., III, 16).

28. Итак, Слово Божие посылается от Того, Чьим Словом Оно является; [и Сын Божий] посылается от Того, от Кого рожден. Посылает же Тот, Кто рождает; и посылается же, потому что рожден. И тогда Он посылается каждому, когда Он познается и воспринимается каждым, насколько Он может быть познан и воспринят в соответствии с познавательной способностью разумной души, или еще усовершающейся к Богу, или уже усовершившейся в Нем. Следовательно, Сын называется посланным не потому, что Он рожден от Отца, но или потому, что Слово, став-

шее плотью, явилось этому миру, отчего Он и говорит: «Я исшел от Отца и пришел в мир» (Ин., XVI, 28); или потому, что сообразно времени (*ex tempore*) Он воспринимается умом каждого [как Премудрость] в соответствии со сказанным: «Ниспошли ее, чтобы она споспешествовала мне в трудах моих». То, что рождено от вечного, вечно, ибо это – «сияние вечного света». То же, что посылается сообразно времени, познается каждым. Но когда Сын Божий был явлен во плоти, Он был послан в этот мир и рожден от женщины, ибо пришла полнота времени. Ибо поскольку «мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией» (I Кор., I, 21) (так как «свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин., I, 5)), «то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (I Кор., I, 21) так, чтобы «Слово стало плотью, и обитало с нами» (Ин., I, 5). Когда же сообразно времени Он, выступая, воспринимается умом каждого, Он, конечно же, называется посланным, но не в этот мир; ибо Он не является чувственным образом, т.е. не наличен для телесных чувств. Но ведь и нас в соответствии с тем, как мы постигаем умом насколько возможно что-либо вечное, нет в этом мире; и духи всех праведных, даже пока еще живущих в этой плоти, не находятся в этом мире, насколько они поглощены Божественными предметами. Но Отец не называется посланным, когда познается всяким сообразно времени; ибо у Него нет никого, от кого Ему быть или из кого исходить. Поэтому Премудрость говорит: «Я вышла из уст Всевышнего» (Сир., XXIV, 3); о Духе же Святом [сказано]: «От Отца исходит» (Ин., XV, 26); Отец же – ни от Кого.

29. Следовательно, поскольку Отец родил, Сын рожден, постольку Отец посылает, а Сын посылается. Но как Тот, Кто родил, и Тот, Кто рожден, суть одно, так же и Тот, Кто послал, и Тот, Кто был послан; ибо Отец и Сын суть одно (Ин., X, 30). И так же Святой Дух вместе с Ними есть одно, так как эти трое суть одно. Ибо как для Сына быть рожденным означает быть от Отца, так для Сына быть посланным означает быть познаваемым, что Он от Отца. И как для Святого Духа быть даром Божиим означает исходить от Отца, так для Него быть посланным означает быть познаваемым, что Он исходит от Отца. И мы не можем сказать, что Святой Дух не исходит также и от Сына, ибо не напрасно Тот же Самый Дух называется Духом и Отца, и Сына. И я не знаю, что еще Он хотел сказать, когда, дуя, [на апостолов] Он говорит: «Примите Духа Святого» (Ин., XX, 22). Ибо это телесное дыха-

ние, исходящее от тела и ощущаемое как телесное прикосновение, конечно же, не было сущностью Святого Духа, но лишь обозначением посредством соответствующего знака того, что Святой Дух исходит не только от Отца, но также и от Сына (*non tantum a patre sed et a filio*)[25]. Но какой же безумец сказал бы, что одним был Святой Дух, когда Господь, дунув, сообщил Его [апостолам], и другим – когда Он после Своего вознесения послал Его им? Ибо Дух Божий – единый Дух, Дух Отца и Сына, Святой Дух, «производящий все во всех» (I Кор., XII, 6). О том же, что Он был дан дважды, мы будем рассуждать, насколько даст Господь, в другом месте. А то, что Господь говорит: «Я пошлю вам от Отца Дух истины» (Ин., XV, 26), показывает, что Святой Дух – Дух и Отца, и Сына. Ибо когда Он уже сказал: «Которого пошлет Отец», Он также добавил: «во имя Мое» (Ин., XIV, 26). Ведь Он же не сказал: «Которого пошлет Отец от Меня» точно таким же образом, каким Он сказал: «Которого Я пошлю вам от Отца» (Ин., XV, 26), показывая именно то, что Отец есть начало всей Божественности, или, если угодно, Божества. Следовательно, Тот, Кто исходит от Отца и Сына, возвращается к Тому, от Кого рожден Сын. Что же касается слов Евангелиста: «Еще не было на них Святого Духа, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин., VII, 39), то они не могут пониматься иначе, как то, что тому дару или ниспосланию Святого Духа после прославления Христа предстояло быть таким, каким [тот дар или ниспослание] никогда прежде не было. Ибо [конечно же, дело] не в том, что его прежде вообще не было, но в том, что оно не было таким. Ибо если бы Святой Дух не давался прежде, чем бы преисполнялись пророки, когда они вещали, ведь Писание явно говорит и показывает по многим местам, что пророки говорили Святым Духом? Ведь и об Иоанне Крестителе сказано, что «Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей» (Лк., I, 15); и также отец его Захария оказался исполненным Святого Духа, ибо стал пророчествовать (Лк., I, 67-79); и Мария преисполнялась Духом Святым так, что она пророчествовала о Господе, Которого носила во чреве (Лк., I, 46-55); Симеон и Анна тоже исполнялись Святого Духа так, что признали величие Младенца Христа (Лк., II, 25-38). Почему же тогда «еще не было на них Святого Духа, потому что Иисус еще не был прославлен», как не потому, что этот дар, или даяние, или ниспослание Святого Духа будет иметь особенное свойство при Его пришествии, какового прежде не было? Ибо мы нигде [в Писании] не находим, чтобы лю-

ди [до этих пор] по нисхождении Святого Духа говорили на языках, которых не знали. Это произошло тогда, когда было необходимо обозначить Его пришествие чувственными знаками так, что всему миру и всем народам, говорящим на разных языках, предстояло уверовать во Христа через дар Святого Духа, дабы исполнилось то, о чем поется в псалме: «Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс., XVIII, 4-5).

Глава XXI

30. Итак, человек был связан и некоторым образом смешан со Словом Божием во единство [одной] Личности, когда пришла полнота времени, и Сын Божий был послан в этот мир и рожден от женщины затем, чтобы быть Сыном Человеческим ради сынов человеческих. Ангелы же могли проявлять эту Личность и прежде [Его пришествия], дабы предвозвестить Ее, но они не могли заместить Ее так, чтобы быть Ею. Касательно же чувственных явлений Святого Духа, будь то в образе голубя (Мф., III, 16) или огненных языков (Деян., II, 3), когда подчиненное и подвластное творение посредством временных движений и образов выявляло Его сущность, совечную Отцу и Сыну, и столь же неизменную, я не осмелюсь сказать, было ли что-либо подобное прежде [как это было по отношению к Сыну Божию], ибо творение не соединялось со Святым Духом так, чтобы быть одной Личностью, как [соединялась с Сыном Божиим] плоть, которой стало Слово. Однако я могу с уверенностью сказать, что Отец, Сын и Святой Дух суть одной и той же сущности Бог Творец, Троица всемогущая, действующая нераздельно. Но как невозможно именовать Отца, Сына и Святого Духа нашими словами, которые, разумеется, суть телесные звуки, как только посредством их собственных временных промежутков, различенных определенным разделением, которые занимаются слогами каждого слова, точно так же невозможно нераздельно показать эту нераздельность [Троицы] посредством столь неравного и столь телесного творения. Ведь в их сущности, по которой Они суть, Отец, Сын и Святой Дух суть одно, [пребывая] одним и тем же вне какого-либо временного движения над целым творением без каких-либо промежутков времени или пространства от вечности к вечности, словно сама вечность, которая несть без истины и любви. В моих же словах Отец, Сын и Святой Дух разделены и не могут быть произнесены

одновременно, а в видимых буквах раздельно занимают свои пространственные места. И каким образом, когда я называю свою память, понимание и волю, каждое из этих названий относится к отдельной способности, и, однако же, каждое обозначается всеми тремя, ибо нет ни одного из этих трех имен, которое бы не было в своем действии одновременно и моей памятью, и пониманием, и волей; точно так же и Троица действовала одновременно и в голосе Отца, и в плоти Сына, и в голубе Святого Духа, хотя каждое из них относится к отдельному Лицу. С помощью этого подобия так или иначе познается, что нераздельная в Себе Самой Троица является раздельно посредством образа видимой природы, и то, что действие Троицы нераздельно также и в отдельных образах, которые считаются относящимися к проявлению собственно или Отца, или Сына, или Святого Духа.

31. Следовательно, если меня спрашивают, каким образом производились или слова, или чувственные образы и явления прежде воплощения Слова Божия, которые Его предвозвещали, я отвечаю, что они создавались Богом посредством ангелов, что, насколько мне представляется, я достаточно показал с помощью свидетельств Святого Писания. Если же меня спрашивают, каким образом производилось само воплощение, я говорю, что Само Слово Божие стало плотью, т.е. стало человеком, однако не так, что Оно превратилось или изменилось в то, чем стало, но совершенно так, что там должно быть не только Слово Божие и плоть человека, но также и разумная душа человека, и это целое должно называться Богом, ибо в Нем Бог, и человеком, ибо в Нем человек. Если же это трудно понять, ум должен быть очищен верою посредством все большего отстранения от греха, благодеяниями и молитвою со стенанием святых скорбей так, чтобы посредством Божественного содействия он понял и возлюбил. Если же меня спрашивают, каким образом после воплощения Слова производился или голос Отца, или телесный образ, в котором являл Себя Святой Дух, то я не сомневаюсь, что это происходило посредством творения. Но должно ли здесь мыслится только телесное и чувственное [творение], или также дух разумный или умный (ибо таким словом иные предпочитают именовать то, что греки называют νοερόν), не для объединения с одним из Лиц [Бога], конечно же (ибо кто же сказал бы, что каким бы ни было творение, посредством которого звучал голос Отца, оно таким образом есть Бог Отец; или каким бы ни было творение, в котором посредст-

вом образа голубя или огненных языков являлся Святой Дух, оно таким образом есть Святой Дух, каким образом Сын Божий есть тот человек, который родился от Девы?), но исключительно для устроения и совершения тех знамений, которых счел необходимыми Бог; или же что-либо еще, – выяснить трудно, и не может утверждаться наугад. Однако я не знаю, каким образом эти явления могли бы произойти без разумного или умного творения. Но сейчас пока не уместно объяснять, почему я так сужу, насколько сил мне дал Бог. Ибо сначала надлежит обсудить и опровергнуть доводы еретиков, которые они приводят не из священных книг, а из своих рассуждений, на основании коих, как они полагают, они неумолимо принудят нас так понимать свидетельства Писания об Отце, Сыне и Святом Духе, как они сами желают.

32. Теперь, как я считаю, уже достаточно показано, что Сын не есть меньший потому, что Он послан Отцом, и что Святой Дух [также] не есть меньший потому, что Он посылается Отцом и Сыном. Ибо все это мыслится наличным в Писании или вследствие видимой природы [воплотившегося Слова], или скорее вследствие внушения мысли о начальстве [Отца], но не вследствие неравенства или различия, или несхожести сущности; ведь даже, если Бог Отец желал посредством подвластного Ему творения явиться видимым образом, было бы, однако, совершенно нелепым считать, что [Отец] послан или Сыном, Которого Он родил, или Святым Духом, Который от Него исходит. Но пусть же здесь будет конец этой книги. Далее, в других [книгах] мы, да поможет нам Бог, увидим, каковы те изощреннейшие доводы еретиков, и каким же образом мы могли бы их изобличить.

КНИГА V

Глава I

1. Теперь же я начинаю говорить о том, о чем ни один человек (и, конечно же, мы) не может сказать так, как это мыслится. Хотя само наше размышление, когда мы думаем о Боге Троице, считает себя совершенно немощным по отношению к Тому, о Ком оно размышляет, и не постигает его таковым, каков Он есть, так что даже столь великими, каковым [например] был апостол Павел, Он зрим лишь «как бы *зеркалом, как в загадке*»[26] (I Кор., XIII, 12), как это сказано в Писании; я [все же] молю Господа Бога нашего (о Ком мы всегда должны помышлять, но Кого мы не можем мыслить в соответствии с Его достоинством; и Кого мы должны благословлять и восхвалять во всякое время (Пс., XXXIII, 2), но Кого никакая речь не способна выразить) о том, чтобы Он оказал мне содействие в понимании и объяснении того, к чему я стремлюсь, и снисхождение, в чем бы я ни ошибся. Ибо я помню не только о своем желании, но и о моей немощи. У тех же, кто будет читать мое сочинение, я прошу, чтобы они простили меня, если заметят, что я больше хотел, чем смог, высказать то, что они сами понимают лучше или же не понимают из-за неясности моего изложения. Так же и я прощаю их, когда они не могут меня понять из-за медлительности своего ума.

2. И нам легче будет прощать друг друга, если мы знаем или, твердо веря, исповедуем то, что из того, что говорится о неизменчивой и невидимой природе, сущей по себе и довлеющей себе, ничто нельзя определять мерою вещей изменчивых и видимых, смертных и не довлеющих себе. И хотя мы, напрягаясь в постижении, не удовлетворительны в знании даже тех вещей, которые непосредственно наличны для наших телесных чувств, или того, что мы есть в самих себе, все же нет ничего постыдного в том, что искреннее благочестие пылает страстью к тому Божественному и невыразимому, что свыше ([если только] это благочестие не то, что раздувается высокомерием собственных сил, а то, что воспламеняется благодатью Самого Творца и Спасителя). Но каким же пониманием может человек постичь Бога, если он еще не постигает само свое понимание, которым он желает постичь Его? Если же он уже постигает свое понимание, пусть он тщательно подумает о том, что в человеческой природе нет ничего

лучше его, и пусть он посмотрит, может ли он увидеть в нем какие-либо очертания образов, краски цветов, величину пространства, разобщенность частей, протяженность тел, какое-либо движение через пространственные промежутки, или что бы то ни было такого рода. Конечно же, ничто из перечисленного мы не можем обнаружить в том, лучше которого нет ничего в нашей природе, т.е. в нашем понимании, которым мы, насколько способны, постигаем мудрость. Следовательно, того, чего мы не обнаруживаем в нашем лучшем, не следует нам искать и в Том, Кто несравненно лучше нашего лучшего, затем, чтобы мы, если способны и насколько способны, постигли Бога как благого без качества, как великого без количества, как творца без нужды, как настоящего без присутствия, как содержащего все без имения, как вездесущего без пространства, как всевременного без времени, как создающего изменчивое без какого-либо изменения или страдания в себе. Всякий, кто помышляет о Боге таким образом, хотя и не может вполне обнаружить то, что Он есть, все же благочестиво остерегается, насколько может, от примышления Ему того, что Он не есть.

Глава II

3. Он все же, несомненно, есть субстанция (*substantia*) или, если сказать точнее, сущность (*essentia*), что по-гречески οὐσία. Ибо как «мудрость» производится от «мудрого», а «знание» от «знать», так от «сущего» производится «сущность». И кто же есть больший нежели Тот, Кто сказал Своему рабу: «Я есмь Сущий» и «Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх., III, 14)? Однако же другие предметы, называющиеся сущностями или субстанциями, допускают привходящие (*accidentias*), посредством которых в них происходит большее или меньшее изменение. В Бога же ничего из такого рода допущено быть не может. Поэтому неизменчивая субстанция или сущность, которая есть Бог, – одна единственная. Поэтому ей, конечно же, более всего подобает быть сущей, от чего [и возникает] само название сущности. Ибо то, что изменяется, не сохраняет самого существования, и то, что может изменяться, даже если не изменяется, может не быть сущим так, как было. А поэтому то, что не только не изменяется, но вообще даже не может измениться, несомненно, подпадает под то, что истиннейшим образом называется сущим.

Глава III

4. [Итак] теперь я начинаю отвечать противникам нашей веры по поводу тех предметов, которые не могут быть высказаны так, как они мыслятся, и не могут мыслиться так, как они суть. Так, среди прочих изворотливейших махинаций, которые ариане, выступающие против кафолической веры, имеют обыкновение выставлять, есть то, что, как они говорят, все, что высказывается или мыслится о Боге, высказывается не в отношении привходящего (*accidens*), но в отношении сущности (*substantiam*). Поэтому нерожденность относится к сущности Отца, а рожденность – к сущности Сына. Поскольку же нерожденность и рожденность суть отличие, постольку различны и сущности Отца и Сына. Мы же отвечаем им, что если все, что говорится о Боге, говорится о Его сущности, то слова «Я и Отец одно» (Ин., X, 30) сказаны в отношении сущности. Следовательно, у Отца и Сына одна сущность. Если же эти слова были сказаны не в отношении сущности, то тогда то, что говорится о Боге, говорится не в отношении сущности, и мы более не обязаны мыслить определения нерожденности и рожденности как существенные. Ведь о Сыне также сказано: «Не почитал хищением быть равным Богу» (Флп., II, 6). Спрашивается: равным в отношении чего? Ибо если о Нем говорится как о равном не в отношении сущности, то тогда они должны допускать, что что-то может говориться о Боге не в отношении сущности. Так пусть же они допустят, что определения нерожденности и рожденности высказываются не в отношении сущности. А если они этого не допустят потому, что они желают, чтобы все, что говорилось о Боге, высказывалось бы в отношении сущности, то тогда Сын равен Отцу по сущности.

Глава IV

5. Привходящим же обычно называется не что иное, как то, что посредством изменения той вещи, в которую оно привходит, может быть утрачено. Ибо хотя некоторые привходящие называются неотделимыми (что по-гречески – ἀχώριστα), подобно тому, что есть черный цвет для крыла ворона, все же и перо теряет цвет не потому, что оно перо, но потому, что и перо не вечно. Ибо сама материя изменчива. И когда бы не перестало быть то животное или то перо, и все тело его изменилось и превратилось бы в землю, оно, конечно же, утратило бы и тот цвет. Другие же привходящие, хотя они и называются отделимыми, утрачиваются не от-

делением, а изменением, как, например, чернота по отношению к человеческим волосам, поскольку волосы, оставаясь [волосами], могут побелеть. Однако при внимательном рассмотрении, вполне очевидно, что ничего не отходит от головы в то время, как она седеет, будто чернота оттуда отступает и куда-то уходит, а белизна приходит. [Нет, в этом случае] превращается и изменяется само качество цвета. Поэтому в Боге нет ничего привходящего, ибо в Нем нет ничего изменчивого или того, что может быть утрачено. Но если угодно называть привходящим и то, что, хотя и не может быть утрачено, все же уменьшается или увеличивается, как, например, жизнь души (ибо, доколе она – душа, она живет, а поскольку душа вечна, то и живет она вечно, но поскольку душа более велика, когда она разумна, и менее – когда неразумна, здесь тоже происходит некоторое изменение: не так, что жизнь отсутствует, как отсутствует мудрость в глупости, но так, что она уменьшается), то в Боге ничего подобного не происходит, потому что Он пребывает совершенно неизменным.

Глава V

6. Итак, потому в Нем нет ничего называющегося привходящим, что в Него ничего не привходит. Однако же все, что [о Нем] говорится, говорится не в отношении сущности. Ведь в сотворенных и изменчивых вещах то, что говорится не в отношении сущности, говорится, конечно же, в отношении привходящего. Ибо все для них является привходящим, так как может быть утрачено или уменьшено, будь то качества или величины; а также то, что говорится в отношении чего-либо, как то: симпатии, родственные связи, обязанности, подобия, равенства и что бы то ни было подобного рода; а также положение и состояние, место и время, действие и страдание. Но в Боге нет ничего, что говорилось бы в отношении привходящего, ибо в Нем нет ничего изменчивого. Однако же все, что [о Нем] говорится, говорится не в отношении сущности. Но [все], что говорится в отношении чего-либо, как говорится об Отце в отношении Сына и о Сыне в отношении Отца, не есть привходящие, ибо один – всегда Отец, а другой – всегда Сын; и «всегда» здесь означает не «от того, как Сын был рожден, или от того, что Он никогда не переставал быть Сыном, Отец не перестает быть Отцом», но «от того, что Сын всегда рождался и никогда не начинал быть Сыном». Ибо если Он когда-либо начал быть Сыном, или если Ему когда-либо предстояло пе-

рестать Им быть, то это высказывалось бы в отношении привходящего. Если же Отец, в том что Он называется Отцом, назывался бы так по отношению к Самому Себе, а не к Сыну, а Сын в том, что Он называется Сыном, назывался бы [также] по отношению к Самому Себе, а не к Отцу, то определения Отца и Сына высказывались бы по отношению к сущности. Но поскольку ни Отец не называется Отцом, если только у Него нет Сына, ни Сын не называется Сыном, если только Он не имеет Отца, постольку эти определения высказываются не по отношению к сущности, ибо каждое из них высказывается не по отношению к Самому Себе, но взаимно и по отношению к Своему другому; и [точно так же эти определения высказываются] не по отношении к привходящему, ибо то, что называется Отцом, и то, что называется Сыном, суть [в Них] вечное и неизменное. Вот почему хотя бытие Отца отличается от бытия Сына, их сущность, однако, не различается, ибо эти [определения] высказываются не в отношении сущности, но во взаимном отношении; причем это отношение не есть привходящее, ибо оно неизменно.

Глава VI

7. Если же они считают, что положению о том, что Отец называется таковым в отношении Сына, а Сын – в отношении Отца, следует противопоставить то, по которому [определения] нерожденный и рожденный высказываются по отношению к Ним Самим, а не по отношению друг к другу (ибо называть Его нерожденным не есть одно и то же, что называть его Отцом, так как даже если бы Он не родил Сына, ничто бы не помешало называть Его нерожденным; а если же кто-то и рождает сына, то [совсем] не поэтому он может быть назван нерожденным, ибо люди, рожденные от других людей, сами рождают других), то они говорят, что Отец называется таковым по отношению к Сыну, а Сын – к Отцу, но нерожденный – по отношению к Самому Себе и рожденный – [тоже] по отношению к Самому Себе. Поэтому если все, что высказывается по отношению к самому себе, высказывается по отношению к сущности, а быть нерожденным и быть рожденным суть различные определения, то, следовательно, и сама сущность у них различна. Если это – то, что они говорят, то они не понимают, что они говорят о нерожденном то, что должно быть изучено более тщательно. Ибо не потому кто-то является отцом, что он не рожден, и нерожденный не есть нерожденный

потому, что он – отец. Следовательно, тот, кто считается нерожденным, таков не по отношению к чему-то, но к себе самому. Однако, как будто ослепнув, они не видят, что рожденным можно называться только в отношении чего-либо. Ибо потому Он – Сын, что рожден, и потому рожден, что Он – Сын. И как Сын относится к Отцу, так рожденный относится к родившему; и как Отец – к Сыну, так родитель – к рожденному. Поэтому посредством одного представления нами мыслится родитель, и посредством другого – нерожденный. И хотя оба [этих определения] высказываются о Боге Отце, первое, однако, высказывается по отношению к рожденному, т.е. по отношению к Сыну, что они не отрицают; но то, что Он называется нерожденным, они считают высказывающимся по отношению к Самому Себе. Так, они говорят: «Если то, что называется по отношению к самому себе отцом, не может быть названо по отношению к самому себе сыном, и все, что высказывается по отношению к самому себе, высказывается по отношению к сущности, а Он называется нерожденным по отношению к Самому Себе, каковым не может называться Сын, то Он называется нерожденным по отношению к сущности. Таковым Сын назван быть не может, по причине чего Он не той же самой сущности». Ответ на это ухищрение будет состоять в том, чтобы заставить их самих сказать, в соответствии с чем они мыслят Сына равным Отцу: в соответствии с тем, как Он называется по отношению к Самому к Себе, или же в соответствии с тем, как Он называется по отношению к Отцу. [Ибо, конечно же] не в соответствии с тем, как Он называется по отношению к Отцу, поскольку по отношению к Отцу Он называется Сыном, а Отец не есть Сын, но Отец. Ведь не так называются по отношению друг к другу Отец и Сын, каким образом – друзья и соседи. Ибо друг называется таковым относительно друга, и, если они любят друг друга равным образом, дружба в обоих одна и та же; и сосед называется таковым относительно соседа, и поскольку они суть соседи равным образом (ибо первый соседствует со вторым настолько же, насколько второй с первым), соседство в обоих одно и то же. Но поскольку Сын называется таковым не в отношении Сына, но Отца, постольку то, что Сын равен Отцу, высказывается не в соответствии с тем, что говорится в отношении к Отцу. Следовательно, остается [полагать], что то, что Он равен [Отцу], высказывается в соответствии с тем, каковым Он называется по отношению к Самому Себе. Все же, что высказывается по отношению к самому

себе, высказывается по отношению к сущности. Следовательно, остается [полагать], что Он равен [Отцу] по сущности. Когда же Отец называется нерожденным, то говорится не о том, что Он есть, но о том, что Он не есть. Когда же относительное отрицается, то отрицается не в отношении сущности, ибо само относительное высказывается не в отношении сущности.

Глава VII

8. Это необходимо пояснить примерами. Прежде всего, следует усвоить, что посредством определения «рожденный» обозначается то же, что обозначается посредством определения «сын». Ибо потому сын, что рожден, и оттого, что сын, рожден. Следовательно, то, что называется нерожденным, оказывается тем, что не есть сын. Но «нерожденный» и «рожденный» суть слова, употребляемые подобающим образом; [при этом] слово «сын» в латыни употребляется, а слово «несын» не позволяет употреблять языковой обычай. Впрочем, в значении ничего не утрачивается, если говорится «не сын». Точно таким же образом ничего другого не было бы сказано, если бы вместо слова «нерожденный» было сказано «не рожденный». Ибо так же относительно высказываются и определения «сосед» и «друг», и, однако же, нельзя сказать «несосед» так, как говорится «недруг». По этой причине в вещах следует принимать в расчет не то, разрешает нам или нет языковое употребление говорить [определенным образом], а то, каким является значение самих вещей. Поэтому давайте не будем говорить «нерожденный», хотя в латыни это возможно, но будем вместо этого говорить «не рожденный», что означает то же самое. Итак, значит ли это что-либо иное, нежели «не сын»? Ведь, будучи приставленной, эта отрицательная частица не делает того, что без нее высказывается относительно, высказываемым существенно, но только отрицает то, что без нее утверждалось. Так же и в других высказываниях. Например, когда мы говорим: «Он – человек», мы обозначаем его сущность. Следовательно, тот, кто говорит: «Он не человек», высказывает не какое-то другое определение, но лишь отрицает то же. Значит, каким образом я утверждаю в отношении сущности [когда говорю]: «Он – человек», таким же образом я отрицаю в отношении сущности, говоря: «Он не человек». Когда же спрашивается «Насколько он велик?», и я говорю: «Четырехфутовый», т.е. что он размером в четыре фута, я утверждаю в отношении количества; тот же, кто говорит: «Он

не четырехфутовый», отрицает в отношении количества. «Он – белый» – я утверждаю в отношении качества; «Он не белый» – я отрицаю в отношении качества. «Он близкий» – я утверждаю отношение; «Он не близкий» – я отрицаю отношение. Когда я говорю: «Он лежит», я утверждаю в отношении положения; когда я говорю: «Он не лежит», я отрицаю в отношении положения. Когда я говорю: «Он – вооружен», я утверждаю в отношении состояния; Когда я говорю: «Он не вооружен», я отрицаю в отношении состояния (точно так же, если бы я сказал: «Он безоружный»). Когда я говорю: «Он – вчерашний», я утверждаю в отношении времени; когда я говорю: «Он не вчерашний», я отрицаю в отношении времени. Когда я говорю: «Он – в Риме», я утверждаю в отношении места; когда я говорю: «Он не в Риме», я отрицаю в отношении места. Когда я говорю: «Он бьет», я утверждаю в отношении действия; когда я говорю: «Он не бьет», я отрицаю в отношении действия так, чтобы показать, что он не действует так. Когда же я говорю: «Он – избиваем», я утверждаю в отношении определения, которое называется страданием; и когда я говорю: «Он не избиваем», я отрицаю в этом отношении. И вообще нет ни одного рода определения, в отношении которого мы могли бы что-либо утверждать, без того, чтобы не быть уличенными в отрицании, если бы пожелали приставить отрицательную частицу. И поскольку это так, то если бы я утверждал в отношении сущности, говоря «сын», то я бы и отрицал в отношении сущности, говоря «не сын». Поскольку же я утверждаю относительно, когда говорю: «Он – сын», ибо я соотношу [его] с отцом, постольку же относительно я и отрицаю, если говорю: «Он не сын», ибо я отношу то же самое отрицание и к родителю, желая [тем самым] показать, что у него нет родителя. Но если называться «сыном» означает то же самое, что называться «рожденным», как мы уже сказали, то называться «не сыном» означает то же самое, что называться «не рожденным». Ведь мы отрицаем относительно, говоря «не сын»; следовательно, мы отрицаем относительно, говоря и «не рожденный». Более того, что же означает «нерожденный», как не «не рожденный»? Итак, когда говорят «нерожденный», то не отступают от относительного определения. Ибо каким образом «рожденный» говорится не в отношении к самому себе, но к родителю, таким же образом, когда говорится «нерожденный», это говорится не в отношении к самому себе, но показывается отрицание наличия родителя. Однако оба значения

разделяют одно и то же определение, которое называется относительным. А то, что определено как относительное, не обозначает сущность. Таким образом, хотя «рожденный» и «нерожденный» суть различные [определения], они не обозначают различной сущности, ибо как «сын» относится к отцу, а «не сын» – к «не отцу», так с необходимостью «рожденный» относится к «родителю», а «не рожденный» – к «не родителю».

Глава VIII

9. Поэтому, прежде сего, давайте держаться того, что все высказываемое об этом превосходнейшем и божественном величии, говорится существенно; то же, что говорится в отношении к чему-либо, говорится не существенно, но относительно. Сила же единой сущности Отца, Сына и Святого Духа такова, что все, что говорится об отдельных [Лицах] в отношении Их Самих воспринимается не как многое, но как одно. Ибо каким образом Отец – Бог, таким же образом Сын – Бог, и Святой Дух – Бог, что, несомненно, говорится в отношении сущности, и, однако же, мы не говорим, что эта вышняя Троица есть три Бога, но один Бог. Итак, велик Отец, велик Сын, велик Дух Святой; однако же, не три великих, но один Великий. Ибо не только об Отце, как извращенно полагают иные, но об Отце, Сыне и Святом Духе говорится в Святом Писании: «Ты велик», «един Ты» (Пс., LXXXV, 10). И благ Отец, благ Сын, благ Святой Дух, но не три благих, но один Благой, о Ком сказано: «Никто не благ, как только один Бог» (Лк., XVIII, 19). Вот почему Господь Иисус Христос, дабы о Нем не подумали только как о человеке, тому, кто к Нему обратился: «Учитель благий» (Лк., XVIII, 18), Он сказал не то, что «Никто не благ, как только Отец», но то, что «Никто не благ, как только один Бог». Ибо в имени Отца выражается только Сам Отец, в имени же Бога – и Отец, и Сын, и Дух Святой, ибо Троица – единый Бог. Об определениях же положения и состояния, места и времени говорится в Боге не в собственном смысле, а в переносном и посредством подобий. Ведь Он называется восседающим на херувимах (Пс., LXXIX, 2), что высказывается по отношению к положению; *облаченным в бездну как покрывало*[27] (Пс., CIII, 6), что высказывается по отношению к состоянию. Слова же «Лета твои не кончатся» (Пс., CI, 28) высказываются по отношению ко времени, а «Взойду ли на небо – Ты там» (Пс., CXXXVIII, 8) – по отношению к месту. Что же касается действия,

то в этом отношении, вероятно, можно говорить истинным образом только о Боге, ибо только Бог содеял все, а Сам не содеян. И Он не подлежит страданию, поскольку Он принадлежит той сущности, по которой Он Бог. Итак, Отец всемогущ, Сын всемогущ, Святой Дух всемогущ; но не три всемогущих, а один Всемогущий, и «все из Него, Им и *в Нем*. Ему слава»[28] (Рим., XI, 36). Следовательно, все, что говорится о Боге по отношению к Нему самому, говорится и в отдельности о каждом из трех Лиц, [т.е.] и об Отце, и о Сыне, и о Святом Духе; а также вместе – и о Самой Троице, но не во множественном, а в единственном числе. Поскольку же для Бога быть не есть одно, а быть великим – другое, но для Него быть есть то же самое, что быть великим; постольку как не говорим мы о трех сущностях, так не говорим мы и о трех величиях, но об одной сущности и об одном величии.

Глава IX

10. Я говорю о сущности (*essentia*), которая по-гречески – οὐσία, и которую чаще мы называем субстанцией (*substantia*). Греки, правда, используют также и термин ὑπόστασις, но я не знаю, какое различие они хотят провести между словами οὐσία и ὑπόστασις. Те, кто рассматривают эти вопросы по-гречески, привыкли говорить μίαν οὐσίαν и τρεῖς ὑπόστασεις, что на латыни – одна сущность и три субстанции (*unam essentiam tres substantias*). Но поскольку наш языковой обычай сложился так, что когда мы говорим «сущность» (*essentiam*), мы понимаем то же, [что и тогда], когда мы говорим «субстанция» (*substantiam*), постольку мы не осмеливаемся говорить одна сущность и три субстанции, но сущность или субстанция и три Лица (*essentiam uel substantiam et tres personas*). Так говорили многие, исполненные авторитета писатели, рассматривавшие эти предметы на латыни, ибо они не обнаруживали более подходящего способа для выражения посредством слов того, что понимали и без слов. И действительно, поскольку Отец не есть Сын, Сын не есть Отец, а Святой Дух, Который также называется даром Божиим, не есть ни Отец, ни Сын, постольку, разумеется, Их трое. Поэтому-то и сказано во множественном числе: «Я и Отец одно *есмы*»[29] (Ин., X, 30). Ведь не сказал же Он «есть одно», как говорят савеллиане, но «есмы одно». Но когда спрашивается: «Что [эти] три?», язык человеческий страдает от неспособности

[это выразить]. О трех Лицах же говорится не затем, чтобы сказать что-нибудь вообще, но затем, чтобы не молчать вообще.

Глава X

11. Следовательно, как не говорим мы о трех сущностях (*tres essentias*), так не говорим мы ни о трех величиях, ни о трех великих. Ибо в вещах великих [лишь] причастием величию, для которых одно дело – быть и другое дело – быть великими, как, например, величественный дом, величественная гора, величественная душа, – так вот в этих вещах одно дело – величие, и другое дело – то, что велико посредством этого величия; и, конечно же, величественный дом не есть то, что есть само величие. Само же величие есть то, посредством чего велик не только величественный дом, велика величественная гора, но велико все, что называется величественным. Так что одно дело – само величие, и другое – то, что от него называется великим. И , разумеется, сначала велико это величие, намного превосходящее то, что велико причастием к нему. Поскольку же Бог велик не тем величием, которое не есть Он Сам, так, что Он, будучи великим, будто бы является его причастником (иначе это величие было бы большим, нежели Сам Бог, тогда как нет ничего, что было бы большим Бога), постольку, следовательно, Он велик тем величием, посредством которого Он Сам есть то же самое величие. Поэтому-то как не говорим мы о трех сущностях, так же не [говорим мы] и о трех величиях. Ибо для Бога быть есть то же, что быть великим. По этой же причине мы не говорим о трех великих, но об одном великом, ибо Бог велик не причастием величию, но Он велик, будучи Сам по Себе великим, так как Он Сам есть Свое величие. То же самое было бы сказано и в отношении благости, вечности и всемогущества Бога, и вообще в отношении всех определений, в которых может выражаться Бог, что высказываются по отношению к Нему Самому в собственном, а не в переносном смысле или посредством подобия (если только что-нибудь может быть высказано о Нем в собственном смысле устами человеческими).

Глава XI

12. То же, что в Самой Троице говорится в собственном смысле раздельно, ни коим образом не говорится по отношению к Ней Самой, но по отношению друг к другу или по отношению к творению, и поэтому очевидно, что это говорится не существен-

но, но относительно. Ибо как Бог Троица называется великим, благим, вечным, всемогущим, так же Он может быть назван Своим Божеством, Своим величием, Своею благостью, вечностью, Своим всемогуществом. Однако Троица не может быть названа Отцом так, как только, по-видимому, в переносном смысле по отношению к творению по причине нашего усыновления. Ибо то, что сказано в Писании: «Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь един есть» (Втор., VI, 4), не следует, конечно же, понимать так, как если бы исключался Сын или Святой Дух. Ведь этого единого Господа Бога нашего мы справедливо называем также и Отцом, ибо Он рождает нас милостью Своей. Никоим образом не может Троица называться и Сыном. Однако Она может называться Духом Святым в соответствии с тем, что сказано: «Бог есть дух» (Ин., IV, 24), поскольку это может быть сказано обо всех, так как и Отец – дух, и Сын – дух, и Отец свят, и Сын свят. Таким образом, поскольку Отец, Сын и Святой Дух суть один Бог, а Бог, конечно же, свят, и Бог, конечно же, дух, постольку Троица может называться Святым Духом. Но, однако же, Тот Святой Дух, что не есть Троица, но мыслится в Троице, в том, что Он собственно называется Святым Духом, называется относительно, ибо Он относится и к Отцу, и к Сыну, поскольку Святой Дух есть Дух и Отца, и Сына. Само же отношение в том имени не очевидно. Очевидно же оно тогда, когда Он называется даром Божиим (Деян., VIII, 20). Ибо Он есть дар Отца и Сына, так как Он «от Отца исходит» (Ин., XV, 26), как говорит Господь; и то, что утверждает апостол: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим., VIII, 9), он утверждает, конечно же о Самом Святом Духе. Следовательно, когда мы говорим «дар дарителя» и «даритель дара», мы говорим о каждом одно относительно другого. Следовательно, Святой Дух есть некоторое невыразимое общение Отца и Сына; и, возможно, потому Он называется так, что это самое название подходит и к Отцу, и к Сыну. Ибо Он называется собственно так, как Они называются сообща, поскольку и Отец – дух, и Сын – дух, и Отец свят, и Сын свят. Следовательно, затем, чтобы обозначить общение Обоих именем, которое подходит к Обоим, Святой Дух называется даром Обоих. И эта Троица – один Бог, единственный, благой, великий, вечный, всемогущий; Само по Себе единство, Божество, величие, благо, вечность, всемогущество.

Глава XII

13. И поскольку мы сказали, что имя Святого Духа (не Того, что есть Сама Троица, но Того, что в Троице) высказывается относительно, нас не должно беспокоить то, что наименование Его, похоже, не соответствует в свою очередь Тому, к Кому оно относится. Ибо здесь мы не можем сказать так, как мы говорим «раб господина» и «господин раба», «сын отца» и «отец сына», поскольку это говорится относительно. Ибо мы говорим о Святом Духе Отца, но мы, однако же, не говорим об Отце Святого Духа, в свою очередь, дабы Святой Дух не мыслился Его Сыном. И также мы говорим о Святом Духе Сына, но мы не говорим «Сын Святого Духа», дабы Святой Дух не мыслился Его Отцом. Ибо во многих соотносительных [предметах] случается так, что не обнаруживается никакого наименования, посредством которого соотносящиеся предметы взаимно соответствовали бы друг другу. Ибо что столь ясно говорится относительным образом, как не слово «залог»? Ведь оно относится к тому, по отношению к чему оно залог, и залог – всегда залог чего-либо (II Кор., V, 5; Еф., I, 14). Можем ли мы, следовательно, говоря «залог Отца и Сына», сказать в свою очередь «Отец залога» или «Сын залога»? Ведь, говоря «дар Отца и Сына», мы же не можем сказать «Отец дара» или «Сын дара»; но для того, чтоб они соответствовали друг другу, мы говорим «дар дарителя» и «даритель дара», ибо в последнем случае возможно найти имя для обозначения, а в первом – нет.

Глава XIII

14. Следовательно, Отец называется таковым относительно и так же относительно Он называется началом и чем бы то ни было. Отцом же Он называется по отношению к Сыну, а началом – по отношению ко всему, что от Него. Сын таким же образом называется относительно. Так относительно Он называется Словом и Образом, и во всех этих наименованиях Он соотносится с Отцом; Отец же не именуется ни одним из них. Называется Сын и началом, ибо когда Ему сказали: «Кто же ты?», Он ответил: «*Начало*, что и говорю вам»[30] (Ин., VIII, 25). Но не ужели Он начало Отца? [Конечно же, нет.] Говоря, что Он – начало, Он лишь хотел сказать, что Он – Творец, подобно тому, как и Отец – начало природы, так как все – от Него. Ибо и Творец называется таковым по отношению к природе, как господин – по отношению к рабу. И хотя мы говорим, что и Отец – начало, и Сын – начало,

мы говорим не о двух началах природы, ибо Отец и Сын вместе суть единое начало по отношению к природе, как единый Творец, как единый Бог. Но если все, что пребывает в себе и порождает или производит что-либо, есть начало тому, что оно порождает, или тому, что оно производит, мы не можем отрицать и того, что Святой Дух также будет справедливо называться началом, ибо мы не отделяем Его от имени Творца. И о Нем сказано, что Он производит, причем производит, конечно же, пребывая в Самом Себе, ибо Сам Он не изменяется или превращается во что-либо из того, что Он производит. Взгляните же на то, что Он производит: «Каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания тем же Духом, иному вера тем же Духом, иному дары исцелений тем же Духом, иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (I Кор., XII, 7-11), как подобает, конечно же, Богу. Ибо кто же может произвести такое, как не Бог? «А Бог один и тот же, производящий все во всех» (I Кор., XII, 6). Если же нас спросили бы о Святом Духе в частности, мы бы, несомненно, ответили, что Он есть Бог и вместе с Отцом и Сыном – единый Бог. Итак, говорится, что Бог в отношении природы – одно начало, а не два или три начала.

Глава XIV

15. Если рождающее по отношению к тому, что оно рождает, есть начало, то во взаимном отношении друг к другу в Троице Отец есть начало Сына, поскольку Он рождает Его. Однако является ли Отец началом по отношении к Святому Духу в силу того, что Он «от Отца исходит» (Ин., XV, 26), представляет собой серьезный вопрос. Ибо если это так, то Он будет началом не только тому, что Он рождает или создает, но также и тому, что Он дарует. И здесь проявляется, насколько может, то, что обычно волнует многих: почему Святой Дух не есть также и Сын, ведь Он также исходит от Отца, о чем мы и читаем в Евангелии. Ведь Дух исшел, но не как рожденный, а как дарованный; а потому Он не называется Сыном, что Он не был ни рожден, как Единородный, ни создан так, чтобы посредством благодати Божией родиться во усыновление, как мы. Ибо то, что рождено от Отца, только тогда относится к Отцу, когда называется Сыном, и по-

этому Сын есть Сын Отца, а не наш. То же, что даровано, относится и к Тому, Кто даровал, и к тому, кому Он даровал. Таким образом, Святой Дух называется Духом не только Отца и Сына, даровавших [Его], но также и нашим, [т.е. Духом тех], кто [Его] принял Ведь когда мы говорим «от Господа спасение» (Пс., III, 9), [т е. от Того] Кто его дает, [то имеется в виду, что] это же спасение и наше, [т е. тех], кто это спасение принял. Следовательно, Дух есть и Дух Бога, Который [Его] даровал, и Дух наш, [т.е. Дух тех], кто [Его] принял. Он, конечно же, не есть наш дух, который в нас, ибо этот дух – человеческий. Но Он есть наш Дух другим образом, в соответствии с которым мы говорим: «Хлеб наш насущный дам нам» (Мф., VI, 11). Хотя мы, конечно же, получили и тот дух, который называется человеческим. Ибо апостол говорит «Что ты имеешь, чего бы не получил? » (I Кор., IV, 7). Но одно дело – то, что мы получили, чтобы быть; другое же дело – то, что мы получили, чтобы быть святыми. Поэтому сказано также и об Иоанне, что он придет «в духе и силе Илии»; и [хотя] сказано «в духе Илии», но [имеется в виду] Святой Дух, Которого получил Илия. То же следует мыслить и о Моисее, когда Господь говорит ему: «И возьму от Духа, который на тебе, и возложу на них» (Чис., XI, 16), что означает: «Я дам им Духа Святого, Которого уже дал тебе». Следовательно, если Святой Дух, Который даруется, имеет своим началом Того, от Кого даруется, поскольку Он не происходит от кого бы то ни было еще, как от Него, следует признать, что Отец и Сын суть одно начало Святого Духа, а не два. И каким образом Отец и Сын суть единый Бог, а по отношению к творению – единый Творец и Господь, таким же образом по отношению к Святому Духу Они суть одно начало. И каким образом по отношению к природе Отец, Сын и Святой Дух суть одно начало, таким же образом [по отношению к нему] Они суть и единый Творец, и единый Господь.

Глава XV

16. Далее же спрашивается: таким же ли образом, как Сын имеет то, что Он – Сын, не только по Своему рождению, но и потому, что Он – Сын вообще, Святой Дух имеет то, что Он даруется, не только потому, что Он даруется, но и потому, что Он есть дар вообще? И, следовательно, был ли Он прежде, чем даровался, но пока еще не был даром; или был ли Он уже даром и прежде, чем даровался, потому, что Бог собирался его даровать? Но если

Он не исходит за исключением того, когда Он даруется, и не исшел бы прежде, чем был тот, кому Он даровался бы; каким же образом Он был [вообще] по самой Своей сущности, если Он не есть [Он Сам], как только при условии того, что Он даруется; подобно тому, как Сын имеет то, что Он – Сын, не только по Своему рождению, что высказывается относительно, но и потому, что Он есть Сын вообще по самой Своей сущности? И всегда ли святой Дух исходит, и исходит ли Он не во времени, но от вечности? И если Он исходил так, что мог быть дарован, не был ли Он даром и прежде, чем был тот, кому Он даровался бы? Ибо поразному мыслится то, что называется даром, и то, что называется дарованным. Ибо дар может существовать и прежде того, как он дарован, дарованное же ни коим образом не может называться таковым, если только оно не было даровано.

Глава XVI

17. И пусть не смущает нас то, что хотя Святой Дух совечен Отцу и Сыну, он все же называется чем-то [сущим] во времени, как, например, тогда, когда мы назвали Его дарованным. Ибо Святой Дух есть дар в вечности, во времени же – дарованное. Ведь если и господин не называется таковым, как только тогда, когда он возымел себе раба, то и это определение является во времени относительным к Богу, ибо творение, по отношению к которому Он – Господь, не вечно. Так, каким же образом [нам] доказать, что сами [эти] относительные определения не являются привходящими, поскольку ничего временного в Бога не привходит, ибо Он не изменчив, как мы показали в начале нашего рассмотрения? [Начнем с того, что Его] бытие Господом не является для Него вечным, иначе бы мы вынуждены были сказать, что и творение вечно, ибо Бог не господствует вечно, если только творение не пребывает [у Него] в вечном услужении. [Кроме того] как не может быть рабом тот, кто не имеет господина, так и [не может быть] господином тот, кто не имеет раба. И кто бы ни был тот, кто говорит, что только Бог вечен, а время не вечно вследствие непостоянства и изменчивости, хотя время начало быть не во времени (ибо времени не было прежде, чем время началось, а поэтому то, что Он – Господь, произошло с Ним не во времени, ибо Он был Господом самого времени, что, конечно же, началось не во времени), что бы он сказал насчет человека, который был создан во времени, и кому Он, конечно же, не был Господом прежде,

чем возник тот, кому Он должен был стать Господом? Несомненно, то, что Он стал Господом, произошло с Богом во времени. И чтобы прекратить все прения, [следует сказать, что], несомненно, то, что Он стал Господом твоим или моим, [т.е. тех], кто начал быть недавно, произошло с Богом во времени. Если же и это вследствие неясности вопроса о душе кажется сомнительным, как же тогда насчет того, что Он был Господом народа Израилева? Ибо хотя природа души, которую имел тот народ уже была (что, [впрочем], мы [сейчас] не исследуем), того народа, однако, пока еще не было, и когда он начал быть, [вполне] известно. И, наконец, то, что Он стал Господом того-то дерева и тех-то всходов, которые начали быть недавно, произошло во времени. Ибо хотя сама материя уже была, одно дело – быть Господом материи, другое – быть Господом образованной природы. Ибо и человек в одно время – господин древесины, в другое – господин сундука (хотя тот и сделан из той же древесины), господином чего он [еще] не был, когда уже был хозяином древесины. Итак, каким же образом нам доказать, что о Боге ничего не говорится в соответствии с привходящим, как не [сказав, что это имеет место] потому, что в Его природу не привходит ничего, посредством чего Он бы изменился. Поэтому те [определения], которые привходят при изменении вещей, по отношению к каковым они высказываются, называются относительными привходящими [определениями]. Поскольку друг называется таковым относительно, ибо он не начинает быть таковым, если только он [уже] не начал любить, постольку имеет место некоторое изменение воли, так что он называется другом. Деньги же, когда они называются ценою, называются таковыми относительно, хотя они и не изменились, когда начали быть ценою, или, [например], залогом и т.п. Следовательно, если уж деньги могут столь много раз называться относительно без какого-либо изменения в себе, так что ни когда они начинают, ни когда они перестают называться [относительно], в их природе или форме, по которой они суть деньги, не происходит никакого изменения, насколько же охотнее мы должны согласиться в отношении неизменной сущности Божией, что она может быть определена в отношении творения таким образом, что хотя это [определение] и начинает высказываться во временном отношении, но все же [ни как] не мыслится привходящим в саму сущность Божию, но лишь в это творение, по отношению к которому определяется [сущность]! «Господи», – говорит Псал-

мопевец, – «Ты нам прибежище» (Пс., LXXXIX, 1). Следовательно, Бог называется «нашим прибежищем» относительно, ибо о Нем говорится в отношении нас, и тогда Он становится нашим прибежищем, когда мы прибегаем к Нему. И неужели тогда в Его природе происходит нечто, чего прежде, чем мы к Нему прибегли, не было? В нас [на самом деле] происходит некоторое изменение, ибо мы были хуже прежде, чем к нему прибегли, и, прибегнув к Нему, соделываемся лучше; в Нем же – никакого. Он также начинает быть нашим Отцом, когда посредством Его мы возрождаемся, поскольку Он дал нам власть быть Его чадами (Ин., I, 12). Таким образом, сущность наша изменяется к лучшему, когда мы соделываемся Его чадами; одновременно и Он начинает быть нашим Отцом, но Его сущность при этом никоим образом не изменяется. Следовательно, ясно, что то, что начинает говориться о Боге во времени, и то, что прежде о Нем не говорилось, говорится относительно, но, однако же, не как о привходящем в Бога, как будто что-то с Ним произошло, но только лишь как о привходящем того, по отношению к чему о Боге что-либо начинает высказываться относительно. Праведник, начиная быть другом Божиим, сам изменяется; Бог же, несомненно, далек от того, чтобы возлюбить кого-либо во времени как бы новой любовью, которой в Нем не было прежде; [ибо] у Него былое не прешло, а будущее уже свершилось. Таким образом, Он любил всех Своих святых прежде основания мира, как Он предопределил их. Но [лишь] когда они уже обращены и находят Его, тогда [только] говорится, что Он начинает любить их. То есть это говорится так, чтобы то, что говорится, могло быть воспринято человеком. И также, когда говорится, что Он гневается на нечестивцев и кроток с благочестивыми, изменяются они, а не Он. Точно так же свет мучителен для немощного зрения, но приятен для здорового, по причине перемены именно в состоянии зрения, а не в свете.

КНИГА VI

Глава I

1. Иные считают, что мыслить Отца, Сына и Святого Духа равными мешает то, что, как сказано, [мы исповедуем] «Христа, Божию силу и Божию премудрость» (I Кор., I, 24). Они не видят равенства в том потому, что Сам Отец не есть сила и премудрость, но родитель силы и премудрости. И, действительно, обыкновенно не без должного внимания спрашивается, каким образом Бог называется Отцом силы и премудрости. Ведь апостол считает Христа силой Божией и премудростью. Поэтому иные из нас заключали таким образом против ариан, по крайней мере, тех, кто прежде вознес себя против кафолической веры. Ибо сообщают, что Арий[31] сам сказал, что «если Он – Сын, то Он был рожден; если Он был рожден, то было время, когда Он не был Сыном», не понимая, что даже рожденность для Бога означает вечность, так что Сын совечен Отцу (как сияние совечно огню, который порождает и распространяет его; так что если огонь вечен, вечно и сияние). Поэтому некоторые позднейшие ариане отбросили это мнение и стали исповедывать, что Сын Божий не начал быть во времени. Среди же доводов, что имели кафолики против тех, кто говорил, что «было время, когда Он не был Сыном», иные выставляли такое рассуждение: «Если Сын Божий – сила и премудрость Отца, а Бог никогда не пребывал без силы и премудрости, то Сын Божий совечен Богу. Ведь апостол называет Христа силой и премудростью Божией, и безумно утверждать, что когда-то у Бога не было силы и премудрости. Следовательно, не было времени, когда не было Сына».

2. Это рассуждение обязывает нас к тому, чтобы мы не называли Отца премудрым как только посредством премудрости, которую Он породил, [и чтобы мы не считали Его] Отцом, являющимся Самим по Себе премудростью. Затем, если это так, что Сын Сам называется «Богом от Бога, Светом от Света», следует разобраться, может ли Он называться премудростью от премудрости, если Бог Отец не есть сама премудрость, но лишь родитель премудрости. Если мы держимся [этого положения], то почему Он также и не родитель Своего собственного величия, Своей собственной благости, вечности, Своего всемогущества; таким образом, что Он Сам не есть Свое величие, Своя благость, вечность,

Свое всемогущество, но велик этим величием, что Он породил, благ этой благостью, вечен этой вечностью и всемогущ этим всемогуществом, что было рождено от Него; и таким образом что Он Сам не есть Своя премудрость, но Он премудр Своей премудростью, которая была рождена от Него? И нам не следует бояться того, как бы нам не пришлось сказать, что помимо усыновления творения существует много сынов Божиих совечных Отцу, так как Он – родитель и Своего величия, и благости, и вечности, и всемогущества. Ведь на это превратное истолкование легко ответить, что из того, что многое было названо, [отнюдь] не следует, что Он – Отец многих совечных сыновей, и точно так же из того, что Христос назван силой и премудростью Божией, не следует, что Он – Отец двух сыновей. Ибо сила есть то же, что и премудрость, а премудрость – то же, что и сила. Не то же ли самое, следовательно, и в отношении прочих [определений], так что величие есть то же, что и сила, и что бы то ни было или из того, что было упомянуто выше, или из того, что может быть еще упомянуто.

Глава II

3. Но если о Нем как таковом не говорится ничего, кроме того, что говорится по отношению к Сыну, т.е. то, что Он – Его Отец, родитель или начало, и если также Рождающий для Того, Кого Он рождает от Себя, есть соответственно начало, то все, что говорится о Нем, говорится в связи с Сыном или, точнее, в Сыне, будь то, что Он велик тем величием, которое Он породил; или праведен той праведностью, которую Он породил, или благ той благостью, которую Он породил, или же могуч тем могуществом или силой, что Он породил; или премудр той премудростью, которую Он породил; то Отец не есть само величие, но родоначальник величия. И [если же] Сын, поскольку Он называется Сыном Сам по Себе, называется так не в связи с Отцом, но по отношению к Отцу, то Он и велик не Сам по Себе, но в связи с Отцом, величие Которого Он есть; также и премудрым Он называется в связи с Отцом, премудрость которого Он есть. Но ведь и Отец называется премудрым в связи с Сыном, ибо Он премудр той премудростью, которую породил. Следовательно, как бы Они не назывались по отношению к Самим Себе, Они не называются так один без другого; т.е. в том, в чем, как бы Они не назвались, проявляется их сущность, Они Оба называются вместе. Если же [все] это так, то, следовательно, ни Отец не есть Бог без

Сына, ни Сын не есть Бог без Отца, но Оба вместе суть Бог. Слова же «В начале было Слово» (Ин., I, 1) означают, что Слово было в Отце. Или если слова «в начале» означают «прежде всего», то в том, что следует – «и Слово было у Бога», – под Словом понимается один Сын, а не Отец и Сын вместе, как если бы Оба были одним Словом. Ибо Он таким же образом Слово, каким Он – Его образ. Ведь Отец и Сын не суть образ вместе, но только один Сын – образ Отца, каким образом Он также и его Сын; но Они Оба вместе не суть Сын. В том же, что добавляется: «и Слово было у Бога» (Ин., I, 1), сказано достаточно, чтобы понимать это как то: «Слово, Которое есть лишь один Сын, было у Бога, Который не есть только Отец, но Бог Отец и Сын вместе». Но что же в том удивительного, если это можно сказать и о вещах, столь различных меж собой? Что же еще есть столь различное, как душа и тело? Однако же и о душе можно сказать, что она была у человека, т.е. в человеке, хотя душа не есть тело, а человек – душа и тело вместе. Так что слова «и Слово было Бог» (Ин., I, 1) могут пониматься следующим образом: «Слово, Которое не есть Отец, было Бог вместе с Отцом». Так, не сказать ли нам, что Отец – родоначальник величия, т.е. родоначальник Своей силы или родоначальник Своей премудрости; Сын же – величие, сила и премудрость; Оба же вместе – Бог великий, всемогущий и премудрый? Но каким же образом тогда «Бог от Бога, Свет от Света»? Ибо вместе Они Оба не суть Бог от Бога, но только Сын от Бога, а именно от Отца. И вместе Они Оба не суть Свет от Света, но только Сын от Света, т.е. от Отца. Разве лишь затем, чтобы внушить и кратчайшим образом заставить понять то, что Сын совечен Отцу, слова «Бог от Бога, Свет от Света», и что бы то ни было того же рода, были сказаны так, как если бы было сказано: «То, что не есть Сын без Отца [следует] из того, что не есть Отец без Сына, т.е. тот Свет, что не есть Свет без Отца, [исходит] от того Света, т.е. Отца, что не есть Свет без Сына». Так что, когда говорятся слова «Бог, Каковой не есть Сын без Отца, от Бога, Каковой не есть Отец без Сына», они означают, что родитель не предшествует тому, кого он родил. И коль это так, то о Них не может быть сказано лишь то, что Этот от Того, что Оба Они вместе не суть. Каким образом нельзя сказать «Слово от Слова», ибо Они вместе не суть Слово, но лишь один Сын, таким же образом нельзя сказать и «Образ от Образа», ибо Они Оба вместе не суть Образ, но лишь один Сын; таким же образом

нельзя сказать и «Сын от Сына», ибо Они Оба вместе не суть Сын. Что же касается того, что сказано: «Я и Отец одно *есмы*»[32] (Ин., X, 30), то «одно есмы» означает: «Он есть то же, что и Я, в смысле сущности, а не отношения».

Глава III

4. И я не знаю, можно ли обнаружить в Писании слова «они суть одно», сказанные о вещах, имеющих различную природу. Если же имеется много вещей одной и той же природы, но разные по мысли, то они не суть одно, поскольку они различны по мысли. Ибо если бы [ученики] уже были одно от того, что они были людьми, Он бы не молил Отца за Своих учеников: «Чтобы они были едино, как и Мы» (Ин., XVII, 11). Но поскольку Павел и Аполлос оба были и людьми, и тождественными по мысли, постольку и сказано: «Насаждающий и поливающий суть одно» (I Кор., III, 8). Следовательно, когда что-либо называется одним так, что [при этом] не добавляется, что это за одно, и одним называется множество, тогда обозначается одна и та же природа и сущность, неразличная и согласная. Когда же добавляется, что это за одно, то может обозначаться то, что сделано одним из многих, хотя их природа и различна. Так, душа и тело, конечно же, не суть одно (ибо что же столь различно [как не они]?), если бы не добавлялось или не подразумевалось, что за одно [они суть], т.е. один человек или одно животное. Поэтому апостол говорит: «Совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею» (I Кор., VI, 16). Он, однако, не сказал ни «становятся одно», ни «суть одно», но добавил слово «тело», словно это было одно тело, составленное из мужского и женского тел, различных меж собой. Но: «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (I Кор., VI, 17). Апостол не сказал: «Соединяющийся с Господом есть один» или «они суть одно», но добавил слово «дух». Ибо различна природа духа человеческого и Духа Божия. Но, соединяясь из двух различных, они становятся одним духом так, что и без человеческого духа Дух Божий блажен и совершен, человеческий же дух блажен лишь с Богом. Я полагаю, что не без причины Господь в Евангелии от Иоанна столь много и столь часто говорил о самом единстве, будь то о Своем с Отцом или же о нашем по отношении друг к другу, но Он нигде не говорил о том, чтобы мы и Они были одним, но только чтобы мы были едино, как и Они. Следовательно, Отец и Сын суть одно, разумеется, в

соответствии с единством сущности; и Бог един, и Един великий и премудрый, что мы и разбирали.

5. Следовательно, от чего же Отец больше? Ибо если Он больше, Он больше величием. Но так как Его величие есть Сын, то Сын, конечно же, не больше Того, Кто Его породил, и Отец не больше того величия, которым он велик. Значит, Они равны. Ибо каким же образом Сын равен, как не посредством Того, от Кого Он есть, и в Ком быть и быть великим суть одно и то же? Или если Отец больше вечностью, то Сын не равен [Ему], в чем бы то ни было. Чем же Он тогда [Ему] равен? Если скажут [что Он равен Ему] величием, то величие, что менее вечно, не может быть равным, и так же в отношении остального. Но, быть может, Он равен Ему добродетелью, но не равен премудростью? Но каким же образом добродетель, меньшая премудростью, может быть равна? Или, быть может, Он равен Ему добродетелью, но не равен премудростью? Но каким же образом премудрость, меньшая силой, может быть равна? Значит, остается [сказать], что если Он не равен Ему в чем-либо, Он не равен Ему [ни в чем]. Но ведь Писание вопиет, что Он «не почитал хищением быть равным Богу» (Флп., II, 6). Следовательно, всякий противник истины, который [все же] держится апостольского авторитета, вынужден признать, что Сын равен Отцу [по крайней мере] в чем-то одном, в чем ему угодно. Так пусть же он выберет, что ему угодно. На основе этого одного ему покажут, что Он равен Ему во всем, что высказывается о Его сущности.

Глава IV

6. Ведь так и сущие в человеческой душе добродетели (хотя каждая из них воспринимается различным образом и отдельно) все же ни коим образом не отделяются друг от друга. Так что все, кто, например, равны храбростью, равны также и благоразумием, и праведностью, и воздержанностью. Ибо если скажут, что такие-то [два] человека равны храбростью, но один из них выделяется благоразумием, то из этого следует, что храбрость другого менее благоразумна, из-за чего они не равны также и храбростью, ибо храбрость первого более благоразумна. То же самое обнаруживается и в отношении других добродетелей, если бегло рассмотреть их все, ибо стоит вопрос не о силе тела, но о храбрости души. Тем более, следовательно, это касается той неизменной и вечной сущности, которая несравненно проще, нежели человеческая ду-

ша. Ибо в человеческой душе не одно и то же – быть и быть храбрым, или благоразумным, или праведным, или воздержанным. Ведь душа может быть, но не иметь ни одной из перечисленных добродетелей. Для Бога же быть есть то же, что быть могучим, или праведным, или премудрым, и каким бы то ни было из того, что может быть сказано о том простом множестве или множественной простоте для того, чтобы обозначить Его сущность. [Итак], когда говорится «Бог от Бога», [это может говориться] так, что это имя относится к каждому [из Них], впрочем, не так, что Оба вместе суть два Бога, но один Бог (ибо Они таким образом соединяются друг с другом, какой имеет место быть, по апостольскому свидетельству, даже в сущностях отдаленных и различных, ведь и Господь Сам есть Дух, и дух человеческий сам также есть дух; однако же, если он соединяется с Господом, он есть один дух; тем более это имеет место быть там, где есть совершенно нераздельное и вечное соединение, дабы не сочли Его нелепым образом как бы Сыном Обоих, когда Его называют Сыном Божиим, если то, что называется Богом, говорится только об Обоих вместе). [А может быть так, что] все, что говорится о Боге, дабы обозначить Его сущность, говорится только лишь об Обоих вместе, а также о всей Троице. Впрочем, так это или иначе, этот вопрос требует более внимательного рассмотрения. Сейчас же довольно и того, что, как мы уже показали, Сын никоим образом не равен Отцу, если обнаруживается, что Он не равен Ему в чем-либо, что касается обозначения Его сущности. Апостол же сказал, что Он равен. Следовательно, Сын равен Отцу во всем, и Он [с Ним] одной и той же сущности.

Глава V

7. Вот почему Святой Дух также пребывает в том же единстве сущности и равенстве. Ибо [вне зависимости от того], есть ли Он единство Обоих или святость, или любовь, или потому единство, что Он – любовь, или потому любовь, что Он – святость, ясно, что ни один из [Этих] двух не есть Тот, через Кого Они соединяются, через Кого Рожденный возлюблен Рождающим и любит Своего Родителя и через Кого Они не по причастию, но по Своей сущности, и не по дару кого-то высшего, но Сами по Себе суть, «стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф., IV, 3), подражать чему посредством благодати нам повелевают и по отношению к Богу, и по отношению к себе самим. «На этих двух

заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф., XXII, 40). Итак, эти Трое суть Бог единый, единственный, великий, премудрый, святой, блаженный. Мы же блаженны от Него, через Него и в Нем, ибо мы одно по Его дарованию; [и] с Ним мы один дух, ибо душа наша прилепляется к Нему. И для нас благо соединиться с Богом, ибо Он повергнет всякого, кто отвратился от Него. Следовательно, Святой Дух, чем бы Он ни был, есть нечто общее Отцу и Сыну, и само это общее единосущно и совечно. И, если угодно, чтобы оно было названо дружбой, пусть так и зовется, но более подходящим образом его звать любовью. И оно также есть сущность, ибо Бог есть сущность, а «Бог есть любовь» (I Ин., IV, 16), как это сказано в Писании. Но поскольку Он – сущность вместе с Отцом и Сыном, постольку вместе [с Ними] эта сущность велика, блага и свята, и все то, что бы ни высказывалось в отношении к ней, ибо для Бога быть и быть великим и благим и т.п. – одно и то же, как мы это уже показали. Ибо если в Нем любовь менее велика, нежели премудрость, то и премудрость возлюблена менее того, что она есть; следовательно, любовь равна настолько, насколько должна быть возлюблена премудрость. Но премудрость равна Отцу, как мы доказали выше. Значит, и Святой Дух также равен. Если же Он равен, то Он равен во всем по причине совершенной простоты, что налична в этой сущности. И потому Их не больше, чем трое: Один, любящий Того, Кто из Него; Один, любящий Того, из Кого Он Сам; и Сама Любовь. И если последнего нет, то каким же образом Бог есть Любовь? И если Он не сущность, каким же образом Бог – сущность?

Глава VI

8. Если же спрашивается, каким образом эта сущность и проста, и сложна, следует сначала рассмотреть, почему природа сложна, но никоим образом не проста. Во-первых, целое тело состоит, конечно же, из частей, так, что одна часть больше, другая – меньше, но целое больше [любой] части, какой и сколькой она бы ни была. Ведь небеса и земля суть части тела вселенной, [причем] и земля, и небо [сами] состоят из неисчислимого количества частей; в своей третьей части они меньше, нежели в остающемся, а в своей половине – меньше, нежели в целом. Целое же тело мира, которое обычно называется по своим двум частям, т.е. земля и небо, конечно же, больше, нежели только земля или только небо. И в каждом теле одно дело – величие, другое – цвет, третье –

форма. Ибо даже если величие уменьшено, в нем может остаться тот же цвет и та же форма; если же изменится цвет, то [все же] может остаться та же форма и то же величие; и даже если тело меняет форму, оно может быть столь же великим и того же цвета. И все, что не говорилось бы вместе о теле, может измениться [сразу вместе] или же может измениться многое, но не все. Вследствие этого, выявляется, что природа тела сложная, но никоим образом не простая. Природа же духовная, как, например, душа, в сравнение с телом более проста; но если не сравнивать ее с телом, то она сложна, [ведь] она также не проста. Ибо она потому более проста, нежели тело, что не занимает места в пространстве; [и она более проста потому] что она – в каждом теле во всем вся, и в любой части его [также] вся. Поэтому когда что-либо происходит в какой-либо мельчайшей частичке тела, что может чувствовать душа, то, хотя это и не происходит во всем теле, все же она вся чувствует [это], ибо ей это открывается всей. Однако поскольку даже в душе одно дело – быть искусным, другое – безыскусным, третье проницательным, и [поскольку] одно дело – желание, другое – страх, третье – радость, четвертое – печаль; а [также поскольку] в природе души неисчислимым образом могут обнаруживаться неисчислимые [переживания], одни – отдельно от других, другие – более сильные, нежели третьи; постольку ясно, что [ее] природа не проста, но сложна. Ибо нет ничего простого, что было бы изменчивым; все же творение изменчиво.

Глава VII

Бог, правда, называется множественными именами: великий, благой, премудрый, блаженный, истинный (и любое другое имя, что высказывается [по отношению к Нему] подобающим образом); но Его величие есть то же, что Его премудрость (ибо Он велик не размером, но добродетелью), Его благость есть то же, что Его премудрость и величие, а Его истина есть то, что есть все это. И в Нем одно и то же – быть блаженным и быть великим, или премудрым, или истинным, или благим, или быть Самим в целом.

9. Но от того, что Он – Троица (*trinitas*), отнюдь не следует считать Его тройственным (*triplex*). Иначе или Отец один, или Сын один будет меньше, нежели Отец и Сын вместе, хотя не ясно, каким образом возможно сказать, что Отец один или Сын один, ибо всегда и нераздельно Отец – с Сыном, а Сын – с Отцом, и не так, что Оба суть Отец или Оба – Сын, но так как Они суть

по отношению друг к другу, ни один из Них не есть один. Впрочем, мы говорим о Самой Троице и как о Боге одном, хотя Он всегда пребывает со святыми духами и душами; и говорим мы, что Он один Бог, потому что они не суть Бог вместе с Ним. Так, мы называем Отца одним Отцом не потому, что Он отделен от Сына, но потому, что Они Оба вместе не суть Отец.

Глава VIII

Следовательно, так как Отец один или Сын один, или же Святой Дух один столь же велик, сколь Отец, Сын и Святой Дух вместе, Его никоим образом не следует называть тройственным. Но тела увеличиваются, соединяясь. Так, тот, кто прилепляется к своей жене, есть одно тело; и возникает большее тело, нежели [то, которое] было бы у одного мужа или у одной жены. В вещах же духовных, когда меньшее присоединяется к большему, как, например, творение присоединяется к Творцу, большим, нежели прежде, становится оно, а не Он. Ибо в тех вещах, чье величие не в телесном, быть большим означает быть лучшим. Лучшим же дух какой-либо твари становится тогда, когда он присоединяется к Творцу, а не тогда, когда он не присоединяется; а большим потому, что лучшим. Следовательно, «соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (I Кор., VI, 17). Однако же, Господь не становится от этого лучше, хотя соединяющийся с Господом становится. Итак, когда в Самом Боге равный Сын присоединятся к равному Отцу или равный Святой Дух – к Отцу и Сыну, Бог не становится большим, нежели каждый из них [по отдельности], ибо Его совершенство не может увеличиться. И совершен ли Отец или Сын, или Святой Дух, совершен и Бог Отец, Сын и Святой Дух. Значит, Он – Троица, но не тройственный.

Глава IX

10. Поскольку мы [уже] показали, что мы можем называть Его одним Отцом, потому что кроме Него [в Троице] нет никакого Отца, постольку теперь следует рассмотреть то суждение, по которому единый истинный Бог – не один Отец, но Отец, Сын и Святой Дух. Ибо, если кто-нибудь спросит, является ли один Отец Богом, мы не можем сказать, что Он не является. Однако мы должны добавить, что хотя Он и является Богом, но не одним-единственным, ибо один-единственный Бог это – Отец, Сын и Святой Дух. Но что же делать со свидетельством Господа? Ведь

Он говорил с Отцом, именуя Отцом Того, к Кому обращался, когда говорил: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога» (Ин., XVII, 3). И вот эти слова ариане воспринимают так, как будто Сын не есть истинный Бог. [Однако], не обращая на них внимания, следует рассмотреть, действительно ли, когда Он говорит слова «да знают Тебя, Единого Истинного Бога», мы, дабы мы не мыслить Бога [иначе], как только всех [их] трех вместе – Отца, Сына и Святого Духа, обязаны думать так, словно Он хотел внушить мысль о том, что один Отец есть истинный Бог. Так, не должны ли мы от свидетельства Господня заключить, что и Отец есть единый истинный Бог, и Сын есть единый истинный Бог, и Святой Дух есть единый истинный Бог, и что вместе Отец, Сын и Святой Дух, т.е. Сама Троица, не суть три истинных бога, но единый истинный Бог? Или поскольку Он добавил: «и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин., XVII, 3), мы [и в Нем] должны подразумевать: «единого истинного Бога», и тогда порядок слов должен быть таким: «да знают Тебя и посланного Тобою Иисуса Христа, Единого Истинного Бога»? Почему же Он тогда умолчал о Духе Святом? Или это потому, что где бы ни говорилось о том, что Единый присоединяется к Единому в таком согласии [мира], посредством которого Они суть Едино, уже из этого самого следует понимать этот [единящий] мир, хотя он и не упоминается? Ведь и в другом месте апостол, кажется, как бы обходит молчанием Святой Дух, хотя Он подразумевается, когда тот говорит: «Все ваше; вы же – Христовы, а Христос – Божий» (I Кор., III, 22-23). И еще: «Мужу глава Христос, жене глава – муж, а Христу глава – Бог» (I Кор., XI, 3). Но, опять-таки, если Бог – это только все Трое вместе, каким же образом Бог – глава Христу, т.е. Троица – глава Христу, ведь Христос – в Троице так, чтобы была Троица? Или то, что есть Отец с Сыном, – глава тому, что есть один Сын? Ведь Отец с Сыном – Бог, а Сын один – Христос, в особенности потому, что Слово, уже ставшее плотью, говорит в соответствии со своим уничижением, что Отец есть больший: «Ибо Отец Мой более Меня» (Ин., XIV, 28). Так что бытие Самим Богом, что едино для Него вместе с Отцом, есть глава человека-посредника, который есть Он один (I Тим., II, 5). Ибо если мы верно считаем ум главным для человека, т.е. словно он глава человеческого существа, хотя человек является человеком [лишь] вместе с умом, то почему же тогда Слово вместе с Отцом, Которые вместе суть Бог, тем более подходящим образом

не суть глава Христу, хотя Христос может мыслится как человек только вместе со Словом, ставшим плотью? Но это, как мы уже сказали, рассмотрим более внимательно несколько позднее. Сейчас же было показано равенство и тождество сущности (настолько кратко, насколько мы смогли) так, чтобы, каким бы образом не ставился этот вопрос (более проницательное обсуждение чего мы отложили), ничто не помешало бы [нам] исповедывать совершенное равенство Отца, Сына и Святого Духа.

Глава X

11. Один писатель, желая кратчайшим путем обозначить свойства каждого Лица в Троице, говорит: «Вечность (*aeternitas*) – в Отце, вид (*species*) – в образе (*in imagine*), польза (*usus*) – в даре (*in munere*)». И поскольку это был муж немалого авторитета в истолковании Писания и в утверждении веры (ибо это было сказано в книгах Илария[33]), то я, насколько мог, искал тайный смысл этих слов, т.е. слов об Отце, образе и даре, и о вечности, виде и пользе. И я не думаю, что словом «вечность» он хотел выразить больше того, что Отец не имеет отца, от кого бы Он был, и что Сын от Отца так, чтобы быть, и так, чтобы быть совечным Ему. Ибо если образ совершенно исполняет Того, Чьим образом является, то [именно] образ соделывается равным Ему, а не наоборот. Иларий назвал этот образ видом (*speciem*), как я думаю, по причине красоты (*pulchritudinem*)[34], в чем налично сразу же и совершенное согласие, и совершенное равенство, и совершенное подобие; и в чем нет какого-либо различия или неравенства, или неподобия в какой-либо части, но что неизменно соответствует Тому, Чьим образом является; в чем – совершенная жизнь, ибо здесь жить и быть не есть разное, но одно и то же – быть и жить; здесь же и совершенное понимание, ибо здесь понимать и жить не есть разное, но одно и то же – понимать, жить и быть. Как будто это – совершенное Слово, Которое довлеет Себе, и некоторое искусство всемогущего и премудрого Бога, исполненное всяческим смыслом живым и неизменным; и все в нем едино, как едино оно само Тем, с Кем оно едино. В нем Бог знает все, что содеял его посредством, и поэтому по мере того, как уходит и приходит время, в знании Божием ничего не уходит или приходит. Ибо Бог знает сотворенное не потому, что оно сотворено; но, пожалуй, оно было сотворено, причем изменчивым, что Бог знает его неизменным образом. Следовательно, это невыразимое со-

единение Отца и образа происходит не без наслаждения, любви и радости. Значит, эта любовь, удовольствие, счастье или блаженство (если вообще это [чувство] может быть подобающе выражено каким-либо человеческим словом) называется им кратко – «пользой». В Троице это – Святой Дух, [Который] не рожден, но Он есть любезность Рождающего и Рожденного, преисполняющая неисчерпаемым изобилием и богатством всякое творение в меру его восприятия так, чтобы оно сохраняло свой порядок и удовлетворялось своим местом.

12. Следовательно, все, что было сотворено посредством Божественного искусства, выявляет в себе некоторое единство, вид и порядок. Ибо всякий предмет из этого числа есть, во-первых, нечто одно, каковы суть природы тел и врожденные свойства душ; во-вторых, формируется в некоторый вид, каковы образы и качества тел и учения или искусства душ; в-третьих же, ищет и удерживает некоторый порядок, каковы массы и положения тел, а также желания или удовольствия душ. Следовательно, необходимо, чтобы мы постигали Творца через видимые создания (Рим., I, 20) как Троицу, Чьи следы в надлежащей мере очевидны в творении. Ибо в этой Троице – высший источник всех вещей, совершеннейшая красота и блаженнейшее наслаждение. Таким образом, представляется, что эти Трое определены по отношению друг к другу, в себе же – беспредельны. Однако здесь – в вещах телесных – одно не есть столько, сколько вместе суть трое, и две вещи суть нечто большее, нежели одна; в той же высшей Троице одно [Лицо] столь же велико, сколь велики и все трое вместе, и двое не больше, нежели одно; в Себе же Они беспредельны. Итак, каждое [из Лиц] – в каждом, и все – в каждом, и каждое – во всех, и все – во всех, и все – каждое. Тот же, кто видит это, будь то отчасти или же как бы *зеркалом, как в загадке*, да возрадуется, познавая Бога, да воздаст Ему почести как Богу, да возблагодарит Его. Тот же, кто не видит, да будет стремиться к видению посредством благочестия, но не к извращенному толкованию вследствие слепоты. Ибо Бог един, но все же Он – Троица. Слова же «все из Него, Им и *в Нем*. Ему слава»[35] (Рим., XI, 36) недопустимо понимать ни как относящиеся к неразличимому единству (*confuse*), ни как относящиеся ко многим богам, но «Ему слава во веки. Аминь».

КНИГА VII

Глава I

1. Давайте же теперь, насколько даст Бог, более внимательно исследуем то, что мы еще недавно откладывали [а именно]: может ли каждое отдельное Лицо Троицы Само по Себе, а не вместе с двумя другими, называться Богом; или великим, или премудрым, или истинным, или всемогущим, или праведным, и чем бы ни было то, что можно сказать о Боге, но не относительно, а непосредственно (*non relatiue sed ad se ipsum*); или же эти определения можно высказать только тогда, когда мыслится [вся] Троица. Поскольку написано [что мы исповедуем]: «Христа, Божию силу и Божию премудрость» (I Кор., I, 24), постольку возникает вопрос, является ли Он Отцом Своей премудрости и силы так, что Он премудр Своей премудростью, которою Он породил, и силен Своей силою, которую Он породил; и поскольку Он всегда был всемогущ и премудр, всегда ли Он порождал силу и премудрость. Ибо, как мы сказали, если это так, то почему Он не Отец Своего величия, которым Он велик, и Своей благости, которой Он благ, и Своей праведности, которой Он праведен; и чем бы ни было то, каковым Он является. Или если все эти [определения], несмотря на множественность их именования, мыслятся во все той же премудрости и силе так, что то же есть величие, что и сила, то же есть благость, что и премудрость, и, опять-таки, то же есть премудрость, что и добродетель, как мы уже отмечали, то давайте помнить, что когда я называю какое-либо из этих [определений], меня следует воспринимать так, как если бы я упомянул все. Итак, спрашивается: премудр ли Отец также и как отдельный, и есть ли Он сама [премудрость] Сам по Себе, или же Он премудр таким образом, каким говорит? Ведь Он говорит Словом, Которое Он породил. Не тем словом, что произносится, звучит и преходит, но тем Словом, Которое было у Бога, и Тем, Которое было Бог, и Тем, через Которое все начало быть (Ин., I, 1, 3), Словом, Которым Он равен Самому Себе и Которым Он открывает Себя вечно и неизменно. Ведь Он не есть Само Слово, как не есть Он Сын или образ. Когда же Он говорит посредством этого совечного Слова (мы исключаем те временные выражения Бога, что происходили в творении), Он мыслится не отдельно, но вместе с Самим Словом, без Которого Он, конечно же, не гово-

рит. И не потому ли Он премудр, что Он говорит, так что Он потому премудрость, что Он – Слово? И не так ли, что быть Словом есть то же, что быть премудростью? И не возможно ли то же сказать и о силе, так что сила, премудрость и Слово суть одно и то же? И не высказываются ли [эти определения] относительно так же, как определения «Сын» и «образ»? И разве Он сильный или премудрый как отдельный, а не вместе с самими силой и премудростью, которых Он породил, подобно тому, как Он говорит не отдельно, но Тем Словом и вместе с Тем Словом, Которое Он породил? И не таким ли же образом Он велик посредством того величия и вместе с тем величием, которое Он породил? И если [дело обстоит] не так, что Он велик посредством одного, а посредством другого Он – Бог, но так, что Он велик посредством того, посредством чего Он – Бог, поскольку для Него быть великим и быть Богом – одно и то же, то, следовательно, как отдельный Он не есть Бог, но [только] посредством той Божественности и вместе с той Божественностью, Которую Он породил. Так что Сын есть Божественность Отца так же, как и премудрость и сила Отца; так же, как и Слово, и образ Отца. И поскольку для Него быть и быть Богом – одно и то же, Сын является таким же образом сущностью (*essentia*) Отца, каким Он – Его Слово и образ. И вследствие этого также (за исключением того, что Он – Отец) Отец [вообще] есть что-либо только потому, что у Него есть Сын, так что не только то, что Он называется Отцом (ибо очевидно, что о Нем говорится как об Отце не в отношении к Нему Самому, но в отношении к Сыну, и потому Он – Отец, что у Него есть Сын), но также и то, что Он есть Сам по Себе, [высказывается] потому, что Он породил свою сущность. Ибо подобно тому, как Он велик лишь посредством того величия, которое Он породил, Он есть (*est*) лишь посредством той сущности (*essentia*), которую Он породил, ведь для Него быть и быть великим – одно и то же. Так не есть ли Он, следовательно, Отец Своей сущности подобно тому, как Он – Отец Своего величия, подобно тому, как Он – Отец своих силы и премудрости? Ибо Его величие есть то же, что Его сила, а Его сущность – то же, что Его величие.

2. Это обсуждение порождено тем, что, как было сказано, [мы исповедуем]: «Христа, Божию силу и Божию премудрость». Вот почему, желая говорить о невыразимом, наша беседа ограничивается до тех узких рамок, что или мы говорим, что Христос не есть Божия сила и Божия премудрость, и, таким образом, бесстыдно и

нечестиво противостоим апостолу; или мы исповедуем «Христа, Божию силу и Божию премудрость», но [считаем] что Его Отец не есть Отец Своей силы и премудрости, что не менее нечестиво (ибо тогда Он не будет и Отцом Христа, поскольку Христос – Божия сила и Божия премудрость); или же [мы считаем, что] Отец силен не Своей силою, и премудр не Своей премудростью (но кто же осмелится сказать такое?!); или же мы думаем, что в Отце одно дело быть, а другое – быть премудрым, так что Он не есть посредством того, посредством чего Он премудр (каковым образом обычно мыслится душа, которая иногда немудра, а иногда мудра, поскольку ее природа изменчива, а не полностью и совершенно проста); или же [мы считаем, что] Отец не есть что-либо Сам по Себе и [даже] не только то, что Он есть Отец, но [также] и то, что Он вообще есть, говорится лишь в отношении к Сыну. Но каким же тогда образом Сын той же сущности, что и Отец, ведь Сам по Себе Отец не есть сущность, и Он вообще не есть Сам по Себе, но само бытие Его есть лишь по отношению к Сыну? Однако же, напротив, в гораздо большей степени Он одной и той же сущности, поскольку Отец и Сын суть одна и та же сущность, поскольку бытие Отца не есть само по себе, но по отношению к Сыну, [т.е.] к сущности, каковую Он родил, и [посредством] каковой Он есть все, что Он есть. Следовательно, ни одно [из Лиц] не есть [отдельно] Само по Себе, но каждое высказывается относительно друг друга. И разве об одном Отце скажут, что Он не только не есть Отец Сам по Себе, но также и то, что все, что о Нем говорится, высказывается по отношению к Сыну, тогда как то, что говорится о Сыне, высказывается о Нем Самом? Если это так, то что говорится о Нем как о Нем Самом? То, что Он есть сама сущность? Но Сын есть сущность Отца, так как Он – сила и премудрость Отца, так как Он – Слово и образ Отца. Или если Сын сам по Себе называется сущностью, а Отец не есть сущность, но родитель сущности, и Он не есть Сам по Себе, но посредством той сущности, которую Он родил (подобно тому, как Он велик тем величием, которое Он родил), то тогда Сын Сам по Себе называется и величием, и силой, и премудростью, и Словом, и образом. Но что же может быть более нелепым, нежели сказать, что Он Сам по Себе является образом? Но если образ и Слово не одно и то же, что сила и премудрость, ибо те высказываются относительно, эти же – сами по себе, а не по отношению к другому, то получается, что Отец премудр не той

премудростью, которую Он породил, потому что о Нем нельзя говорить по отношению к ней, и о ней нельзя говорить по отношению к Нему. Ибо все, что говорится относительно, говорится по отношению друг к другу. Следовательно, выходит, что даже сущностью Сын называется по отношению к Отцу. Из этого следует неожиданнейший вывод о том, что сама сущность не есть сущность; по крайней мере, когда она называется сущностью, имеется в виду не сущность, а [нечто] относительное. Так, когда говорится о господине, то имеется в виду не [его] сущность но то относительное, каковым он относится к рабу. Когда же мы говорим о человеке или о чем-либо таком, что высказывается непосредственно, а не по отношению к чему-то другому, тогда имеется в виду сущность. Следовательно, когда человек называется господином, сам человек есть сущность, а господином он называется относительно. Ибо он называется человеком сам по себе, а господином – по отношению к рабу. Но, исходя из этого, если сама сущность называется таковой [лишь] относительно, то она сама и не есть сущность. Однако следует учесть, что всякая сущность, о которой говорится относительно, есть все же и нечто безотносительное. [Возьмем] к примеру, человека, который является господином, человека, который является рабом, лошадь, которая есть вьючное животное, деньги, которые являются залогом. [В этих выражениях] человек, лошадь, деньги высказываются безотносительно и суть субстанции или сущности (*substantiae sunt uel essentiae*); господин же, раб, вьючное животное, залог высказываются относительно чего-то другого. Но если б не было человека, т.е. определенной сущности, то не было бы и того, о ком относительно говорится как о господине; и если б не было лошади как определенной сущности, то не было бы и того, о чем относительно говорится как о вьючном животном; и если бы таким же образом деньги не были определенной сущностью, то о них не возможно было бы высказаться относительно как о залоге. Вот почему, если Отец не есть также что-либо Сам по Себе, то тогда нет вообще никого, о ком бы можно было высказаться относительно чего-либо. Ибо [здесь дело обстоит] не так, как цвет относится к чему-либо цветному, ведь о цвете безотносительно вообще не говорится, но всегда как о чем-либо, что имеет цвет. Тот же предмет, что имеет цвет, даже если он и относится к цвету вследствие того, что называется имеющим цвет, все же, поскольку он называется телом, называется [так] самим по себе. И нико-

им образом не следует думать так, что Сам по Себе Отец ни как не называется, и что все, что о Нем высказывается, высказывается по отношению к Сыну, тогда как Сын называется Сыном как Сам по Себе, так и по отношению к Отцу, когда Он называется великим величием и сильной силою Сам по Себе, и величием и силою великого и сильного Отца, посредством которых Отец велик и силен. Нет, дело обстоит не так. Оба суть сущность, и Оба суть одна сущность. Ибо насколько нелепо утверждать, что белизна не является белой, настолько же нелепо утверждать, что премудрость не является премудрой. И поскольку белизна называется белой сама по себе, постольку и мудрость сама по себе называется мудрой. Но белизна тела не есть сущность, поскольку само тело есть сущность; белизна же есть его качество, и от этого качества и называется белым тело, для которого быть и быть белым не одно и то же. Ибо в теле форма – это одно, а цвет – другое, и оба суть не сами·в себе, но в некоторой массе (*in aliqua mole*), каковая не есть ни форма, ни цвет, но имеет форму и цвет. Истинная же премудрость премудра, и она премудра сама по себе. Ибо если какая-либо душа, ставшая мудрой в силу причастия премудрости, вновь утрачивает разумение, сама премудрость, однако же, пребывает в себе; и если такая душа, изменившись, стала глупой, премудрость не изменяется. [Следовательно], не таким образом пребывает премудрость в том, кто от нее становится мудрым, каким в теле пребывает белизна, от которой тело является белым. Ибо когда тело, изменившись, приобретает другой цвет, эта белизна не остается, но совсем преходит. Если же и Отец, Который породил премудрость, становится от нее премудрым, и для Него быть и быть премудрым не одно и то же, то Сын есть Его качество, а не Его порождение, и Они уже не будут совершенной простотой. Но да не помыслит этого никто, ибо Они суть [вместе] совершенная простая сущность, и для Них быть и быть премудрыми – одно и то же. Если же для Них быть и быть премудрыми – одно и то же, Отец премудр не посредством премудрости, которую Он родил, иначе не Он родил ее, но она породила Его. Ибо что же еще мы говорим, когда мы говорим, что для Него быть и быть премудрым – одно и то же, как не то, что Он есть посредством того, посредством чего Он премудр? Вот почему то, что для Него причина того, что Он премудр, является также и причиной того, что Он [вообще] есть. Соответственно, если премудрость, которую Он породил, является для Него причиной

того, что Он премудр, она также является для Него и причиной того, что Он есть. И этого не может быть, как только в том случае, если она порождает или создает Его. Но никто ни коим образом не называл премудрость ни родительницей, ни создательницей Отца, ибо что же есть более безумного? Следовательно, и Сам Отец есть премудрость, и так же Сын называется премудростью Отца, каким образом Он называется Светом Отца; т.е. каким образом Свет от Света и Оба суть один Свет, таким же образом следует мыслить Премудрость от Премудрости и то, что Они Оба суть одна Премудрость. Следовательно, и сущность одна, ибо для Них быть и быть премудрым – одно и то же. Ибо что для премудрости быть мудрым, для могущества – могучим, для вечности – вечным, для праведности – праведным, для величия – великим, то для сущности быть сущим. И так как в этой простоте быть и быть премудрым – одно и то же, в ней премудрость есть то же, что и сущность.

Глава II

3. Итак, Отец и Сын вместе суть одна сущность, одно величие, одна истина, одна премудрость. Но Отец и Сын Оба не суть вместе одно Слово, поскольку Они оба вместе не суть один Сын. Ибо как Сын относится к Отцу и называется таковым не Сам по Себе, так и Слово относится к Тому, Чьим Словом Оно является, когда называется Словом. Ибо Он Сын посредством того, что Он Слово, и Он Слово посредством того, что Он Сын. Значит, поскольку Отец и Сын вместе, конечно же, не суть один Сын, постольку, следовательно, Отец и Сын вместе Оба не суть одно Слово. Поэтому Он не есть Слово потому, что Он премудрость, ибо Он называется Словом не Сам по Себе, но только по отношению к Тому, Чьим Словом Он является таким же образом, каким Он Сын по отношению к Отцу; но Он есть премудрость потому, что Он – сущность. И так как сущность одна, премудрость [также] одна. Поскольку же и Слово есть премудрость (но не потому Он Слово, что Он премудрость, ибо Слово мыслится как относительное, а премудрость – как существенное), постольку давайте будем считать, что когда говорится о Слове, говорится о рожденной премудрости так, чтобы это было и Сыном, и образом. Когда же произносятся эти два [слова], т.е. «рожденная премудрость», [тогда] в одном из них – «рожденная» – мыслится и Слово, и образ, и Сын, и во всех этих именах сущность не проявляется, так как они высказываются относительно; однако в другом слове – «пре-

мудрость» –, поскольку оно высказывается само по себе (ибо премудрость премудра сама по себе), сущность выражается, ибо для Него быть и быть премудрым – одно и то же. Поэтому Отец и Сын вместе суть одна премудрость, ибо Они суть одна сущность, и так же по отдельности Они суть премудрость от премудрости, как и сущность от сущности. И хотя Отец не есть Сын, а Сын не есть Отец, или [иначе] хотя первый – Нерожденный, а второй – Рожденный, Они суть одна сущность, потому что этими [различными] именами обозначаются лишь относительные [определения]. Значит, Оба суть и одна премудрость, и одна сущность, в каковой быть и быть премудрым – одно и то же. Но вместе Они Оба не суть Слово или Сын, ибо не одно и то же – быть и быть Словом или Сыном, поскольку мы уже довольно показали, что эти [определения] высказываются относительно.

Глава III

4. Но почему же тогда в Писании почти нигде ничего не говорится о премудрости, за исключением того, чтобы показать, что она была рождена или сотворена (*genita uel creata*) Богом? [Она была] рождена, потому что через нее все начало быть; [она была] сотворена или создана, потому что она [пребывает] в людях, когда они обращаются к ней и просвещаются ею как не сотворенной или созданной, но как рожденной. Ибо в них возникает нечто, что может быть названо их мудростью. Ведь и Писание предвозвещает и повествует о том, что «Слово стало плотью, и обитало с нами» (Ин., I, 14), ибо таким образом Христос соделался премудростью потому, что Он соделался человеком. И не потому ли в этих книгах премудрость не говорит ничего, или же о ней не говорится ничего, как только то, что показывает ее как рожденную или созданную Богом (хотя и Отец есть премудрость), что надлежало ее препоручить нам, дабы мы подражали ей, ибо мы образуемся подражанием этой премудрости? Ведь Отец высказывает ее так, чтобы она была Его Словом, но не звучащим словом, что произносится из уст или мыслится прежде произнесения, ибо такое слово исполняется во времени, а Слово [Божие] вечно. Слово [Божие], просвещая нас, говорит о Себе и об Отце то, что должно быть сказано человекам. Поэтому Христос утверждает: «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф., XI, 27), ибо Отец открывает через Сына, т.е. через Слово Свое. Ведь

если и то временное и преходящее слово, которое мы произносим, выявляет как себя самого, так и то, о чем мы говорим, насколько же более того [это делает] Слово Божие, через Которое все начало быть! Ибо Оно так выявляет Отца, как Он есть, потому что Слово [Божие] есть как Оно Само, так и Отец, поскольку Оно есть как премудрость, так и сущность. Поскольку же Оно – Слово, Оно не есть то же, что Отец, ибо Слово не есть Отец, и Слово высказывается относительно, как и Сын, Который, конечно же, не есть Отец. И потому Христос – сила и премудрость, что Он есть сила и премудрость от Отца, Который Сам есть сила и премудрость; и Он есть Свет от Отца, Который Сам есть Свет, и Он – источник жизни у Бога Отца, Который Сам есть источник жизни. Ведь сказано: «У Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет» (Пс., XXXV, 10), «ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин., V, 26). И «был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин., I, 9); и этот свет – Слово – был у Бога, а «Слово было Бог» (Ин., I, 1). И «Бог есть свет, и нет в Нем ни какой тьмы» (I Ин., I, 5), но свет, конечно же, не телесный, а духовный; однако не таким образом духовный, что создан просвещением, и которым говорится апостолам: «Вы – свет мира» (Мф., V, 14). [Нет] то, о чем мы сейчас говорим, – это свет, который просвещает всякого человека; это – сама совершенная премудрость, Сам Бог. Следовательно, Сын – Премудрость от Премудрости, т.е. от Отца, подобно тому, как Он – Свет от Света, и Бог от Бога так, что и Сам по Себе Отец – Свет, и Сам по Себе Сын – Свет, и Сам по Себе Отец – Бог, и Сам по Себе Сын – Бог. Значит, и Сам по Себе Отец – Премудрость, и Сам по Себе Сын – Премудрость. И как Они Оба вместе суть один Свет, и один Бог, так же Оба Они суть одна Премудрость. Но Сын «сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (I Кор., I, 30), потому что мы обращаемся к Нему во времени, т.е. от определенного времени, чтобы пребывать с Ним в вечности. И во времени [поэтому] Само «Слово стало плотью, и обитало с нами» (Ин., I, 14).

5. Следовательно, вот почему, когда в Писании возвещается или повествуется что-либо о премудрости (или когда Она говорит Сама, или когда говорится о ней), прежде всего, нам внушается мысль о Сыне. И по примеру Того, Кто есть Образ, да не будем мы удаляться от Бога, ибо и мы – образ (*imago*) Божий, хотя и не

равный [Отцу], и не рожденный от Отца, как Тот, ибо мы соделаны образом от Отца через Сына. Мы – образ, потому что просвещаемся светом; Он же – образ, потому что Он и есть Свет, который светит. Он, не имея для Себя образца, Сам есть образец (*exemplum*) для нас. Ибо Он не подражает ничему предыдущему, ибо, что касается Отца, от Которого Он совершено не отделим, то Он Сам по Себе есть то, что есть Тот, от Кого Он есть. Мы же, стараясь, подражаем Тому, Кто пребывает, и следуем Тому, Кто недвижим, и, входя в Него, мы устремляемся к Нему, поскольку Он соделался для нас временным путем посредством [Своего] уничижения, которое в силу [Его] Божественности служит нам вечным пристанищем. Ибо поскольку Он, будучи в образе (*forma*) Божием и равным Богу и Самим Богом, являет Собой образец для чистых умных духов (*spiritibus mundis intellectualibus*), которые не впали в грех гордыни, постольку, чтобы явить Самим Собой образец возвращения также и падшему человеку, который вследствие нечистоты греха и наказания смертью не может узреть Бога, Он «уничижил Самого Себя» (Флп., II, 7), но не изменив Свою Божественность, а лишь усвоив нашу изменчивость; и, «приняв образ раба» (Флп., II, 7), Он пришел к нам в этот мир (I Тим., I, 15), и Он был в этом мире, потому что мир через Него начал быть (Ин., I, 10). [Итак, Он пришел], чтобы явить образец тем, кто видит Бога горе, образец тем, кто дивится человеку здесь, образец тем, кто здоров, чтоб они хранились; образец тем, кто немощен, чтоб они исцелились; образец тем, кто умирает, чтоб они не страшились; образец тем, кто умер, чтоб они восстали; «дабы иметь Ему во всем первенство» (Кол., I, 18); затем, чтобы человек, который для достижения блаженства не должен следовать никому, кроме Бога, Которого он не может воспринимать, мог следовать за Богом, сделавшимся человеком, Кого он может воспринимать, и Кому он должен следовать. Так давайте же возлюбим Его и прикрепимся к Нему любовью, распростертою в наших сердцах посредством Святого Духа, Который нам дан (Рим., V, 15). Поэтому не следует удивляться ни тому, что Образ, равный Отцу, являет нам образец, дабы мы преобразились сообразно Образу Божиему; ни тому, когда Писание, говоря о премудрости, говорит О Сыне, Которому мы следуем, если живем мудро; хотя и Отец есть премудрость так, как Он есть и свет, и Бог.

6. Святой Дух также, зовется ли Он совершенной любовью, которая сочиняет Отца и Сына, а также подчиняет нас Им, что

вполне справедливо, ибо сказано: «Бог есть любовь» (I Ин., IV, 8) – не может не быть и премудростью, поскольку Он есть свет, ибо Бог есть свет. Или же если сущность Святого Духа надлежит обозначить каким-либо другим отдельным и особенным образом, то [все равно] поскольку Он – Бог, Он, конечно же, свет; а поскольку Он – свет, Он, конечно же, и премудрость. То же, что Святой Дух – Бог, Писание провозглашает через апостола, который говорит: «Разве не знаете, что вы храм Божий», и сразу же добавляет: «и Дух Божий живет в вас?» (I Кор., III, 16). Ибо Бог обитает в храме Своем. Ведь Дух Божий обитает в храме Божием не как слуга, о чем апостол говорит с еще большей ясностью в другом месте: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших» (I Кор., VI, 19-20). И что же еще есть премудрость, как не свет духовный и неизменчивый?! Ибо и это солнце тоже есть свет, но телесный; и духовное творение тоже есть свет, но не неизменчивый. Следовательно, и Отец – свет, и Сын – свет, и Святой Дух – свет; однако вместе Они не три света, но единый свет. И поэтому и Отец – премудрость, и Сын - премудрость, и Святой Дух – премудрость; вместе же Они не три премудрости, но одна премудрость. Поскольку же для Них быть и быть премудрым – одно и то же, постольку Отец, Сын и Святой Дух суть одна сущность. И для Них одно и то же – быть и быть Богом. Следовательно, Отец, Сын и Святой Дух – единый Бог.

Глава IV

7. Итак, для того, чтобы высказаться о том, что невыразимо, дабы мы смогли хоть как-то выразить то, что невозможно выразить, наши греки говорят об одной сущности и трех субстанциях[36] (*una essentia, tres substantiae*), латиняне же – об одной сущности или субстанции и трех лицах (*una essentia uel substantia, tres personae*) (ибо, как я уже говорил, в нашем языке, т.е. латыни, сущность (*essentia*) и субстанция (*substantia*) обычно мыслятся тождественными). И покуда то, что говорится, понимается, по крайней мере, гадательно (*in aenigmate*), выражаться таким образом было достаточно, чтобы что-нибудь сказать, когда спрашивается о том, что суть Те Трое, Которых истинная вера возвещает как трех, когда она утверждает, что Отец не есть Сын и что Святой Дух, Который есть дар Божий, не есть ни Отец, ни Сын. Итак,

когда спрашивается о том, что суть Трое, или что суть Три (*quid tria uel quid tres*), мы обращаемся к поиску некоторого видового или родового имени, которым бы мы охватили этих Трех; но оно не приходит на ум, поскольку превосходность (*supereminentia*) Божества выступает за пределы речевой способности. Ибо о Боге вернее мыслить, нежели говорить, и Его бытие вернее, нежели Он мыслится. Ибо когда мы говорим, что Иаков – не одно и то же, что Авраам, а Исаак – не одно и то же, что Авраам или Иаков, то мы, конечно же, признаем, что их трое – Авраам, Исаак и Иаков. Однако, когда спрашивается о том, что суть эти трое, мы отвечаем, что это – три человека, и называем их во множественном числе видовыми именами. Если бы мы давали им имя родовое, то [мы бы сказали, что] они суть трое животных (*tria animalia*) (ибо человек по определению древних – животное разумное и смертное); или, как обычно говорится в нашем Писании, [мы бы сказали, что они суть] три души (*tres animas*), ибо желательно называть целое по лучшей части, т.е. душой, ведь целый человек – это душа и тело [вместе]. Ибо именно таким образом говорится, что семьдесят пять душ пришли с Иаковом в Египет (Быт., XLVI; Втор., X, 22), вместо того, чтобы говорилось о том же числе людей. И так же, когда мы говорим, что твоя лошадь – не моя, а третья – еще кого-то, но не моя и не твоя, мы признаем, что их три, и спрашивающему о том, что суть эти три, мы отвечаем, что по своему видовому имени это – три лошади, а по своему родовому имени это – три животных. И точно так же, когда мы говорим, что бык – не лошадь, а собака – не бык, и не лошадь, мы говорим о трех; тому же, кто спрашивает о том, что суть эти трое, мы отвечаем теперь не посредством видового имени, что они суть три лошади, или три быка, или три собаки, ибо они не относятся к одному и тому же виду, но посредством родового имени, что они суть три животных; или же [мы можем обозначить их] посредством высшего рода как три существа, или три твари, или три природы. Но что бы ни выражалось во множественном числе одним именем в виде, может также быть выражено и в роде. Однако не все, что называется одним именем в роде, мы можем также назвать одним именем в виде. Так, мы называем трех лошадей, что является именем видовым, также и тремя животными. Но лошадь, быка и собаку мы называем только тремя животными или тремя существами (и что бы ни было то, что можно сказать о них в роде), которые суть имена родовые; три же лошади или быка,

или собаки, каковые названия суть видовые, мы сказать о них не можем, хотя мы и выражаем их во множественном числе одним именем в том, что они имеют сообща и что обозначается этим именем. Ибо Авраам, Исаак и Иаков сообща имеют то, что есть человек, и, таким образом, они называются тремя людьми. Так же и лошадь, бык и собака сообща имеют то, что есть животное, и они поэтому называются тремя животными. Таким же образом мы три каких-нибудь лавра называем также тремя деревьями, но лавр, мирт и оливу [мы называем] только тремя деревьями, или тремя сущностями, или тремя природами. Таким же образом и три камня суть также три тела; камень же, дерево и железо могут быть названы только тремя телами или же именем высшего рода. Поскольку же Отец, Сын и Святой Дух [также] суть трое, давайте рассмотрим, что Они суть как трое, и что Они имеют сообща. Ибо Им не обще то, что есть Отец, так, чтобы Они по отношению друг к другу были Отцами, подобно тому как о друзьях, поскольку они называются таковыми относительно друг друга, можно сказать как о трех друзьях, потому что они таковые по отношению друг к другу. Но не то же самое для Них, ибо из Них только Отец есть Отец, и Он – Отец не двух, но лишь одного Сына. И Они не суть три Сына, ибо из Них ни Отец, ни Святой Дух не есть Сын. И Они не суть три Святых Духа, ибо Святой Дух по Своему собственному значению, по которому он также и дар Божий, не есть ни Отец, ни Сын. Так что же эти Трое суть? Ибо если Они суть три лица, то Им обще то, что есть лицо. Следовательно, это имя является для Них видовым или родовым, если мы принимаем такой способ выражения. Но в том, в чем нет никакого различия в природе, что-либо многое может быть обозначено как родом, так и видом. Ибо различие в природе обусловливает то, что лавр, мирт и олива или лошадь, бык и собака не называются [одним] видовым именем, например, первые – тремя лаврами, а вторые – тремя быками. [Это различие обусловливает то, что они могут называться только одним] общим именем, например, первые – тремя деревьями, а вторые – тремя животными. В том же, в чем нет никакого различия в сущности, должно быть так, что бы эти Трое имели и [одно] видовое имя, которое, однако, не находится. Ведь лицо – это родовое имя настолько, что даже человек может быть им назван, хотя человек и Бог столь различны.

8. Далее, что касается самого родового названия, то если мы говорим о трех лицах, потому что для Них общим является то,

что есть лицо (иначе бы Они никоим образом не могли так называться, как не называются Они тремя сыновьями, поскольку то, что есть Сын, не является для Них общим), почему мы также не называем Их тремя Богами? Ведь, несомненно, поскольку и Отец – лицо, и Сын – лицо, и Святой Дух – лицо, Они суть три лица. Так почему же, следовательно, не три Бога, поскольку и Отец – Бог, и Сын – Бог, и Святой Дух – Бог? Или же если вследствие [Их] невыразимого сочетания эти Трое вместе суть один Бог, то почему Они также не суть одно лицо так, что мы уже не могли бы сказать о трех лицах (хотя каждое по отдельности мы называем лицом), как мы не можем говорить о трех Богах (хотя каждого по отдельности мы называем Богом, будь то Отец или Сын, или Святой Дух)? Или же [дело обстоит] так потому, что Писание не говорит о трех богах? Но мы также не обнаруживаем, чтобы Писание где-нибудь упоминало о трех лицах. Или же так потому, что Писание не называет этих Трех ни тремя лицами, ни одним лицом (ибо [в Нем] мы читаем о лице Господа, но не о Господе как лице)? И в разговоре или обсуждении позволялось по необходимости говорить о трех лицах не потому, что так говорится в Писании, но потому, что это не противоречит Писанию; тогда как если бы мы говорили о трех Богах, то это противоречило бы Писанию, в котором сказано: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор., VI, 4)? Почему же тогда не позволяется говорить и о трех сущностях, что в Писании как не упоминается, так и не опровергается? Ведь если сущность есть видовое имя, общее Трем, почему же тогда мы не говорим о Них как о трех сущностях, как [например, мы называем] Авраама, Исаака и Иакова тремя людьми, поскольку человек есть видовое имя, общее всем людям? Если же сущность – не видовое имя, но родовое, поскольку сущностью можно назвать и человека, и скот, и дерево, и созвездие, и ангела, почему же тогда не называют Их тремя сущностями, подобно тому, как называют трех лошадей тремя животными, три лавра – тремя деревьями, а три камня – тремя телами? Или если Они не называются тремя сущностями, но только одной сущностью вследствие единства Троицы, то почему вследствие того же самого единства не говорится об одной субстанции (*substantia*) или об одном лице (*persona*), но о трех субстанциях или лицах? Ведь поскольку имя сущности является общим для Них так, что каждый из Них по отдельности называется сущностью, постольку общим для Них является и название субстанции

или лица. Ведь мы сказали, что то, что должно пониматься под «лицом» в соответствии с нашим языковым обычаем, должно пониматься под «субстанцией» (*substantia*) в соответствии с греческим. Ибо они, говоря о трех субстанциях и одной сущности (*tres substantias, unam essentiam*), имеют в виду то же, что и мы, говоря о трех лицах и одной сущности или субстанции (*tres personas, unam essentiam uel substantiam*).

9. Так что же, следовательно, нам остается, как не признать, что эти имена возникли по необходимости называния, когда потребовалось обстоятельное обоснование против козней или ошибок еретиков? Ибо когда человеческая беспомощность пыталась речью передать человеческому восприятию то, что оно схватывает касательно Господа Бога Творца в тайниках ума в соответствии с его способностью или же с помощью благочестивой веры, или посредством какого бы то ни было рассуждения, она боялась говорить о трех сущностях, дабы в этом совершенном равенстве не мыслилось какое-либо различие. Но не могла же она и сказать, что нет неких Трех (*tria quaedam*), ибо, сказавши так, Савеллий[37] впал в ересь. Ведь вернейшим образом познается из Писания и схватывается недвусмысленным восприятием умственного взора то, чему надлежит благочестиво верить [а именно тому, что] есть и Отец, и Сын, и Святой Дух, и Сын не есть то же, что и Отец, а Святой Дух не есть то же, что есть Отец или Сын. [Итак, поскольку человеческая беспомощность] пыталась найти выражение, которым бы она обозначила этих Трех, она назвала Их субстанциями или лицами, посредством каковых названий она желала не того, чтобы Они мыслились раздельными, но не желала того, чтобы Они мыслились слиянными; [т.е. она хотела сказать, что] в Них должно мыслиться не только единство, по которому о Них говорится как об имеющих одну сущность, но что Они суть также и Троица, отчего о Них говорится как о трех субстанциях или лицах. Ведь если для Бога быть (*esse*) и существовать (*subsistere*) – одно и то же, Их нельзя было называть тремя субстанциями (*tres substantiae*) в том смысле, в каком Они не назывались бы тремя сущностями (*tres essentiae*); и точно так же, поскольку для Бога быть и быть премудрым – одно и то же, постольку как не говорим мы [здесь] о трех сущностях, так и не говорим о трех премудростях. Ибо, [опять-таки], поскольку для Него быть и быть Богом – одно и то же, постольку как непозволительно говорить [в таком случае] о трех сущностях, так же [непо-

зволительно] говорить и о трех Богах. Если же для Бога быть и существовать – не одно и то же, подобно тому, как не является для Него одним и тем же быть и быть Отцом или быть Господом (ибо то, что Он есть, высказывается о Нем Самом, а Отцом Он называется по отношению к Сыну, Господом же – по отношению к подчиненному Ему творению), то существует (*subsistit*) Он, значит, относительно, подобно тому, как относительно Он рождает и господствует. Но тогда субстанция (*substantia*) не будет [более] субстанцией, потому что она будет [чем-то] относительным. Ибо как от бытия (*esse*) производится сущность (*essentia*), так от существования (*subsistere*) производится субстанция (*substantia*). Однако же нелепо, [когда говорится, что] субстанция высказывается относительно; ибо все существует (*subsistit*) само по себе, а тем более Бог.

Глава V

10 Однако если же приличествует говорить о том, что Бог существует (ибо правильно мыслить существующими те вещи, в которых как подлежащих (*subiectis*) суть те, о которых говорится, что они суть в каком-либо подлежащем, как, например, цвет или форма в теле; ибо тело существует (*subsistit*), и потому является субстанцией (*substantia*); ведь те вещи, что суть в существующем теле как подлежащем, не суть субстанции, но – в субстанции, а потому если тот цвет или та форма перестанет быть, у тела не отнимется его бытие телом, потому что для него не одно и то же – быть и удерживать ту или иную форму и цвет; следовательно, субстанциями (*substantiae*) собственно называются вещи изменчивые, а не простые); так вот, если о Боге можно говорить, что Он существует, так что о Нем можно сказать как о субстанции собственно, тогда в Нем есть что-то как в подлежащем, и Он не прост; а также для Него не одно и то же – быть и быть всем тем, что о Нем говорится по отношению к Нему Самому, как то: великий, всемогущий, благой и что бы то ни было такого рода, что соответствующим образом высказывается о Боге. Но тогда не допустимо говорить о том, что Бог существует, и что Он подлежит Своей благости, и что Его благость не является субстанцией или даже сущностью, а также и то, что Бог не есть Своя благость, и что она – в Нем как в подлежащем. Поэтому очевидно, что Бог называется субстанцией (*substantiam*) в несобственном смысле (*abusiue*) для того, чтобы обозначить то, что обозначается более употребляемым словом «сущность» (*essentia*), которым Он назы-

вается правильно и в собственном смысле, так что, возможно, один Бог должен называться сущностью. Ибо Он действительно один, так как он неизменен; и это Свое имя Он возвестил Своему слуге Моисею, когда говорил: «Я есмь Сущий»; а также: «Скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх., III, 14). Однако, называется ли Он сущностью, т.е. называется ли Он в собственном смысле, или же называется Он субстанцией, т.е. называется ли Он в несобственном смысле, в обоих случаях Он называется так Сам по Себе, а не по отношению к чему-либо. Поэтому для Бога быть и существовать – одно и то же; и, значит, если Троица – одна сущность, Она же – одна субстанция. Следовательно, возможно [именно] поэтому лучше говорить о Троице как о трех лицах, нежели как о трех субстанциях.

Глава VI

11. Но дабы не показалось, будто бы я высказываюсь в поддержку нас[38], рассмотрим также следующее. Хотя и они[39], если бы пожелали, могли бы называть три лица τρία πρόσωπα, как они называют три субстанции τρεῖς ὑπόστασεις, они все же предпочитают последнее выражение, которое, возможно, больше соответствует их языковому употреблению. Ведь и в случае со словом «лица» дело обстоит так же: ибо для Бога совершенно одно и то же – быть и быть лицом. Ведь если Сущим Он называется Сам по Себе, а лицом – относительно, то мы должны говорить о трех лицах – Отце, Сыне и Святом Духе – так, как мы говорим о трех друзьях или о трех близких, или о трех соседях (в том, каковы они по отношению друг к другу, а не в том, каков каждый из них сам по себе). Вот почему каждый из них является для двух остальных или другом, или близким, или соседом, ибо эти имена имеют относительное значение. Так что же? Неужели мы должны называть Отца лицом Сына и Святого Духа или Сына лицом Отца или Святого Духа, или Святого Духа лицом Отца и Сына? Но нигде слово «лицо» не имеет обыкновения использоваться в таком значении, и в Самой Троице, когда мы говорим о лице Отца, мы не имеем в виду ничего, кроме как субстанции (*substantiam*) Отца. Вот почему поскольку субстанция Отца есть Сам Отец, не от того, что Он Отец, но от того, что Он *есть*, постольку и лицо Отца есть не что иное, как Сам Отец. Ибо Он называется лицом Сам по Себе, а не по отношению к Сыну или Святому Духу, подобно тому, как Бог называется и великим, и благим, и правед-

ным, и каким бы то ни было еще такого же рода. И каким образом для Него одно и то же – быть и быть Богом или быть великим, или быть благим, таким же образом для Него одно и то же – быть и быть лицом. Так почему же мы не называем этих Трех вместе одним лицом, [так же] как и одной сущностью и одним Богом, но называем [Их] тремя лицами, хотя мы и не называем [Их] тремя Богами или тремя сущностями, как не потому, что мы хотим, чтобы какое-то одно слово служило значению, в котором бы мыслилась Троица так, чтобы мы, будучи вопрошенными, что суть Трое, не остались бы молчаливыми тогда, когда мы исповедуем, что Они суть Трое? Ибо если сущность (*essentia*) есть род, а субстанция (*substantia*) или лицо – вид, как думают некоторые (я опускаю то, что уже сказал, [а именно, что] Они должны называться тремя сущностями, поскольку Они называются тремя субстанциями или лицами, подобно тому, как три лошади называются тремя лошадьми, и они же – тремя животными, ведь лошадь – это вид, а животное – род. Ибо здесь не говорится о виде во множественном числе, а о роде в единственном, подобно тому, как говорится о трех лошадях и об одном животном; но как они суть три лошади по своему видовому имени, так же они суть трое животных по своему родовому имени. Но если скажут, что имя субстанции или лица обозначает не вид, а нечто единичное или индивидуальное; так что о субстанции или о лице говорится не так, как говорится о человеке, каковое определение является общим для всех людей; но каким образом говорится о данном человеке, как об Аврааме, или Исааке, или Иакове, или как о ком бы то ни было, на кого, как на наличного, можно указать пальцем, таким же образом и здесь то же соотношение. Ибо как Авраам, Исаак и Иаков называются тремя индивидами, называются они также и тремя людьми, и тремя душами. Так почему же, следовательно, и Отец, и Сын, и Святой Дух, если мы рассуждаем о Них в соответствии с определениями рода, вида и индивида, не называются так же тремя сущностями (*tres essentiae*), как называются они тремя субстанциями или лицами (*tres substantiae seu personae*)? Это, как я сказал, я опускаю), то, говорю я, если сущность есть род, то тогда одна сущность не имеет видов подобно тому, как поскольку животное есть род, одно животное не имеет видов. Следовательно, Отец, Сын и Святой Дух не суть три вида одной сущности. Если же сущность есть вид так, как человек есть вид, то те Трое, Которых мы называем субстанциями или лицами, имеют сообща

один и тот же вид точно так же, как и Авраам, Исаак и Иаков сообща имеют тот вид, что называется человеком (но [конечно же] не так человек подразделяется на Авраама, Исаака и Иакова, как будто один человек может быть подразделен на нескольких отдельных людей, ибо это совсем невозможно, поскольку один человек есть также и отдельный человек). Почему же тогда одна сущность подразделяется на три субстанции или лица? Ведь если сущность – вид, как, например, человек, то одна сущность есть так же, как есть один человек. Или же как говорим мы о трех людях одного и того же пола, телесного строения и характера как об имеющих одну природу (ибо трое людей, но одна природа), так же мы говорим здесь и о трех субстанциях и одной сущности, или о трех лицах и одной субстанции или сущности? Как бы то ни было, это есть нечто подобное, поскольку и древние, которые говорили на латыни, прежде, чем они возымели эти имена, недавно вошедшие в употребление, т.е. сущность или субстанцию, вместо них говорили о природе. Мы поэтому используем эти слова не в соответствии с определениями рода и вида, но как бы в смысле общей и тождественной породы (*materiem*). Точно так же если бы три изваяния были сделаны из одного и того же золота, мы бы сказали, что три изваяния суть одно золото, но не называли бы золото родом, а изваяния видами или золото видом, а изваяния индивидами. Ибо нет никакого вида, выходящего за свои индивиды так, чтобы в нем понималось что-либо, кроме них. Ибо когда я определял, что есть человек, каковое имя есть видовое, каждый отдельный человек, каковой есть индивид, подлежит одному и тому же определению, и к нему не относится ничего, что не было бы человеком. Когда же я определял золото, то [это определение] касалось не только изваяний (если они были сделаны из золота), но и колец, и всего того, что бы ни было то, что сделано из золота. И даже если из него ничего не было бы сделано, оно [все равно] называлось бы золотом; поэтому даже если бы изваяния не были золотыми, они все же были бы изваяниями. И точно так же ни один вид не выходит за определение своего рода. Касательно же моего определения животного [надо сказать], что поскольку видом этого рода является лошадь, всякая лошадь есть животное, но не всякое изваяние есть золото. Поэтому, хотя мы правильно говорим о трех золотых изваяниях как о трех изваяниях и одном золоте, однако, мы говорим это не так, что мыслим под золотом род, а под изваяниями виды. Следовательно, и о

Троице мы говорим как о трех лицах или субстанциях и одной сущности, и одном Боге не так, словно три нечто суть из одной породы (*materia*), даже если все, что есть, раскрывается в этих трех. Ибо нет ничего от этой сущности, что есть помимо той Троицы. Мы же говорим о трех лицах одной и той же сущности или о трех лицах и одной сущности; но мы не говорим о трех лицах из одной и той же сущности, как если бы в Троице сущность есть одно, а лицо – другое так, как мы можем сказать о трех изваяниях из одного и того же золота; ибо в этом случае одно – быть золотом, и другое – быть изваяниями. И когда говорится о трех людях и одной природе, или о трех людях одной и той же природы, то также можно сказать о трех людях из одной и той же природы, поскольку из одной и той же природы могут быть и три других человека. Но в той сущности Троицы ни коим образом не может быть какого-либо другого лица из той же сущности. Кроме того, в подобных предметах один человек не есть столько же, сколько суть трое человек вместе, и двое человек есть нечто большее, нежели один человек. И в одинаковых изваяниях золота больше в трех вместе, нежели в каждом по отдельности, и меньше золота в одном, нежели в двух. В Боге же не так; ибо Отец и Сын вместе не суть большая сущность, нежели Отец или Сын по отдельности; но эти три субстанции или лица (если надлежит их называть таким образом) вместе равны каждому по отдельности, чего не понять человеку естественному (*animalis*). Ибо он не может мыслить, как только лишь посредством вещества или пространства, будь то малым или великим, ибо в его сознании (*in animo*) блуждают чувственные представления (образы тел).

12. Пока же он не очистится от этой нечистоты, пусть верует в Отца и Сына, и Святого Духа, единого Бога, единственного, великого, всемогущего, благого, праведного, милосердного, Творца всего видимого и невидимого, и во все то, что может быть о Нем сказано соразмерно человеческой способности подобающим истинным образом. Когда же он услышит, что лишь Отец есть Бог, пусть не отделяет от Него Сына или Святого Духа, ибо только с Теми Он Бог, с Кем Он единый Бог; ведь когда мы слышим, что Сын также есть единственный Бог, мы должны воспринимать Его таковым без какого-либо разделения с Отцом или Святым Духом. И пусть он говорит об одной сущности таким образом, чтобы не считать, будто она есть нечто иное или большее, или лучшее, или же в каком-то отношении различное, но не таким образом, будто

Отец Сам есть Сын и Святой Дух, и что бы то ни было, чем называется каждый из Них по отношению к каждому другому по отдельности, как, например, Слово, каковым именуется только Сын, или, например, дар, каковым именуется только Святой Дух. По этой причине в данном отношении даже допускается множественное число, как это и обнаруживается в Евангелии: «Я и Отец одно *есмы*»[40] (Ин., X, 30). Так, [Христос] сказал и «одно», и «есмы»; «одно» – сообразно сущности, так как Они суть один и тот же Бог; «есмы» – относительно, так как один – Отец, другой – Сын. Иногда же о единстве сущности умалчивается, и упоминается только об относительном во множественном числе: «*Я и Мой Отец* придем к нему и обитель у него сотворим»[41] (Ин., XIV, 23). «Придем» и «сотворим» – во множественном числе, поскольку было перед этим сказано: «Я и Мой Отец», т.е. Сын и Отец, – относительно друг друга. Иногда же это лишь подразумевается, как, например, в Книге Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему, и по подобию Нашему» (Быт., I, 26). И «сотворим», и «нашему» сказано во множественном числе, и должно восприниматься не иначе, как только в относительном смысле; ибо сотворили бы человека не боги и не по образу и подобию богов, но сотворили Отец, Сын и Святой Дух соответственно по образу и подобию Отца, Сына и Святого Духа так, чтобы существовал человек – образ Божий. Бог же есть Троица. Но поскольку этот образ Божий не был создан совершенно равным [Ему], ибо он был не рожден Им, но сотворен; для того, чтобы это выразить, [говорится, что] он является образом лишь постольку, поскольку он есть «по образу», т.е. он не равняется [Ему], но лишь приближается [к Нему] некоторым подобием. Ибо приближаются к Богу не пространством, а подобием, а неподобием удаляются от Него. Есть же, однако, и те, что проводят различие так, что хотели бы, чтобы Сын был образом, а человек – не образом, но «по образу». Их опровергает апостол, говоря: «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что Он есть образ и слава Божия» (I Кор., XI, 7). [Ведь] не сказал же он «по образу», но – «образ». Однако, поскольку в других местах говорится «по образу», то этот «образ» не следует понимать, как если бы это было сказано о Сыне, ибо Он есть образ, равный Отцу. Ведь иначе не было бы сказано «по образу Нашему». Но почему «Нашему», раз только Сын есть образ Отца? Но, как мы сказали, вследствие его неравного подобия [Богу], о человеке сказано, что он есть «по образу»; и потому [го-

ворится] «Нашему», что человек есть образ Троицы, не равный Троице, как Сын Отцу, но приближающийся к Ней, как было сказано, некоторым подобием (точно так же в удаленных предметах может обозначаться некоторая близость, но не в пространственно смысле, а в смысле подражания). Ибо по этому поводу говорится: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим., XII, 2), а также: «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные» (Еф., V., 1). Ибо о новом человеке сказано: «Который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол., III, 10). Или же если нам угодно, вследствие необходимости рассуждения, допустить множественное число, оставив даже относительные имена, так, чтобы мы посредством одного имени могли ответить, когда нас спрашивают о том, что суть трое, и чтобы мы говорили о трех субстанциях или трех лицах, то пусть не мыслят при этом о каком-либо веществе или пространстве, или же о различии, каким бы малым оно ни было, и пусть не думают, что [в Троице] одно по отношению к другому хотя бы немного меньше, каким бы образом ни могло быть меньшим одно по отношению к другому: затем, чтобы не было ни слияния лиц, ни такого различия, через которое бы возникло неравенство. Если это не может быть схвачено разумением, пусть удерживается верою, пока не воссияет в сердцах Тот, Кто говорит через пророка: «*Если не уверуете, не уразумеете*»[42] (Ис., VII, 9).

КНИГА VIII

1. В другом месте мы уже сказали, что в Троице то высказывается в качестве собственного признака [т.е.] как принадлежащее лицам по отдельности, что высказывается относительно друг друга, как, например, определения «Отец», «Сын», и «дар Обоих», т.е. Святой Дух. Ибо ни Отец не есть Троица, ни Сын не есть Троица, ни дар не есть Троица. То же, что по раздельности высказывается о Них по отношению к Ним Самим, не высказывается о Них как о трех во множественном числе, но как об одном, т.е. о Самой Троице, как Боге Отце, Боге Сыне и Боге Святом Духе. И благ Отец, и благ Сын, и благ Святой Дух; и всемогущ Отец, и всемогущ Сын, и всемогущ Святой Дух; и, однако же, не три Бога, или три благих, или три всемогущих, но один Бог благой и всемогущий, Сама Троица, [и Она есть] все те определения, что высказываются не по отношению друг к другу, но сами по себе по раздельности. Ибо все они высказываются сообразно сущности (*secundum essentiam*), ведь [в Троице] одно и то же – быть и быть великим, благим, премудрым и каким бы ни было то, что высказывается о каждом лице Самом по Себе или о самой Троице. Поэтому если и говорится о трех лицах или трех субстанциях (*tres personas uel tres substantias*), то это не затем, чтобы в сущности примышлялось какое-то различие, но затем, чтобы мы могли ответить одним словом, когда нас спрашивают, что суть Три или что суть Трое (*quid tres uel quid tria*). Равенство же в Троице настолько велико, что не только Отец не есть больший, нежели Сын, в том, что касается Божественности, но даже ни Отец вместе с Сыном не есть нечто большее, нежели Святой Дух, ни какое-либо отдельное лицо, одно из Трех, не есть нечто меньшее, нежели сама Троица. Это – то, что было сказано; и если обращаться к этому и повторять, то оно станет более ясным. Однако следует знать меру и помолиться Богу благочестивейшим образом так, чтобы Он открыл нам уразумение и избавил нас от пристрастия спорить для того, чтобы мы смогли постигнуть разумом сущность истины, невещественную и неизменчивую. Итак, теперь, насколько Сам Творец содействует нам Своим дивным милосердием, обратимся к тому, что [мы будем исследовать] более пристально, нежели мы исследовали то, что рассматривалось выше (хотя и то, и другое есть одно и то же), держась [при этом]

того правила, в соответствии с которым то, что пока не стало ясным нашему разумению, [все же] будет удержано крепостью нашей веры.

Глава I

2. Ведь мы говорим, что в Троице два или три лица не есть нечто большее, нежели одно из них, что не может быть схвачено телесным восприятием, поскольку оно постигает, насколько оно способно, лишь истинно сотворенное, но не может созерцать саму истину, которой все сотворено. Ведь если бы оно могло, то самый телесный свет ни коим образом не был бы более ясным, нежели то, о чем мы сказали. Ибо в сущности (*substantia*) истины, каковая только и есть истинно, ничто не есть большее, как только то, что есть более истинное. Но во всем умопостигаемым и неизменчивом нет ни одного [предмета] более истинного, нежели другой, поскольку неизменно вечное есть равное, и то, что называется здесь великим, является великим только потому, что оно есть истинное. Вот почему там, где величие есть сама истина, все, что обладает большим величием, с необходимостью обладает и большей истиной; и, следовательно, все, что не обладает большей истиной, также не обладает и большим величием. Далее, все то, что обладает большей истиной, является, конечно же, и более истинным, как является большим то, что обладает большим величием. Следовательно, в сущности истины большим является то, что более истинно. Однако же, Отец и Сын вместе не суть нечто более истинное, нежели Отец и Сын по раздельности. Следовательно, Оба вместе не суть нечто большее, нежели каждый из них по раздельности. Поскольку же Святой Дух есть истинный равным образом, Отец и Сын вместе не суть нечто большее, нежели Он, так как Они [вместе также] не суть [нечто] более истинное. Поскольку же и Отец вместе со Святым Духом не превосходят Сына истиной (ибо Они не суть более истинные), Они не превосходят Сына и величием. И, таким образом, Сын и Святой Дух вместе суть нечто столь же великое, сколь и один Отец, ибо Они суть столь же истинные. Так и Сама Троица есть нечто столь же великое, сколь и каждое из Лиц. Ибо там, где сама истина есть величие, то, что не является боле истинным, не является и большим. Ведь в сущности (*essentia*) истины одно и то же – быть истинным и быть, и одно и то же – быть и быть великим; и следовательно, одно и то же – быть великим и быть истинным. Значит, то, что

является равным образом истинным, с необходимостью также является равным образом великим.

Глава II

3. Однако, что касается тел, то может случиться и так, что это золото и то золото суть равным образом истинные, но это может быть большим, нежели то, так как в них величие и истина не суть одно и то же, и для тел быть золотым и быть великим не суть одно и то же. Так же и в природе души: душа не называется великой в соответствии с тем, в соответствии с чем душа называется истинной. Ибо и тот, кто не великодушен, имеет также истинную душу, поскольку сущность тела и души не есть сущность самой истины [в отличие от] Троицы, единого Бога, единственного, великого, истинного, правдивого, [самой] истины. Если мы попытаемся размышлять о Нем (насколько Он позволит и даст), то да не будем мы мыслить [при этом] ничего осязаемого или связанного с пространством, как если бы Он был тремя телами, и [да не будем мы мыслить при этом] ничего сочлененного, как, например, трехтелый Герион[43], о котором говорится в баснях. Но отбросим без какого-либо сомнения всякое пришедшее на ум представление, в соответствии с которым что-либо является большим в трех, нежели в каждом отдельно, и в соответствии с которым что-либо является меньшим в одном, нежели в двух, ибо таким образом отбрасывается всякое телесное. В духовном же не считай Богом ничего из пришедшего на ум, что было бы изменчивым. Ибо когда мы из нашей бездны устремляемся к таким высотам, [для нас] уже не малым знанием является и то, когда мы прежде того, как познать, что есть Бог, познаем то, что Он не есть. Ибо Он, конечно же, не есть ни земля, ни небо, ни нечто подобное земле или небу; ни что-либо такое, что мы видим на небе, и ничего из того, что мы не видим, но что, возможно, есть на небе. И если бы кто мысленным воображением, насколько мог, увеличил солнечный свет так, чтобы он стал или более сильным, или более ярким в тысячу или в несчетное количество раз, то и он не был бы Богом. И если бы кто мыслил ангелов, этих чистых духов, одушевляющих небесные тела, изменяющих и направляющих их волею, подвластной Богу; даже если бы он мыслил их всех, т.е. «тысячи тысяч», объединенными в одно (Откр., V, 11) (даже если бы кто мыслил этих духов без тел, что является крайне трудным для чувственного представления), то ничего подобного [все равно] не

было бы Богом. Итак, узри, если сможешь, о душа, отягощенная тленным телом; итак, узри, если сможешь, ум многозаботливый, подавленный этой земной храминой (Прем., IX, 15), что Бог есть истина. Ибо сказано, что «Бог есть свет» (I Ин., I, 5); но не тот свет, что зрят эти [телесные] глаза, но тот, что зрит сердце, когда оно слышит, что Он есть истина. Не старайся разузнать, что есть истина; ибо сразу же на пути возникнут мрак телесных представлений и туман чувственных образов и смутят ту ясность, которая просияла, когда я произнес слово «истина». Итак, пребывай, если сможешь, в этой первой вспышке, которая словно сияние поражает тебя, когда говорится: «истина». Но ты не сможешь. И ты вновь опустишься в эту обыденность и приземленность. Так, что же, спрашиваю я, это за причина, по которой ты опускаешься, как не тяжесть нечистот твоей страсти и прегрешения отступничества [от истинного пути]?

Глава III

4. Итак, узри, если сможешь. Ведь никто, конечно же, не любит того, что не является благом. Так, [например], блага земля высотою гор, покатостью холмов и плоскостью равнин; благо поместье, приятное и плодородное; благ дом, просторный и светлый, хорошо устроенный; благи животные и [вообще] живые существа; благ воздух, умеренный и здравый; блага пища, вкусная и подходящая для здоровья; блага здоровая жизнь без боли и усталости; блага пропорциональная человеческая внешность, на которую приятно взглянуть и которая светла; и блага душа друга сладостью согласия и верою любви; благ муж праведный; благ достаток, ибо он многому содействует; благо небо со своими солнцем, луной и звездами; благи ангелы святым послушанием; блага речь, должным образом обучающая и наставляющая слушателя; и благ стих ритмичными звуками и серьезным значением. Но стоит ли продолжать? Благо это, и благо то; однако сними покров этого и того (*tolle hoc et illud*), и узри, если сможешь, само благо; так ты узришь Бога, Который благ не посредством другого блага, но сам есть благо всего благого. Ибо во всем том благом или в том, что мы упомянули, или в каком-либо другом, что может быть увидено или помыслено, при справедливом рассуждении мы не можем сказать, что одно лучше другого, как только при условии, что у нас есть знание самого блага, в соответствии с которым мы что-либо одобряем и предпочитаем одно другому.

Поэтому и надлежит любить Бога, Который не есть то или иное благо, но само благо. Ибо следует искать благо души, но не то, над котором она, рассуждая, поднимается, а то, к которому она, любя, прилепляется. И что же это за благо, как не Бог? [И это] не благая душа, или благой ангел, или благие небеса, но само благое благо. Ибо, возможно, то, о чем я хочу сказать, легче выразить таким образом. Ведь когда говорится, например, о благой душе, то поскольку в этом выражении наличны два слова, постольку у меня возникает мысль о двух, одно из которых – душа, другое – нечто благое. Для того, чтобы быть душой, душа не делает ничего, ибо в ней ничего еще не было, что сделало бы ее тем, что она есть. Но я понимаю, что для того, чтобы быть благой, душа должна была действовать сообразно воле, не потому, что поскольку она – душа, она не есть нечто благое (ведь от чего же еще говорится, и совершенно верно говорится, что душа лучше тела), но потому она пока еще не называется благой душой, что от нее требуется действие воли, посредством которого она стала бы более превосходной. Если же она пренебрегла им, она справедливо обвиняется и верно называется неблагой душой. Ибо [тогда] она отличается от той души, которая совершает это действие, и которая поэтому является достойной похвалы. Та же, что не совершает его, достойна порицания. Но [даже] когда она исполняет это задание с усердием, она [все же] не может достичь этого, если не обратится к тому, что она сама не есть. Но к чему же ей обращаться, чтобы стать благой душой, как не к благу, которое она любит, желает и достигает? Если же она опять отвращается и становится неблагой, то по самой той причине, что она отвращается от благого (если только само благо, от которого она отвращается, не остается в ней), она [уже] не знает, куда ей обратиться, если бы она пожелала улучшиться.

5. Вот почему ничто изменчивое не было бы благим, если бы не было неизменного блага. Поэтому когда ты слышишь о том или ином благом, которое в другом отношении может быть названо также и неблагим, если ты сможешь вне зависимости от того, что является благим посредством причастия благу, постигать само благо, причастием которому благое является таковым (ибо когда ты слышишь о том или ином благом, то вместе с ним ты мыслишь и само благо); так вот, если ты, отвлекшись от благого [по причастию], сможешь постигать само благо, ты постигнешь (*perspexeris*) [Самого] Бога. Но если ты прилепишься [к Нему]

любовью, то ты тогда приобретешь блаженство. Однако же, стыдись, если ты, прилепившись к тому, что невозможно любить как только потому, что оно есть благое, не любишь само благо, [причастием которому] оно благое. Также и то, что есть душа только потому, что является душой, и пока не есть еще благое посредством своего обращения к неизменному благу, есть, как я сказал, только душа; и хотя душа удовлетворяет нас настолько, что мы предпочитаем ее (если мыслим о ней верно) любому телесному свету, все же она сама по себе не удовлетворяет нас, но только то искусство, которым она была создана. Ибо она, как созданная, получает оправдание в том, от чего она, как мы видим, произошла. Это есть истина и чистое благо; и это – ничто, как только само благо, а поэтому также и высшее благо. Ибо только то благо может быть уменьшено или увеличено, что является благом от другого блага. Поэтому душа, чтобы быть благой, обращается к тому, от чего она получает то, чтобы быть душой. Тогда-то воля согласуется с природой так, чтобы душа совершалась в благую душу, когда воля обращается любовью к тому, от чего исходит и то благо, которое не утрачивается отвращением от него воли. Ибо, отвращаясь от высшего блага, душа утрачивает то, посредством чего она – благая душа. Впрочем, она не утрачивает то, посредством чего она – душа, т.е. то, посредством чего она уже благо, и лучше тела. Следовательно, воля утрачивает то, что она получает. Но ведь душа уже была, чтобы желать быть обращенной к тому, от чего она была. Хотя прежде, чем быть, она еще не была тем, чтобы желать того. Таково наше благо, в котором мы видим, должно ли быть или должно было быть то, что мы считаем тем, что должно быть или должно было быть; и в котором мы видим, что не могло быть, если только не должно было быть, то, что мы считаем тем, что должно быть, хотя бы мы и не знали, каким образом оно должно было быть. Следовательно, это благо «недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян., XVII, 27-28).

Глава IV

6. [Итак] нам надлежит стоять в Нем и прилепляться к Нему любовью затем, чтобы мы могли наслаждаться присутствием Того, посредством Кого мы есть, и без Кого мы не можем быть. Ибо поскольку «мы ходим верою, а не видением» (II Кор.,V, 7), постольку мы, конечно же, еще не видим Бога, так сказать, «лицом

к лицу» (I Кор., XIII, 12), как говорит тот же апостол. Однако мы никогда Его не увидим, если уже сейчас Его не любим. Но кто же любит то, чего не знает? Ведь можно знать что-либо и не любить; но я спрашиваю, возможно ли так, чтобы не знать и любить, ибо если это не возможно, то Бога никто не любит прежде, чем познает. Но что же означает знать Бога, как не постигать и воспринимать Его умом? Ибо Он не есть тело, чтобы быть обнаруженным телесным зрением. Но прежде, чем мы смогли бы постигать и воспринимать Бога так, как Он может быть постигнут и воспринят, что позволяется чистым сердцем, как сказано: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф., V, 8), необходимо, чтобы Он был возлюблен посредством веры, без чего сердце не может быть очищено для того, чтобы быть подходящим и способным созерцать Его. Ибо где же суть эти трое – вера, надежда, любовь, возвести которые в [нашей] душе нацелено все собрание Божественных книг, как не в душе, верующей в то, что она пока еще не видит, и надеющейся на то и любящей то, во что она верит? Следовательно, любят и то, чего не знают, но во что верят. Впрочем, несомненно, что необходимо остерегаться, как бы душа, верующая в то, чего она не видит, не вообразила себе чего-либо несуществующего, и не надеялась на то и не любила того, что ложно. Ибо в таком случае эта любовь не есть «любовь от чистого сердца, от доброй совести и нелицемерной веры», [т.е. такая любовь не есть та], что является целью увещевания, как говорит тот же апостол (I Тим., I, 5).

7. Когда мы читаем или слышим о чем-либо телесном, во что мы верим, но чего не видим, [наша] душа с необходимостью воображает что-либо в чертах и образах тела, как это и происходит с мыслящим или то, что не есть истинное, или то, что, даже будучи истинным, может быть воспринятым столь редко, что нам нет никакой пользы верить в это, и оно является полезным для чего-то иного, мысль о чем внушается его посредством. Ибо кто из читавших или слышавших то, что написал апостол Павел, или то, что о нем написано, не представляет себе внешность самого апостола и всего того, о чем в Писании упоминается? Но поскольку в этом множестве людей, которые знакомы с этими писаниями, всякий мыслит по-разному очертания и образы этих тел, постольку, конечно же, остается неопределенным то, кто [из них] мыслит более сходным и подобающим образом. Поэтому и наша вера не озадачивает себя тем, какова была телесная внешность тех лю-

дей. Ее интересует только то, каким образом по милости Божией они жили и действовали, о чем свидетельствует Писание. В это полезно верить, к этому надо стремиться и по поводу этого не следует отчаиваться. Ведь даже внешность Самого Господа во плоти в бесчисленных представлениях воображается различным образом, и все же она одна, каковой бы она ни была. Также и в том, что мы имеем в вере нашей относительно Господа нашего Иисуса Христа, здравым является не то, что воображает себе сознание (*animus*), и что, возможно, далеко от истины, но то, что мы мыслим о человеке в сообразно его виду; ибо в нас внедрено как бы обязательное знание о человеческой природе, в соответствии с которым мы воспринимаем все, относящееся к этому виду, и сразу же распознаем его как человека или как человеческий образ.

Глава V

Этому знанию сообразуется наше мышление, когда мы верим, что Бог ради нас соделался человеком для того, чтобы явить образец смирения и показать Свою любовь к нам. Ибо нам полезно верить, а также стойко и непоколебимо хранить в сердце то, что смирение, с которым Бог родился от женщины и претерпел столькие бесчестия от смертных вплоть до смерти, есть совершенное лекарство, которым исцеляется опухоль гордыни нашей, и глубокое таинство, которым развязываются путы греха. А также потому, что мы знаем, что есть всемогущество, и считаем, что Бог всемогущ, мы верим в силу Его чудес и Его собственного воскресения и так размышляем о делах такого рода сообразно видам и родам вещей, внедренных в нас природой или полученных из опыта, чтобы вера наша не была воображением. Ибо мы не знаем ни внешности Девы Марии, от Которой, нетронутой мужем и незапятнанной самим рождением, Он был чудесным образом рожден; и мы не видели ни очертаний тела Лазаря, ни Вифании, ни гроба, ни камня того, который Он велел отнять, когда Он воскрешал его (Ин., XI), ни того нового гроба, высеченного в скале, из которого Он воскрес, ни горы Елеонской, с которой Он вознесся на небо. Поскольку же ни один из нас этого вообще не видел, мы и не знаем, таково ли оно, как мы его представляем, или же, наоборот, не таково. Ибо когда образ какого-либо места или человека, или какого бы то ни было тела, нам случилось увидеть глазами таким же, каким мы его представляли прежде, чем увидели, мы немало удивляемся, так как это происходит редко и

[даже] едва ли когда. И однако же мы верим в такие вещи с наибольшей твердостью, поскольку мы мыслим их в соответствии с видовым и родовым знанием, в котором мы уверены. Ведь мы верим, что Господь наш Иисус Христос был рожден от Девы, Которая звалась Марией. Что же касается того, что есть дева, и что есть быть рожденным, и что есть имя собственное, то в это мы не верим, но вполне знаем. Но мы как не знаем, так и не верим в то, была ли та внешность Марии такой, какой она представилась, когда мы о ней говорили или воображали. Мы можем, таким образом, не погрешая против веры, сказать: «Возможно, у Нее была такая внешность и, возможно, не была». Однако, никто, не погрешив против христианской веры, не может сказать: «Возможно, Христос родился от Девы».

8. Вот почему, поскольку мы желаем понять (насколько это нам дано) вечность, равенство и единство Троицы, постольку прежде, чем понимать, мы должны верить и быть осмотрительными, как бы наша вера не оказалась ложной. Ведь нам надлежит наслаждаться этой Троицей, чтобы быть блаженными. Если же в нашей вере по отношению к Ней было что-то ложное, пустой будет наша надежда, и нечистой – любовь. Так каким же образом мы можем, веря, любить Эту Троицу, Которую не знаем? Не в соответствии ли с видовым и родовым понятием (*secundum specialem generalemque notitiam*), в соответствии с каковым мы любим апостола Павла? Ведь если даже он не имел той внешности, каковую мы представляли в наших размышлениях о нем (а ее мы, конечно же, не видели), мы все же знаем, что такое человек. Дабы не ходить далеко [за примером], именно таковы мы; и ясно [также], что таков и он, и что его душа, соединенная с его телом, жила смертным образом. Следовательно, относительно него мы верим в то, что обнаруживаем в себе согласно виду или роду, которым охватывается подобным образом всякая человеческая природа. Но что же мы можем познать о той высшей Троице в видовом или родовом смысле? [Разве] существует много таких троиц, одни из которых нам известны из опыта, так что посредством правила подобия, или же видового или родового понятия мы могли бы верить относительно той Троице в то, что Она такова же; и, таким образом, мы могли бы любить тот предмет, в который мы верим, хотя и не знаем, исходя из его равенства тому, что мы знаем? Конечно же, нет. Или каким образом мы любим в Господе Иисусе Христе то, что Он воскрес из смертных, хотя мы ни-

когда не видели, чтобы кто-либо воскресал из мертвых, таким образом мы можем, веря, любить Троицу, Которую мы не видим и подобия Каковой мы никогда не видели? Но мы, конечно же, знаем, что же такое жить, и что такое умереть, ибо мы живем, а также иногда видели и [таким образом] знакомились на опыте с тем, что есть мертвые и умирающие. И что же еще означает воскреснуть, как не ожить, т.е. возвратиться из смерти к жизни? Следовательно, когда мы говорим и верим, что есть Троица, мы знаем, что такое Троица, ибо мы знаем, что такое трое. Но это не то, что мы любим. Ведь мы с легкостью можем, когда желаем, получить три, показав три пальца (не говоря о чем-либо еще). Или же мы любим не всякую троицу, но только Ту, что есть Бог? Следовательно, в Троице мы любим то, что есть Бог. Но мы никогда не видели и не знали никакого другого Бога, потому что Бог один, единственный Бог, Которого мы пока не видели и Которого мы, веруя, любим. Спрашивается, однако: на основании какого уподобления или сравнения с вещами известными мы можем верить так, чтобы любить Бога, пока еще не известного?

Глава VI

9. Итак, вернемся со мною и подумаем, почему мы любим апостола. Не вследствие ли его человеческого вида, который нам вполне известен, и в соответствии с которым мы верим, что он был человеком? Конечно же, нет. Ведь сейчас он не есть тот, кого мы любим, поскольку он уже не есть тот человек, ибо его душа отделена от тела. [Нет] мы любим в нем то, что, как мы верим, живет и сейчас, т.е. мы любим [его] праведную душу. Так на каком же основании, как не на том, в соответствии с которым мы знаем и то, что такое душа, и то, что такое праведный? Значит, мы верно говорим, что мы знаем, что такое душа, потому, что и мы имеем душу. Ведь мы никогда не видели душу [телесными] глазами, и не можем воспринять родовое и видовое знание о ней, исходя из подобия виденных. [Нет] мы имеем знание о ней, пожалуй, потому, что и мы, как я сказал, имеем душу. Ибо что познается столь внутренним образом, и что ощущает свое собственное бытие, как не то, посредством чего ощущается остальное, т.е. душа? Ведь, основываясь на своем подобии, мы распознаем и движения тел, посредством которых мы узнаем, что кроме нас живут и другие. Ведь и мы таким образом движем свое тело, каким, как мы замечаем, движутся другие тела. Ибо даже когда

движется живое тело, путь к созерцанию души остается закрытым для наших глаз, [ибо душа – это то], что невозможно увидеть глазами. Мы же ощущаем [лишь то], что нечто содержится в веществе, как, [например], то, что содержится в нас самих и подобным же образом движет нашу [собственную] вещественность, а это и есть жизнь и душа. И это не есть нечто свойственное только человеческому умению или разуму, ибо также и животные ощущают, что живут не только они сами, но также и другие животные, и ощущают таковыми друг друга, и также нас самих. И они не видят наших душ, как только в движениях тела [как бы] сразу с величайшей легкостью и посредством тайного природного единения. Следовательно, мы знаем душу кого бы то ни было, основываясь на своей собственной; и, основываясь на своей душе, мы верим относительно того, кого не знаем. Ибо мы не только ощущаем душу, но даже можем знать посредством рассуждения, что есть душа, ведь мы же сами имеем душу. Но откуда же мы знаем, что есть праведный? Ибо мы уже сказали, что мы любим апостола не по какой другой причине, как потому, что он – праведная душа. Следовательно, мы знаем, что есть праведный так же, как мы знаем, что есть душа. То же, что есть душа, как мы сказали, мы знаем из себя самих, ибо в нас душа содержится. Но откуда же мы знаем, что есть праведный, если мы не праведные? Если же никто не знает, что есть праведный, как только тот, кто праведен, никто не любит праведного, как только праведный. Ибо невозможно любить того, относительно кого [лишь] верят, что он праведный, именно потому, что, [хотя] и верят, что он праведный, [все же] не знают, что такое праведный. Ведь как мы показали выше, никто не любит то, во что верит, но чего не видит, как только лишь на основании некоторого правила родового или видового знания. И если поэтому никто, кроме праведного, не любит праведного, каким же образом тот, кто не есть праведный, хочет быть праведным? Ибо никто не хочет быть тем, что он не любит. Для того же, чтобы тот, кто не есть пока праведный, был праведным, требуется, чтобы он захотел быть праведным. Потому-то он и любит праведного, чтобы хотеть [быть праведным]. Следовательно, и тот любит праведного, кто пока не есть праведный. Но тот, кто не знает, что такое быть праведным, не может любить праведного. Значит, и тот, кто пока не есть праведный, знает, что такое быть праведным. Но откуда же он знает? Неужели он увидел своим глазами, что какое-то тело является праведн-

ным подобно тому, как оно может быть белым или черным, или же квадратным, или круглым? Кто же такое сказал бы? Ведь глазами можно видеть только тела. В человеке же нет ничего праведного, кроме души, и когда человека называют праведным, то называют его так в соответствии с душой, а не телом. Ибо праведность – это некоторая красота души, сообразно которой люди прекрасны, причем даже те многие, кто уродлив и безобразен телом. Поскольку же душу нельзя увидеть глазами, постольку нельзя увидеть и красоту ее. Откуда же тот, кто пока не есть праведный, знает, что такое быть праведным, и [каким образом] он любит праведного, чтобы быть праведным? Или [быть может] в движениях тела проявляются некоторые знаки, посредством которых явствует, что тот или иной человек – праведный? Но откуда же тот, кто совсем не знает, что такое быть праведным, знает, что эти знаки являются знаками праведной души? Ведь тогда получается, что он знает. Но откуда же мы знаем, что такое быть праведным, если мы сами пока не праведны? Если мы знаем это из чего-то вне себя, то мы знаем это из чего-то телесного. Но это не есть нечто телесное. Значит, мы знаем, что такое быть праведным, из себя самих. Ибо, когда я ищу ответа на этот вопрос, я не могу обнаружить его где бы то ни было еще, как только в самом себе. И если я спрашиваю кого-нибудь другого, что такое быть праведным, ответ на этот вопрос он ищет в самом себе. И всякий, кто мог ответить на это правильно, нашел, что ответить, в самом себе. Ведь когда я желаю говорить о Карфагене, я ищу в себе, что говорить, и в себе я обнаруживаю представление о Карфагене. Но я воспринял это представление посредством тела, т.е. через телесное ощущение, поскольку я присутствовал в Карфагене телом и видел его и воспринимал, и запомнил его так, чтобы я мог обнаружить в себе соответствующее ему слово, когда бы я ни пожелал говорить о нем. Ибо само прсдставление о нем в моей памяти и есть это слово (не то трехсложное звучание, когда называется Карфаген, или же когда я время от времени мыслю само название про себя, но то, что я различаю в душе, когда я произношу вслух это трехсложие, и даже прежде, чем я произношу). Так же и тогда, когда я желаю говорить об Александрии, которую я никогда не видел, у меня тут же возникает представление. Ибо поскольку я слышал от многих и уверился по поводу того, что это – великий город (насколько об этом было возможным мне рассказать), я, насколько мог, представил себе его образ; и прежде, чем

я произношу пять слогов, что составляют название, известное почти всем, во мне [уже] есть слово, соответствующее ему. И, однако же, если бы я мог произвести этот образ пред глазами людей, которые знают Александрию, то, несомненно, что все сказали бы: «Нет, это – не Александрия». Если же они сказали бы: «Да, это – Александрия», я бы сильно удивился, ведь, созерцая его в своей душе, т.е. его образ или картину, я все же не знал его и [лишь] верил тем, кто видел этот город. Но не так я спрашиваю, что такое быть праведным, и не так я обнаруживаю, и не так я созерцаю это, когда я говорю об этом; и не так удостоверяются, когда я говорю об этом, и сам я, когда слышу об этом, удостоверяюсь не так, как тогда, когда я увидел что-либо своими глазами, или узнал что-либо посредством телесного ощущения, или же услышал это от тех, кто узнал об этом таким образом. Ибо, когда я говорю и говорю, зная, что та душа праведна, что сообразно знанию и разуму (*scientia atque ratione*) размеряет свою жизнь и нрав, воздавая каждому должное, я не мыслю ничего отсутствующего, как, например, Карфаген и не воображаю, будь то верно или ложно, ничего такого, как, например, Александрия. Но я различаю нечто присутствующее и различаю это в себе самом, даже если я и не есть то, что я в себе различаю. И многие, если услышат, удостоверятся в этом. И всякий, кто меня слышит и сознательно удостоверяется, различает и в себе самом то же самое, хотя он сам и не есть то, что он различает. Когда же говорит это праведный, он различает и говорит то, что есть он сам. Но где же и он различает это, как не в самом себе? Но в этом нет ничего удивительного, ибо где же еще ему различать себя самого, как не в самом себе? Удивительно же то, что душа в себе видит то, что она нигде никогда не видела; [и удивительно то, что] она видит истинное, и что она видит саму истинную праведную душу; и что она – душа и, [все же], не праведная душа, каковую она видит в самой себе. Так, неужели в душе, что пока неправедна, есть другая душа, что праведна? Или если ее нет, то что же она видит, когда она видит и говорит, что такое праведная душа, каковую она не видит нигде, как только в себе самой, хотя сама она и не есть праведная душа? Или же то, что она видит, есть истина, сущая в душе, которая имеет способность созерцать ее? Ведь не у всех есть эта способность, и те, кто имеет способность созерцать ее, также не суть все, кто ее созерцает, т.е. они сами не суть также праведные души, хотя они могут видеть и говорить, что такое

праведная душа. И каким же еще образом они смогут стать праведными, как не прилепляясь к тому самому образу, который они созерцают, затем, чтобы чрез него преобразоваться и стать праведными душами, не только различая и говоря, что «та душа праведна, что сообразно знанию и разуму размеряет свою жизнь и нрав, воздавая каждому должное», но также и живя праведно и воздавая каждому должное так, чтобы не быть должным никому и любить друг друга (Рим.. XIII, 8)? И каким же еще образом возможно прилепиться к этому образу, как не любя? Так, неужели мы любим того, в кого мы верим как праведного, и не любим тот самый образ, в котором мы видим, что такое праведная душа, и благодаря которому мы также можем стать праведными душами? Или же если мы не любили бы этот образ, мы бы никоим образом и не любили того, кого мы посредством этого образа любим, но поскольку мы пока еще не праведны, мы любим этот образ не настолько, чтобы самим стать праведными? Следовательно, человека, в которого верят как в праведного, любят согласно тому образу и истине, что различают и воспринимают в самой душе любящего. И невозможно любить тот самый образ и истину откуда бы то ни было еще. Ибо, кроме того, мы не обнаруживаем ничего такого, чтобы мы, веруя, но не зная, могли любить, исходя из чего-то еще такого же рода, что мы уже знаем. Ведь все, что бы то ни было из увиденного того же рода, и есть то же. И нет ничего другого из того же рода, поскольку только оно таково, каково оно есть. Следовательно, тот, кто любит людей, должен любить их либо потому, что они праведны, либо потому, что они могут стать праведными. Ибо так же он должен любить и самого себя или потому, что он праведен, или потому, что он может стать праведным. Ибо таким образом он любит ближнего своего как самого себя без какой-либо опаски. Ибо тот, кто любит себя другим образом, любит себя неправедным образом, поскольку он любит себя за то, что может стать неправедным, и, следовательно, за то, что может стать дурным (*malus*), а, значит, он и не любит себя, ведь «*любящий неправду, ненавидит свою душу*»[44] (Пс., X, 5).

Глава VII

10 Вот почему в нашем исследовании о Троице и о познании Бога нам главным образом надлежит рассмотреть то, что такое истинная любовь, [или] нет, пожалуй, что такое любовь [вообще]. Ибо любовью следует называть только истинную любовь, так как

иначе – это вожделение. И о тех, кто вожделеет, говорить, что они любят, так же неправильно, как неправильно говорить о тех, кто любит, что они вожделеют. Но такова истинная любовь, которая заключается в том, чтобы мы, прилепляясь к истине, жили праведно и презирали все смертное ради любви к человекам, сообразно которой мы хотим, чтобы люди жили праведно. Ибо таким образом мы сможем быть готовыми умереть с пользой за наших братьев, каковым наставил нас своим примером Господь Иисус Христос. Ибо поскольку есть две заповеди, на которых утверждается весь закон и пророки, – любовь к Богу и любовь к ближнему (Мф., XXII, 37-40), Писание не без основания часто замещает обе одной. Будь то заповедь любви к Богу, как в следующих местах: «Знаем, что любящим Бога все содействует ко благу» (Рим., VII, 28); «Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (I Кор., VIII, 8); «Потому что любовь *к Богу*[45] излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим., V, 5); и во многих других; ведь тот, кто любит Бога, с необходимостью должен исполнять то, что заповедует Бог, и любит он Его настолько, насколько исполняет его заповеди; следовательно, он должен любить и ближнего, ибо такова заповедь Божия. Или же Писание упоминает только заповедь любви к ближнему, как в следующих местах: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христос» (Гал., VI, 2); «Ибо весь закон в одном слове заключается: люби ближнего своего как самого себя» (Гал., V, 14); и в Евангелии: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф., VII, 12). В Святом Писании мы находим и многие другие места, в которых, как кажется, для совершения дается только заповедь любви к ближнему, и умалчивается о любви к Богу, хотя закон и пророки утверждаются на обеих заповедях. Впрочем, так это потому, что и тот, кто любит ближнего, с необходимостью должен любить прежде всего саму любовь. Ведь «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (I Ин., IV, 16). Следовательно, с необходимостью он прежде всего любит Бога.

11. Вот почему те, кто ищет Бога, посредством тех сил, что предводительствуют миром или частями мира, удаляются и отбрасываются от Него прочь, но не в смысле пространственных промежутков, а в смысле несхожести состояний, ибо они пытаются идти внешним путем, и оставляют свое внутреннее, в кото-

ром – Бог. Поэтому даже если бы они внимали какой-то святой небесной силе или же тем или иным образом мыслили ее, то, чего они скорее желали бы, есть ее деяния, каковым дивится немощь человеческая, а не благочестие, каковым достигается Божественный покой. Ибо они более предпочитают посредством гордыни быть способными совершать то, что делает ангел, нежели посредством набожности быть тем, что есть ангел. Ибо ни один святой не наслаждается собственной силой, но только [силой] Того, от Кого все, что имеет способность, имеет способность. И он знает, что соединение со Всемогущим благочестивою волею является большим могуществом, нежели быть способным собственной волей совершать то, от чего приходят в трепет те, кто не способен совершать такого. Поэтому и Сам Господь Иисус Христос, совершая такое для того, чтобы наставлять дивящихся более важному, и чтобы обратить внимающих и колеблющихся от необычного временного к вечному и внутреннему, говорит: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя» (Мф., XI, 28). Ведь не сказал же Он: «Научитесь от меня, ибо я воскрешаю тех, кто уже мертв три дня»; но: «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф., XI, 29). Ибо непоколебимое смирение сильнее и надежнее вознесшейся гордыни. Поэтому Он, продолжая, говорит: «И найдете покой душам вашим» (Мф., XI, 29). Ибо «любовь не возносится» (I Кор., XIII, 4), а «Бог есть любовь» (Ин., IV, 8), и «верные в любви пребудут у Него» (Прем., III, 9)? Вызванные из внешнего шума к тихой радости. Итак, «Бог есть любовь». Так, что же мы движемся и стремимся в вышину небес и в глубины земли в поисках Того, Кто в нас, если мы хотим быть у Него?

Глава VIII

12. Да не скажет никто: «Я не знаю, что любить». Пусть любит своего брата, и возлюбит саму любовь. Ибо он более знает любовь, которой любит брата, нежели брата, которого любит. Так, о Боге он имеет теперь знание большее, нежели о брате; знание явно большее, ибо [Бог] более настоящий; знание большее, ибо [это Бог] внутри него; знание большее, ибо он более уверен [в Бога]. Охвати Бога, Который есть любовь, и ты охватишь любовью Бога. Ведь то есть любовь, что объединяет узами святости всех благих ангелов и всех слуг Божиих, соединяет нас с ними и нас между собой и подчиняет себе. Следовательно, насколько мы

исцелены от опухоли гордыни, настолько мы преисполнены любовью. И чем же, как не Богом, преисполнен тот, кто преисполнен любовью? Но ты скажешь: «Я вижу любовь, и, насколько могу, постигаю ее умом, и верю в Писание, утверждающее, что «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге» (I Ин., IV, 16). Однако, когда я вижу ее, я не вижу в ней Троицы». И все же, напротив, ты видишь Троицу, если видишь любовь. И я приложу усилия, если смогу, для того, чтобы ты увидел, что ты видишь [Троицу]. Пусть лишь Она поспособствует, чтобы мы подвизались любовью к чему-либо благому. Ибо когда мы любим любовь, мы любим то, что любит что-то, на основании именно того, что что-то любится. Так, что же должна любить любовь, чтобы она также была любимой? Ведь то не есть любовь, что ничего не любит. Если же она любит саму себя, то она должна что-то любить, чтобы любить себя как любовь. Ибо как слово обозначает что-то, обозначая также самого себя, и не обозначает себя как слово, не обозначая себя как обозначающего что-то, так же и любовь, конечно же, любит себя, но только если она не любит себя как любящую что-то, она не любит себя как любовь. Но что же тогда любит любовь, как не то, что мы любим любовью? То, с чего мы ближайшим образом начинаем, есть [наш] брат. Обратим внимание на то, как освещает апостол Иоанн братскую любовь: «Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна» (I Ин., II, 10). Ясно, что он вложил совершенство праведности в любовь к брату, ведь тот, в ком нет соблазна, конечно же, совершен. И, однако же, похоже, что он умолчал о любви к Богу. Он [безусловно] никогда бы этого не сделал, если бы он не хотел, чтобы в самой братской любви мыслился Бог. Совершенно же ясно он говорит об этом далее в том же самом послании: «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит Бога, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (I Ин., IV, 7-8). Эти стихи показывают ясно и вполне достаточно, что та же самая братская любовь (ибо мы любим друг друга братской любовью) называется таким авторитетом не только сущей от Бога, но также и самим Богом. Следовательно, когда мы любим брата от любви, мы любим его от Бога. И не может так статься, чтобы мы не любили прежде всего ту самую любовь, которой мы любим брата. Из этого следует, что эти две заповеди могут быть лишь как взаимозаменяемые. Ибо поскольку «Бог есть любовь», тот,

кто любит любовь, любит, конечно же, Бога. Тот же, кто любит брата, должен любить и любовь. И потому апостол далее говорит: «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (I Ин., IV, 20). И причина того, что он не видит Бога, состоит в том, что он не любит брата. Ибо тот, кто не любит своего брата, не пребывает в любви, а тот, кто не пребывает в любви, не пребывает в Боге, поскольку Бог есть любовь. Далее, тот, кто не пребывает в Боге, не пребывает в свете, ибо «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (Ин., I, 5). Так, что же удивительного в том, что тот, кто не пребывает в свете, не видит света, т.е. он не видит Бога, поскольку пребывает во мраке? Брата ведь он видит человеческим зрением, каковым невозможно узреть Бога. Но если бы он любил духовной любовью того, кого он видит человеческим зрением, он узрел бы Бога, Который есть сама любовь, внутренним зрением, каковым можно созерцать Бога. Так, как же может тот, кто не любит своего брата, которого видит, любить Бога, Которого поэтому не видит, ибо Бог есть любовь, каковой нет у того, кто не любит своего брата? И пусть не беспокоит нас следующий вопрос: сколько мы должны уделять любви брату, и сколько Богу. Мы должны [уделять любви] Богу несравненно больше, чем самим себе, а брату – столько, сколько себе самим. И мы тем более любим себя самых, чем более мы любим Бога. Следовательно, мы любим Бога и ближнего одной и той же любовью, но мы любим Бога сообразно Ему Самому, себя же самих и ближнего – сообразно Богу.

Глава IX

13. Так, от чего же, скажите, мы воспламеняемся, когда мы слышим или читаем следующее: «Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь, день спасения. Мы ни кому ни в чем не полагаем претыкания, чтобы не было порицаемо служение, но во сем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бедствиях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благости, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы не известны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда

радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем» (II Кор., VI, 2-10)? Так, от чего же мы возгораемся любовью к апостолу Павлу, когда мы читаем эти слова, как не от того, что мы верим тому, что он жил таким образом? Однако мы верим, что служителям Божиим надлежит так жить не потому, что это было услышано от кого-либо, но потому, что мы воспринимаем это внутри себя самих, или, точнее, от того, что выше нас – от самой истины. Следовательно, того, кто, как мы верим, жил таким образом, мы любим за то, что видим. И если бы мы не любили его, прежде всего, в соответствии с тем образом, который мы знаем как вечно недвижимый и неизменный, мы бы не любили его потому, что мы верим, что его жизнь, когда он жил во плоти, была сообразной и согласной тому образу. И я не знаю как, но как-то через веру, посредством которой мы верим, что кто-то жил таким образом, мы побуждаемся к большей любви к [тому] самому образу; и к надежде, посредством которой мы совсем не отчаиваемся по поводу того, что и мы, будучи людьми, также способны жить таким образом, потому что некоторые люди так жили; и этого мы желаем с большей страстью, и об этом мы молим с большей верою. Итак, любовь к этому образу, в соответствии с которым, как мы верим, жили такие люди, побуждает нас любить жизнь самих этих людей, а сама их жизнь [которая, как мы верим, такова и была] побуждает нас с большей пылкостью любить тот самый образ затем, чтобы мы любили Бога тем более пылко, чем более уверенно и умиротворенно мы Его видим, ибо в Боге мы постигаем непреходящий образ праведности, в соответствии с которым мы судим, как должен жить человек. Следовательно, вера способствует знанию Бога и любви к Богу, Который прежде хотя и не оставался совершенно неизвестным или совершенно нелюбимым, но Который посредством нее познается с большей очевидностью и любится с большим чувством.

Глава X

14. Но что же это за любовь (*dilectio uel caritas*), которую так восхваляет и провозглашает Божественное Писание, как не любовь к благу? Ведь чья-то любовь (*amor*) есть любовь любящего, и любовью любится что-то. Таким образом, у нас есть трое: любящий, то, что любят, и любовь. Так, что же есть любовь, как не некоторая жизнь, совокупляющая или желающая совокупить каких-либо двух, а именно, любящего и то, что любят. И такова она

даже внешняя и телесная. Но чтобы черпать из источника более чистого и ясного, давайте, поправ телесное, взойдем к душе. Ибо что же любит душа в друге (*animus in amico*), как не душу? Здесь, значит, имеются трое: любящий, то, что любят, и любовь. [Следовательно], остается подняться отсюда и, насколько возможно для человека, исследовать то, что свыше. Но здесь пусть наше стремление немного успокоится, не потому, что оно сочло себя обнаружившим то, что ищет; но потому, что сначала обычно находится место, где надлежит что-либо искать. [Итак], то, [что мы ищем], пока не найдено, но уже обнаружено место, где мы должны это искать. Так, пусть сказанного будет достаточным для того, чтобы мы от него, как от начального пункта, развивали мысль далее.

КНИГА IX

Глава I

1. Мы, конечно же, ищем Троицу, но не какую-нибудь, а ту Троицу, которой является Бог, истинный, единый и вышний Бог. Так, подожди же, ты, внимающий [нам], ибо мы все еще ищем; никто же по справедливости не порицает ищущего то, что знать или вымолвить крайне трудно, если он непоколебим в вере. Всякий же, кто видит лучше или учит лучше, воистину по справедливости порицает того, кто утверждает, [что уже познал]. [Ибо] сказано: «И оживет сердце ваше, ищущие Бога» (Пс., LXVIII, 68). Но чтобы кто-нибудь беспечно не возрадовался, что он уже постиг, псалмопевец добавляет: «ищите лица Его всегда» (Пс., CIV, 4). И [то же говорит] апостол: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (I Кор., VIII, 2-3). Не сказал же он, что «он познал Его», ибо это является опасным предположением, но [сказал, что] «ему дано знание от Него». Так же и в другом месте, сказав: «ныне же познавши Бога», он тут же себя исправляет: «или лучше, получивши познание от Бога» (Гал., IV, 9). Более же всего [по этому поводу] он говорит в другом месте: «Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе. Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить» (Флп., III, 13-15). Совершенство же в этой жизни, как он говорит, состоит ни в чем ином, как в том, чтобы позабыть то, что позади, и в том, чтобы стремиться к тому, что впереди. Ибо стремление ищущего совершенно оправдано до тех пор, пока не схватывается то, к чему мы устремляемся. Но это верное стремление есть лишь то, что произрастает из веры. Ведь истинная вера, так или иначе, полагает начало познанию; познание же не станет совершенным, разве только после этой жизни, когда мы [всё] увидим как бы лицом к лицу (I Кор., XIII, 12). Следовательно, давайте полагать так, чтобы понять, что надежнее искать истину, нежели считать непознанное за познанное. Поэтому давайте искать так, как если бы должны были найти, и находить так, как если бы еще должны были искать. Ибо «когда человек окончил бы, тогда он только начинает» (Сир., XVIII, 6). Давайте не будем сомневаться в том, чему надлежит верить, и не будем безрассуд-

но утверждать о том, что еще надлежит познавать. В первом случае следует держаться авторитета, а во втором разыскивать истину. Что же касается настоящего вопроса, то давайте верить, что Отец, Сын и Дух Святой являются единым Богом, создателем и правителем сотворенной вселенной; и что ни Отец не есть Сын, ни Дух Святой не есть Отец или Сын, но что Троица состоит во взаимном общении Лиц и в равносущном единстве. Давайте, моля о помощи, испросим понимания этого у Самого Того, Кого мы желаем понять; и, насколько нам будет дано, [мы должны] суметь объяснить [это] со всем тщанием и осторожностью благочестия так, чтобы, даже если мы высказали бы одно вместо другого, мы не высказали ничего недостойного. (Например, если мы высказываем что-либо в отношении Отца, что не относится к Отцу собственно, или соответствует Сыну или Святому Духу, или самой Троице; или если мы высказываем что-либо в отношении Сына, что не соответствует Сыну собственно, но, по крайней мере, согласуется с Отцом или Духом Святым, или Троицей; или же если мы высказываем что-либо о Духе Святом, что не свойственно Святому Духу, что, однако же, не является чуждым Отцу или Сыну, или единому Богу Троице). Так, сейчас мы желаем знать, является ли Дух Святой той высшей любовью (*caritas*) собственно, и что если нет, то есть ли эта любовь Отец или Сын, или Сама Троица, ибо мы не можем устоять против истеннейшей веры и значительнейшего авторитета Писания, говорящего, что «Бог есть любовь». Но нам нельзя сбиваться, совершая святотатственную ошибку, и приписывать Троице то, что может подобать твари, а не Творцу, или же то, что воображается бездумными измышлениями.

Глава II

2. Приняв это в расчет, обратим наше внимание на те три [определения], которые, как нам кажется, мы обнаружили. Мы не говорим еще о вышнем и не говорим еще о Боге Отце, Сыне и Святом Духе, но о том несовершенном образе, только лишь образе, который есть человек, ибо, пожалуй, для нашего немощного ума (*mentis*) последний предмет исследования более знаком и легок. Итак, когда я, т.е. тот, кто занимается этим вопросом, люблю что-либо, имеются три [определения]: я, то, что я люблю, и сама любовь (*amor*). Ведь не люблю же я любовь, если только не люблю я того, кто любит; и нет там любви, если нечего любить. Итак,

всего есть трое: любящий, то, что любят, и любовь. Но что если я не люблю никого, кроме себя самого? Не будет ли тогда всего двое: то, что я люблю, и любовь? Ведь любящий и то, что любят, есть одно и то же, когда кто-нибудь любит себя самого, точно так же, как любить и быть любимым, когда любят самого себя. Ведь одно и то же говорится дважды, когда говорится «любить самого себя» и «быть любимым самим собой». Ибо тогда любить и быть любимым не являются разными вещами, точно так же, как не являются разными людьми любящий и любимый. Но ведь даже и в этом случае любовь и то, что любят, являются разными вещами, поскольку любящий себя не есть любовь, если только не любится сама любовь. Все же, одно дело любить себя, а другое – свою любовь. Ибо любовь не любят, если уже не любят что-либо, поскольку там, где ничего не любят, нет никакой любви. Итак, если кто-либо любит самого себя, тогда имеется двое: любовь и то, что любят. В таком случае любящий и то, что любят, есть одно. Но из этого вытекает, что не всегда там, где есть любовь, необходимо мыслить три составляющих. Давайте отвлечемся в нашем рассмотрении от всех прочих многих моментов, составляющих природу человека, затем, чтобы мы могли четко обнаружить (насколько это возможно в подобных вещах) то, что мы изыскиваем, [т.е.] давайте рассуждать только об уме. Итак, когда ум любит самого себя, в нем выявляется два [определения]: ум и любовь. [Так] что же такое любить самого себя, как не желать иметь себя в наличии для наслаждения собой? И когда кто-либо желает себя таким, какой он есть, тогда воля равняется уму, а любовь равняется тому, кто любит. И если любовь является какой-то субстанцией (*substantia*), то она, конечно же, не есть тело, но дух, и ум не есть тело, но дух. Однако любовь и ум не есть два духа, но один дух, и не две сущности (*essentiae*), но одна; и также суть одно эти два предмета – любящий и любовь или, если угодно, то, что любят и любовь. И об этих двух говорится как о взаимно соотнесенных. Ибо любящий, конечно же, соотносится с любовью, а любовь с любящим. Любящий любит какой-то любовью, а любовь существует посредством какого-то любящего. Однако же [определения] «ум» и «дух» выражают не соотношение, но сущность (*non relatiue dicuntur sed essentiam demonstrant*). Ведь не потому существуют ум и дух, что они принадлежат какому-то человеку. Ибо если мы отделим тело от человека (который называется таковым в соединении с телом), ум и дух останутся. Если же мы

отделим любящего, не останется любви, и если мы отделим любовь, не останется любящего. Следовательно, поскольку они соотносятся друг с другом, они суть два, но поскольку о них говорят и в отношении их самих по отдельности, постольку каждый из них дух, и оба они вместе единый дух; и каждый из них отдельный ум, и оба они вместе единый ум. Но где же в том троица? Давайте же сосредоточимся, насколько это возможно, и призовем непреходящий свет, дабы он просиял в нашем мраке, чтобы мы увидели в нас, насколько нам это позволено, образ Божий.

Глава III

3. Ум не может любить самого себя, если только он не знает самого себя. Ибо как же он может любить то, чего он не знает? Или если кто-либо говорит, что ум в соответствии с родовым и видовым знанием полагает себя таковым, каковыми он узнал другие [умы] из опыта, и потому он любит самого себя, он говорит величайшие глупости. Ибо откуда же один ум знает другой ум, если он себя не знает? [Остается лишь предположить, что] как и телесный глаз видит другие глаза, а себя не видит, так и ум знает другие умы, но не знает себя. Ведь посредством телесных глаз мы видим тела, потому что мы не можем в самих себе преломлять и обращать вспять без помощи зеркала лучи, которые исходят через них и касаются всего, что мы замечаем. [Впрочем], пока не будет четко показано, так ли это или нет, это соображение остается вопросом, который трактуется крайне изощренно и темно. Однако, какого бы рода ни была сила, с помощью которой мы видим через глаза – лучи или же еще что-либо – саму эту силу мы не можем увидеть через глаза; мы исследуем ее с помощью ума, и если это возможно, с помощью ума ее и постигаем. Итак, ум получает знание о телесных вещах посредством телесных чувств, а о нетелесных через самого себя. Значит, самого себя посредством самого же себя ум знает потому, что он бестелесен. И если он не знает себя, он не любит себя.

Глава IV

4. Поскольку, когда ум любит самого себя, имеются эти двое – ум и любовь, постольку, когда он себя знает, имеются также двое – ум и его знание о себе. Следовательно, сам ум, любовь и знание ума о себе суть трое, и эти трое суть одно, и когда они совершенны, они равны. Но если ум любит себя меньше, чем он есть в це-

лом, например, если ум человека любит себя лишь настолько, насколько надлежит любить человеческое тело, он прегрешает, и любовь его несовершенна, поскольку сам ум есть большее тела. Но точно также и тогда, когда ум любит себя больше, чем он есть как таковой. Например, если ум любит себя настолько, насколько надлежит любить только Бога, он прегрешает ничуть не меньше, и его любовь также не достигает совершенства, поскольку сам ум есть нечто несравнимо меньшее, нежели Бог. Однако с еще большим извращением и чрезмерностью прегрешает ум тогда, когда он любит тело настолько, насколько следует любить только Бога. Точно так же и знание не является совершенным, если оно меньше того, что познается и может быть познано вполне. Если же оно больше, то это значит, что природа, которая познает, выше той, что познается, как больше знание тела, нежели само тело, которое этим знанием познается. Ибо знание есть некоторого рода жизнь в разуме (*ratione*) познающего, а тело жизнью не является. Между тем, любая жизнь больше любого тела, не по массе, но по силе. И действительно, когда ум познает самого себя, его знание не превышает его самого, так как он сам познает и сам познается. Следовательно, когда ум познает самого себя в целом и при этом ничего, кроме себя, его познание равно себе самому, поскольку, когда он познает себя самого, его познание проистекает не из какой-либо другой природы. И если он воспринимает себя целиком и ничего слишком, тогда его познание и не больше, и не меньше, [чем он сам]. Поэтому мы правильно считаем, что эти трое [ум, любовь и знание] надлежащим образом равны, когда они совершенны.

5. В то же время нам представляется (насколько это возможно), что эти предметы существуют в душе (*anima*), что они ею как бы обвернуты и что они развертываются так, что полагаются и считаются субстанциальными (*substantialiter*), или, если позволено будет сказать, существенными [определениями] (*essentialiter*), а не [такими определениями], как цвет или фигура в телах или какое-нибудь другое качество или количество. Ибо все, что ни есть подобного [телесного] рода, не выходит за пределы предмета, в котором оно есть, так как ни цвет, ни фигура данного тела не могут относиться к другому телу. А вот ум посредством любви, которой он любит себя, может любить что-нибудь и кроме себя. Следовательно, ум познает не только себя самого, но и многие другие предметы. Поэтому любовь и познание не содержатся в

уме как в подлежащем (*in subiecto*), но существуют субстанциально (*substantialiter*), как и сам ум, поскольку, хотя о них и говорится как о взаимно соотнесенных, в себе из них каждый является субстанцией (*substantia*). [И когда] о них говорят как о взаимно соотнесенных, [то о них говорят] не так, как о цвете и цветном предмете, потому что цвет в цветном предмете не имеет в самом себе собственной субстанции (*substantiam*), ибо цветное тело есть субстанция, а цвет – в субстанции. [Когда же о них говорится как о взаимно соотнесенных, то о них говорится] как о двух друзьях, которые оба люди, т.е. оба суть субстанции. [Итак], как о людях, о них говорится безотносительно; как о друзьях – относительно.

6. Все же хотя любящий или знающий являются субстанцией, и знание есть субстанция, и любовь есть субстанция, однако о любящем и любви, как и о знающем и знании, говорится как о взаимно соотнесенных, как о друзьях. Но ум или дух (*mens uero aut spiritus*) не являются взаимно соотнесенными, как не являются таковыми и люди. Тем не менее, любящий и любовь или знающий и знание не могут существовать отдельно друг от друга так, как люди, которые суть друзья. Хотя, как кажется, и друзья разделяются телами, но не душой, поскольку они друзья, все же может такое случиться, что один друг начнет ненавидеть другого друга и тем самым перестанет быть другом, в то время как другой, не зная, все еще будет любить. Но если любовь, которой ум себя любит, прекратится, то тогда одновременно и сам ум перестанет быть любящим. Точно так же, если знание, которым ум знает себя, прекратится, одновременно и сам ум перестанет знать себя. Так же и голова чего-либо, чему она является головой, является головой, и о них говорится как о взаимно соотнесенных, хотя они являются субстанциями, ибо и голова есть тело и то, чему она является головой, так как если бы не было головы, не было бы и того, чему она является головой. Но если эти [телесные] предметы могут быть разделены посредством разрезания, то те [духовные] не могут.

7. Даже если есть некоторые тела, которые не могут быть разрезаны и разделены, они не были бы телами, если бы не состояли из соответствующих частей. Следовательно, часть считается взаимно соотнесенной с целым, поскольку всякая часть является частью какого-либо целого, а целое является целым посредством всех своих частей. Но так как и часть, и целое являются телами, о них не говорится как о взаимно соотнесенных, но как о субстан-

циях. Возможно ли поэтому, чтобы ум был целым, а любовь, которой он себя любит, и знание, которым он себя знает, – как бы его частями, из каковых двух и составляется целое? Или же [здесь налицо] три равные части, из каковых получается единое целое? Но никакая часть не объемлет целого, частью которого она является. Когда ум знает себя в целом, т.е. знает совершенным образом, его знание охватывает его целиком; и когда он любит себя совершенным образом, он любит себя целиком, и его любовь охватывает его целиком. Не так ли обстоит дело, когда делается один напиток из вина, воды и меда, и каждая его часть охватывает весь напиток, и все же их три (ибо нет ни одной части напитка, которая не содержала бы этих трех; ведь они же не соединяются так, как если бы они были водой и маслом, но полностью перемешиваются: и все они суть субстанции (*substantiae*), и целое этого напитка есть одна субстанция (*substantia*), состоящая из трех)? Так, не в подобном ли роде нам следует мыслить как одно и эти три: ум, любовь, знание? Но вино, вода и мед не одной субстанции, хотя из их смешения возникает одна субстанция напитка. И я не вижу, почему другие три не суть одной и той же сущности (*eiusdem essentiae*), ведь ум сам себя любит и сам себя знает, и эти три суть таким образом, что ум не любим и не познаваем со стороны никакой другой вещи. Следовательно, необходимо, чтобы эти трое были одной и той же сущности. Поэтому если они соединяются как бы смешением, они никак не могут быть тремя и не могут быть взаимно соотнесены друг с другом. Так, например, если бы из одного и того же золота ты бы делал три одинаковых кольца, хотя бы и соединенных друг с другом, они бы взаимно соотносились друг с другом, потому что они одинаковы; ибо всякое одинаковое одинаково по отношению к чему-то и есть, таким образом, троица колец и одно золото. Но если бы они перемешались меж собой, и каждое соединялось бы с другим посредством их целой массы, тогда бы троица совершенно перестала быть; и тогда б об этом стали говорить не столько как об одном золоте, что имело место быть также и с теми тремя кольцами, сколько как о том, что более не представляет трех предметов из золота.

Глава V

8. Но в тех трех, когда ум знает себя и любит себя, троица остается: ум, любовь и знание; и эта троица не спутывается каким-

либо смешением, хотя они отдельны в себе самих и все взаимно находятся во всех; или каждый отдельный в двух, или два в отдельных. Итак, все во всех. Ибо, конечно же, ум есть в себе самом, поскольку он называется умом по отношению к самому себе, хотя знающий, познанное и познавание называется взаимно соотнесенным по отношению к самому знанию; и точно также любящий, любимый и то, что может быть любимым, по отношению к любви, которой он любит себя. И хотя знание относится к познающему или познаваемому уму (*cognoscentem uel cognitam*), все же о нем самом так же говорится как о знаемом и знающем (*nota et noscens*), ибо знание, которым ум познает самого себя, не является непознанным для него самого. И любовь, хотя она относится к любящему уму, любовью которого она является, все же есть также любовь и по отношению к себе самой так, что она есть и в себе самой; и любовь также любима, ибо не может быть любима чем бы то ни было еще, как только любовью, т.е. самой же собой. Итак, все эти моменты отдельно суть сами в себе. Но таковы они и друг в друге, ибо и ум, который любит, пребывает в любви, и любовь есть в знании ума, который любит, и знание в уме, который познает. И каждый из них есть в других так, как пребывает ум, который знает и любит себя в своих знании и любви; и как любовь ума, который знает и любит себя, есть в уме и в его знании; и как знание ума, который знает и любит себя, есть в уме и в его любви, ибо он любит себя знающим, и знает себя любящим. А поэтому двое из этих определений есть в каждом из них, так как ум, который знает и любит себя, есть со своим знанием в любви и вместе со своей любовью в знании; и также любовь сама и знание вместе суть в уме, который себя любит и знает. Каким образом все суть во всех, мы уже показали выше, ведь ум любит себя как целое и знает себя как целое, и знает свою собственную любовь как целую и любит свое собственное знание как целое, когда все эти три определения совершенны в отношении самих себя. Следовательно, все эти три момента нераздельны по отношению друг к другу, и все же каждый из них есть отдельная субстанция, но все вместе они суть одна субстанция или сущность (*substantia uel essentia*), если они рассматриваются во взаимном отношении.

Глава VI

9. Но когда человеческий ум знает и любит самого себя, он знает и любит не что-то неизменчивое; и каждый отдельный че-

ловек, когда он обращает внимание на то, что происходит в нем самом, выражает свой собственный ум посредством одного образа речи; посредством же другого, когда он определяет человеческий ум при познании видовом или родовом. Так, когда он говорит мне о своем собственном уме по поводу того, понимает ли он это или то, или не понимает, или же желает он это или то, или не желает, я ему *верю*. Когда же он высказывает истину о человеческом [уме вообще], будь-то видовую или родовую, я *признаю* это и одобряю. Отсюда ясно, что одно дело, когда кто-либо видит что-либо в себе и может высказать, а другой может поверить тому, не видя этого; и другое дело, когда он всматривается в саму истину, и другой может видеть также, потому что в первом случае один претерпевает изменения во времени, а второй остается неизменным в вечности. Ибо мы получаем родовое или же видовое знание о человеческом уме не посредством аналогии, видя множество умов телесными глазами, но созерцая незыблемую истину, из которой настолько совершенно, насколько это возможно, мы определяем не то, каков ум какого-нибудь отдельного человека, а каков он должен быть в соответствии с непреходящими установлениями.

10. Что же касается образов вещей телесных, усвоенных посредством телесных чувств и некоторым образом вторгшихся в память, посредством которых вещи, которых мы никогда не видели, измышляются в надуманном представлении другими, нежели они суть на самом деле, или же по чистой случайности такими, каковые они суть, то и здесь мы должны принимать или отбрасывать их на основе [хотя и] других правил, [но все же тех], что остаются неизменно выше нашего ума (если мы принимаем или отбрасываем что-либо правильно). Ведь когда я вспоминаю стены Карфагена, которые я видел, и когда я воображаю стены Александрии, которые я не видел, предпочитая одни образы другим, мое предпочтение имеет разумное основание. [Так], преисполненная силы сияет с высоты рассудительность истины, крепкая вовек нерушимыми правилами своего закона; и если она как бы заволакивается облаком телесных образов, она все же не скрывается и не смешивается в них.

11. Но есть разница между тем, нахожусь ли я как бы отрезанным от светлого неба под этой темнотой или в самой темноте, или же, как это имеет обыкновение случаться в высоких горах, наслаждаясь свободным воздухом, созерцаю яснейший свет свер-

ху и густейшие облака внизу. Ибо откуда же во мне зажигается жар братской любви, когда я слышу, что какой-либо муж перенес жесточайшее страдание за красоту и стойкость веры? И если мне пальцем укажут на этого человека, я постараюсь к нему присоединиться, познакомиться, завязать дружбу. Так, если появится возможность, я подойду, обращусь к нему, заведу с ним беседу, выражу ему свое уважение теми словами, какими смогу; я пожелаю также, чтобы он в свою очередь выразил по отношению ко мне свое расположение; я попытаюсь объять его духом в вере, ибо я не могу так быстро разузнать и проникнуть внутрь его души. Итак, я люблю верного и мужественного человека чистой братской любовью. Но если вдруг в беседе он признается мне (или же по неосторожности [его] каким-либо образом выяснится), что или о Боге он думает нечто неподобающее и желает также чего-то плотского в Нем, и что он перенес свои страдания из-за этой ошибки, или из-за желания денег, на которые он надеялся, или из-за бессмысленной страсти к человеческой славе, тогда моя любовь, которую я испытывал к нему, тотчас оскорбленная, будет как бы отброшена от недостойного человека (если бы только я не любил его за то, что он мог бы стать таковым, каковым, как я узнал, он не является), но все же останется в том образе, согласно которому я любил человека, так как считал, что он соответствует ему. Но и в том человеке ничего не изменилось, хотя он мог бы измениться, чтобы стать таким, каким я его считал [сначала]. В моем же уме изменилась, разумеется, сама оценка, ибо одну я имел по отношению к нему [раньше], и другую [теперь]. Так же и сама любовь отвратилась от стремления наслаждаться к стремлению действовать сообразно с приказанием вышней и неизменной справедливости. Сам же образ непоколебимой и незыблемой истины, посредством которой я наслаждался бы человеком, которого считал благим, и которая мне указывает на то, благ ли он, из своей безмятежной вечности преисполняет светом нетленного и непорочного разума как взор моего ума, так и то облако воображения, которое я различаю сверху, когда мыслю того же человека, что видел. И опять-таки, когда я вспоминаю прекрасную и равномерно изогнутую арку, которую я видел, например, в Карфагене, то некоторая [телесная] вещь, переданная в ум посредством глаз и перенесенная в память, образует определенный вид. Но в своем уме я вижу нечто другое, в соответствии с чем мне нравится это произведение [искусства], и в соответствии с кото-

рым, я мог бы исправить произведение, если бы оно мне не понравилось. Следовательно, об этих [телесных вещах] мы судим в соответствии с тем [вечным образом], а его различаем разумным созерцанием ума. Если телесные вещи присутствуют, мы касаемся их телесными чувствами; если они отсутствуют, мы вспоминаем их образы, закрепленные в памяти, или по аналогии с ними представляем такие образы, какие сами, если пожелаем и сможем, постараемся создать: либо же представляя себе образы тел или видя тела посредством тела; либо схватывая простым пониманием пропорции и невыразимо прекрасную изящность тех образов, что превыше взора ума.

Глава VII

12. Итак, в этой вечной истине, на основе каковой сотворено все временное, взором ума мы созерцаем тот образ, в соответствии с которым существуем мы, и в соответствии с которым мы делаем что-либо по истинному и правильному разумению, и тогда, когда это касается нас самих, и тогда, когда это касается вещей телесных. Оттуда постигнутое истинное знание вещей у нас имеется как слово, которое мы порождаем, говоря внутри себя. Но слово это, родившись, от нас не отделяется. Когда же мы говорим с другими, к слову, которое остается внутри, мы прилагаем голос или какой-либо телесный знак так, чтобы посредством некоторого рода чувственного запоминания в памяти слушающего осталось то, что не исчезает из памяти говорящего. Следовательно, посредством наших телесных членов в словах или поступках, которыми одобряется или осуждается поведение людей, мы не делаем ничего, что бы мы не предвосхитили в слове, произносимом внутри нас. Итак, никто, желая чего-либо, не сделает того, чего бы он прежде не сказал в своем сердце.

13. И это [внутреннее] слово зачинается (*concipitur*) либо любовью к творению, либо любовью к Творцу, т.е. либо любовью к изменчивой природе, либо любовью к неизменной истине.

Глава VIII

Итак, [это слово зачинается] либо вожделением (*cupidate*), либо [собственно] любовью (*caritate*). И [дело] не в том, что не следует любить творение, но [в том, что] если эта любовь относится к Творцу, то она будет не вожделением, но [собственно] любовью. Ибо, когда любят творение само по себе, тогда это вожделе-

ние. И тогда оно не помогает тому, кто им пользуется, но вредит наслаждающемуся им. Так как творение либо равно нам, либо ниже нас, то следует пользоваться низшим ради Бога, а наслаждаться равным в Боге. Ибо собой ты должен наслаждаться не в себе самом, но в Том, Кто сотворил тебя; и также [ты должен наслаждаться] тем, кого ты почитаешь как самого себя. Так давайте наслаждаться собой и братьями нашими в Господе нашем; и давайте не будем позволять себе оставлять себя на самих себя и [таким образом] опускаться вниз. Слово рождается, когда, будучи мыслимым, оно служит либо для греховного, либо для праведного поступка. Таким образом, любовь, являясь как бы посредником, соединяет наше слово и ум, из которого оно происходит, и связывает себя с ними в качестве третьего в бестелесном объятии безо всякого смешения.

Глава IX

14. Но когда воля находит успокоение в самом знании, что происходит в случае любви к духовному, тогда слово зачатое (*conceptum*) и слово рожденное (*natum*) есть одно и то же. [Так] тот, кто, например, совершенным образом знает и совершенным образом любит благочестие, уже благочестив, даже если не существует какой-либо необходимости действовать вовне посредством своих телесных членов в соответствии с ним. Но в любви вещей плотских и временных, как и в порождениях животных, есть разница между словом мыслимым, и словом рожденным. Ибо здесь то, что зачинается желанием, рождается обретением. Поэтому для любостяжания недостаточно знать и любить золото, если только оно им не владеет. И так же [вожделеющему недостаточно] знать и любить есть или же возлежать [с кем-либо], если только он этого не делает; и так же знать и любить почести и власть, если только у него их нет. И даже если все это будет получено, этого все равно не будет достаточно. [Потому-то] Иисус Христос говорит: «Всякий пьющий воду сию, возжаждет опять» (Ин., IV, 13). И то же самое говорит псалмопевец: «*Вот, он зачал боль и родил несправедливость*» (Пс., VII, 15)[46]. И он говорит о боли или трудностях как *зачатых*, так как они *мыслимы*[47], и которых недостаточно знать и желать; и душа пылает и страждет от неудовлетворенности, пока она их не достигнет и как бы не породит. Отсюда в латинском языке мы имеем слово «рожденное» (*parta*), искусно увязываемое со словами «обретенное» (*reperta*) и

«узнанное» (*comperta*), которые звучат как будто произведенные от слова *рождение* (*partu*). Ибо «похоть же, зачавши, рождает грех» (Иак., I, 15). Поэтому Господь призывает: «Придите ко мне все труждающиеся и обремененные» (Мф , XI, 28); и в другом месте: «Горе же беременным и питающим сосцами в те дни!» (Мф., XXIV, 19). И когда поэтому Он относит к рождению слова и правые и греховные деяния, он говорит: «Ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься» (Мф., XII, 37), тем самым имея ввиду слова не слышимые, но внутренние неслышимые слова размышления и сердца.

Глава X

15. Вполне уместен вопрос: всякое ли знание – слово или только знание, которое любят? Ведь мы также знаем и то, что ненавидим, но нельзя сказать, что то, что нам не нравится, зачинается и рождается нашим умом. Ибо не все, что его касается каким-либо образом, зачинается им; и то, о чем мы сейчас говорим, не называется словами, хотя оно и известно. Ведь одно дело, когда словом называется то, что посредством слогов занимает промежутки времени, или произносится, или мыслится; другое дело, когда все, что известно, называется словами, запечатленными в душе, пока их могут выводить из памяти и определять, даже если сама вещь нам не нравится; и, наконец, [словом называется] то, что зачинается умом, когда предмет нравится. Именно в отношении этого рода слова должно быть воспринято сказанное апостолом: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (I Кор., XII, 3). В соответствии же с другим значением слова говорят те, о ком высказывается Сам Господь: «Не всякий говорящий Мне: Господи! Господи! войдет в Царство Небесное» (Мф., VII, 21). Однако, когда то, что мы ненавидим, справедливо не одобряется и осуждается, само осуждение того ценится и одобряется, и является словом. Так же и само знание грехов не есть то, что не нравится нам, но [то, что нам не нравится есть] сами грехи. Так, мне нравится знать и определять, что такое невоздержанность, что [собственно] и есть ее слово. Таким же образом и в искусстве есть известные недостатки, и их знание справедливо одобряется, когда знаток различает вид или отсутствие достоинства, утверждая или отрицая, что оно есть или нет. Однако быть лишенным достоинства и впадать в грех есть нечто заслуживающее осуждения. Определение невоздержанности и

произнесение ее слова относится к знанию нравов. Однако быть невоздержанным относится к тому, что это знание осуждает. Точно так же знание и определение того, что такое солецизм, относится к искусству речи; однако, допущение такой ошибки порицается этим искусством. Что мы сейчас хотим распознать и усвоить, есть то, что слово – это знание вместе с любовью. Ведь когда ум знает и любит себя, к нему любовью присоединяется его слово. И поскольку он любит знание и знает любовь, слово есть в любви, а любовь есть в слове, и оба суть в нем, любящем и говорящем.

Глава XI

16. Но всякое знание в соответствии с видом подобно вещи, которую оно знает. Ибо есть и другое знание в соответствии с его отсутствием, сообразно которому мы что-либо говорим, только когда осуждаем. И это осуждение отсутствия прославляет сам вид, и поэтому оно одобряется. Следовательно, душа содержит некоторое подобие тому виду, который она знает, или тогда, когда она одобряет этот вид, или тогда, когда она осуждает его отсутствие Поэтому насколько мы знаем Бога, настолько мы подобны Ему, но подобны [мы Ему] не вплоть до равенства, ибо мы не знаем Его настолько, насколько Он есть Сам. И так же, как когда мы обозначаем тела посредством телесных чувств, в нашей душе возникает их некоторое подобие, что представляет собой образ в памяти, ибо сами тела, конечно же, не находятся в душе, когда мы их мыслим, но лишь их подобия. Следовательно, когда мы принимаем последние за место первых, мы ошибаемся, ибо признание одного за место другого является ошибкой. Однако телесный образ в душе лучше, чем вид самого тела, поскольку первое находится в лучшей природе, т.е. в живой субстанции, каковой является душа. Поэтому когда мы знаем Бога, хотя мы и делаемся лучше, нежели мы были прежде, чем знали Его, и сверх того, когда то же самое знание, будучи ценимым и заслуженно любимым, является словом, и даже когда это знание становится некоторым подобием Бога, все же оно низшего рода, ибо оно находится в более низкой природе, так как душа есть сотворенное, а Бог есть Творец. Из этого заключается, что когда ум знает и одобряет самого себя, это самое знание есть его слово таким образом, что оно вполне сродни, равно и тождественно ему, поскольку оно не есть знание низшего, каковым является тело, и не

есть знание высшего, каковым является Бог. И когда знание уподобляется той вещи, которую оно знает, т.е. знанием чего оно является, оно имеет совершенное и равное подобие, как и ум, который знает, и познается. Поэтому оно есть и образ, и слово ума, ведь оно высказывается об уме, с которым оно сравнивается в познавании, и то, что рождено, равно порождающему.

Глава XII

17. Так что же любовь? Она не будет ни образом, ни словом, ни рожденной? Почему ум, когда он себя знает, рождает знание, а любовь, когда он себя любит, не рождает? Ведь, если потому ум является причиной своего знания, что он познаваем, он также сам является *причиной любви, так как может быть ее предметом.* Таким образом, трудно сказать, почему он не рождает обоих. Этот вопрос (касающийся самой вышней Троицы, всемогущего Бога Творца, по образу которого создан человек) – почему Дух Святой также не считается и понимается рожденным от Бога Отца так, чтобы Он тоже мог бы называться Сыном – обычно озадачивает людей, которых истина Божия посредством человеческой речи приглашает к вере. И мы пытаемся, насколько возможно, исследовать этот вопрос на уровне человеческого ума, чтобы из более низкого образа (в котором более знакомая нам природа наша, будучи как бы спрошенной, отвечает сама) мы направили уже более искусный взор ума от освещенного творения к непреходящему свету (однако, с тем условием, что сама истина уже убедила нас в том, что – в чем не сомневается ни один христианин – Слово Божие является Сыном, а Дух Святой – любовью). Поэтому давайте возвратимся к более тщательному исследованию и рассмотрению вопроса о том образе, который является творением, т.е. к вопросу о разумном уме, в котором знание некоторых вещей, [ныне] сущих во времени, но не бывших прежде, и любовь к тому, чего раньше не любили, с большей ясностью откроют, что говорить. Ведь и для речи самой, которая также должна быть во времени, легче объяснить то, что постигается во временном порядке.

18. Во-первых, ясно, что может быть так, что какая-нибудь вещь является познаваемой, т.е. что ее можно познать, но что ее не познают, однако не может быть, чтобы познавалось то, что не может быть познано. Отсюда следует четко понимать, что всякая вещь, которую мы познаем, порождает в нас знание о себе; ибо знание порождается как познающим, так и познаваемым. Следо-

вательно, когда ум познает самого себя, он является единственным родителем своего знания, ведь он сам есть и познаваемый, и познающий. Но он был познаваем для самого себя и до того, как он познавал самого себя; когда же он не познавал себя, в нем не было знания самого себя. Значит, когда он знает самого себя, он порождает знание себя, равное самому себе. Так как он знает себя не меньше, чем он сам есть, и его знание не есть знание какой-либо другой сущности не только потому, что он сам знает, но и потому, что он знает самого себя, как это было сказано нами выше. Но что же нам сказать о любви? Почему, когда ум любит себя, мы не должны считать его породившим также и любовь к самому себе? Ведь он мог быть предметом любви для себя и прежде, чем он любил себя, ибо он мог любить себя точно так же, как он мог быть познаваемым для себя и до того, как он познал себя, ибо он мог познавать себя. Ибо, если бы он не был для себя познаваем, он никогда бы не смог познать себя; и точно так же, если бы он не был предметом любви для себя, он никогда бы не смог любить себя. Так почему же нельзя сказать, что, любя себя, он породил свою любовь так же, как говорится, что, познавая себя, он породил свое знание? Не потому ли, что этим самым четко показывается самое основание любви, из которого она происходит? Конечно же, она происходит из самого ума, который является возможным предметом любви для себя самого прежде того, как он сам себя любит, и также он является основанием любви к себе, которой он себя любит. Но неверно говорить о любви как о рожденной умом подобно тому, как он рождает свое знание, которым он знает себя, потому что знанием уже обнаружен предмет, который называется рожденным или обретенным, и этому часто предшествует поиск, который должен прекратиться по достижении конца. Ведь поиск – это желание (*appetitus*) что-либо найти или, что есть то же самое, что-либо обрести. То, что обретается, схоже с тем, что рождается, а поэтому подобно детищу. Но где же это имеется, как не в самом знании? Именно в нем оно приобретает образ и, так сказать, выражается. Ибо хотя вещи, которые мы обнаруживаем посредством поиска, существовали и раньше, все же не было самого знания их, которое мы рассматриваем как рожденное детище. И далее, желание, которое есть в поиске, происходит от ищущего и некоторым образом продолжается и не прекращается в конце, к которому оно направлено, если только то, что ищется, не найдено и не соединено с тем, кто ищет. Хотя

желание, т.е. поиск, по-видимому, не есть любовь, которой то, что познано, любимо (ибо в этом случае мы все еще стремимся познавать), все же оно есть нечто того же рода. Его можно назвать именно волей (*voluntas*), ибо всякий, кто ищет, желает (*vult*) найти; и если то, что ищут, относится к знанию, всякий, кто ищет, желает знать. А если он желает пылко и усердно, то говорят, что он *стремится*[48] – слово, которое наиболее всего подходит, когда говорят о постижении и обретении каких-либо учений. Поэтому рождению ума предшествует некоторое желание, благодаря которому через посредство поиска и обретения того, что мы желаем познать, рождается детище, т.е. само знание. И поэтому само желание, посредством которого знание постигается и рождается, неправильно называть рождением и детищем. И то же самое желание, которое толкает нас к познанию вещи, становится любовью, когда вещь познана, пока любовь удерживает и охватывает свое драгоценное детище, т.е. знание, и соединяет его с тем, кто его породил. Итак, есть некоторый образ Троицы: [первое] – сам ум, [второе] – его знание, которое есть его детище, и слово его в отношении самого себя, и третье – любовь. И эти три суть одна единая сущность. И детище не есть меньшее, [нежели ум], ибо ум знает себя настолько, насколько велико [знание], и любовь не есть меньшее, [нежели ум], ибо он любит себя настолько, насколько знает и насколько сам велик.

КНИГА X

Глава I

1. Теперь приступим с большим тщанием к более четкому объяснению того же самого. Во-первых, поскольку никто не может любить то, что совсем неизвестно, мы должны с большим вниманием рассмотреть то, какого рода любовь стремящихся (*studentium*)[49], т.е. еще не знающих, но желающих знать какое-либо учение. В том, по отношению к чему слово «стремление» (*studium*) обычно не употребляется, любовь часто возникает от услышанного, когда слава о красоте чего-либо побуждает душу к созерцанию и наслаждению им, потому что душа знает род того, в чем заключается красота тел, поскольку она видела многих; и потому что внутри нее есть то, что оценивает желаемое извне. Когда это происходит, то возникающая любовь не есть любовь к той вещи, что совершенно неизвестна, ибо известен ее род. Когда же мы любим благого человека, внешность которого мы не видели, мы любим его потому, что наслышаны о его добродетелях, о каковых [вообще] мы знаем из самой истины. Что же касается учений, то нашу любовь к ним возжигает главным образом [внешний] авторитет восхваляющих и проповедующих их. Однако, если бы в нашем сознании не было хотя бы скудного представления о каждом учении, мы бы никогда не воспылали стремлением к изучению [какого-либо] учения. Ибо кто бы стал беспокоится и прилагать усилия к изучению, например, риторики, если бы не знал, что это – наука красноречия? Иногда же мы удивляемся достижениям изучения, о которых мы услышали или прознали, и поэтому мы жаждем приобрести, обучаясь, способность приходить к таким достижениям. Так, если кто-то сказал бы тому, кто не умеет писать, что существует знание, посредством которого всякий способен, молча, отправлять тому, кто находится сколь угодно далеко, начертанные рукой слова, каковые тот, кому они направлены, в свою очередь сочетает, но не слухом, а глазами, и если бы он увидел, как это делается, то разве в его желании обладать таким знанием не все его стремление будет направлено на то достижение, которое другой уже удерживает? Так возжигаются стремления учащихся; любить же то, что совершенно неизвестно, не может никто.

2. Поэтому также если кто-либо слышит неизвестный знак, например, звучание какого-то слова, значение которого ему не известно, он желает знать, что это, т.е. что по установлению должно мыслится посредством данного звучания. Так, например, когда слышат слово *temetum*[50], то, не зная, спрашивают, что оно означает. Таким образом, необходимо, чтоб уже знали, что это – знак, что это – не пустое звучание, но что оно что-то обозначает. Впрочем, это трехсложие [также] и известно, ибо посредством слухового ощущения оно запечатлело в сознании свой членораздельный образ. Но что же большее требуется от этого слова для того, чтобы стало более известным то, все буквы и все звуки чего уже известны, как не то, чтобы оно в то же самое время стало известным и как знак, и чтобы оно пробудило желание знать, знаком чего оно является? Следовательно, чем больше что-либо известно (хотя не полностью), тем больше душа желает знать об этом то, чего пока не знает. Ибо если бы было известно, что данное слово является только звучанием, и не было бы известно, что оно является знаком чего-то, то не стали бы искать ничего [большего], поскольку чувственное уже воспринято, насколько возможно. Однако, поскольку известно, что это – не только звучание, но также и знак, постольку возникает желание знать это совершенным образом; но ни один знак не познается совершенно, если он не познается как знак чего-то. Так, неужели того, кто с рвением пытается познать и вдохновленный стремлением приступает [к делу], возможно считать пребывающим без любви? Но что же он любит, ведь любить возможно только то, что известно? Ибо, конечно же, не могут быть любимы те три слога, которые уже известны. Но, может, в них любят то, что знают, что они обозначают что-то? Однако сейчас разговор не об этом, так как стремятся узнать не это. Мы же спрашиваем о том, что любят в том, что стремятся знать, но чего, конечно же, еще не знают, и поэтому мы недоумеваем, почему [это] любят, ведь мы, несомненно, знаем, что нельзя любить то, чего не знают. Так, почему же любят, как не потому, что знают и созерцают в соотношениях вещей (*in rationibus rerum*) красоту науки, в которой содержится знание всех знаков? И в чем же польза от такого знания, как не в том, что посредством него люди сообщаются между собой, дабы собрания людей не были хуже одиночества, в том случае если бы они, разговаривая, не сообщали друг другу свои мысли? Следовательно, душа различает, знает и любит тот подобающий и приго-

жий образ; и всякий, кто ищет значения слов, которых не знает, стремится совершить в себе этот образ, насколько может. Ведь одно дело – созерцать его в свете истины, и другое – желать его. Ибо всякий созерцает в свете истины, насколько велико и благо то, что мыслится и говорится на всех языках всех народов, и что никем ни слышится, ни произносится как иностранное. Следовательно, красота этого знания уже распознается мыслью, а то, что известно, любимо. И таким образом это созерцается и воспламеняет стремление учащихся, так что они подвизаются в этом отношении и вожделеют во всяком усилии, которое они прилагают для достижения этого, для того, чтоб и на практике они овладели тем, что предузнали в созерцании ума. И чем более всякий приближается к этому надеждою, тем более воспламеняется любовью. Ибо те науки изучаются с большим рвением, в возможности постичь каковые не отчаиваются. Ведь если у кого-то нет надежды в достижении чего-то, то он любит это без особого рвения или вовсе не любит, каким бы прекрасным он его не считал. Вот почему, поскольку на знание всех языков почти никто не надеется, всякий стремится к тому, чтобы в совершенстве знать свой. Если же кто-то считает, что он и этого не может знать в совершенстве, то все же никто не будет столь ленив в отношении этого знания, чтобы [даже] не желать знать, что означает незнакомое слово, когда он его слышит, и пытаться по возможности выучить его. Пока же он пытается, он пребывает в стремлении учащегося и, как представляется, любит то, что ему не известно. Но дело обстоит иначе. Ибо его душу затрагивает тот образ, который он знает и мыслит, и в котором посредством языкового общения проявляется красота (*decus*) соединения душ, каковая воспламеняет стремлением ищущего то, чего он не знает. Однако он созерцает и любит знакомый образ, к которому относится искомое. Таким образом, если бы кто хотел знать, что такое, например, *temetum* (что, примера ради, я уже приводил), а его бы, [в свою очередь], спросили: «Зачем это тебе?», он мог бы ответить: «Затем, чтобы не случилось так, что я слушал кого-то и не понял, или чтобы не случилось так, что я прочел где-нибудь что-то и не знал, что писавший имел в виду». Кто же тогда ему скажет: «Не стремись понять, что ты слышишь, и не стремись знать, что читаешь»? Ибо почти для всякой разумной души очевидна красота (*pulchritudo*) этого знания, с помощью которого человеческие мысли сообщаются меж собой посредством выражения в значащих словах. И на

основе этой известной, а потому и любимой, красоты (*decus*) со стольким стремлением возникает желание узнать это незнакомое слово. Таким образом, когда он прочтет и узнает, что словом *temetum* древние называли вино (*uinum*), но что теперь это слово уже вышло из употребления, он, возможно, [все же] сочтет для себя необходимым [знать это слово], чтобы понимать книги древних. Если же он сочтет эти книги чем-то излишним, он , возможно, сочтет и это слово не достойным запоминания, потому что он видит, что оно не имеет какого-либо отношения к тому известному виду (*speciem*) знания, который он созерцает и любит умом.

3. Вот почему всегда любовь стремящейся души, т.е. желающей знать то, что не знает, не есть любовь к тому, чего не знает, но к тому, что знает, на основе чего желают знать то, чего не знают. Если же душа настолько любопытна, что увлекается не по какой-то известной причине, но из-за одной любви к познанию неизвестного, то такого любопытствующего следует отличать от [собственно] стремящегося [к изучению]. О любопытном нельзя сказать, что он любит неизвестное, но, напротив, справедливым будет заметить, что он «ненавидит» неизвестное; и ему б не хотелось, чтоб было неизвестное, поскольку ему хочется, чтоб ему было известно все. Но чтобы никто не поставил перед нами более трудный вопрос, замечая, что никому не возможно ненавидеть то, что не известно, в той же степени, как и любить то, что неизвестно, давайте не будем противиться истинному. Ведь следует понимать, что говорить: «Он любит познавать неизвестное»; не есть то же, что говорить: «Он любит неизвестное». Ибо вполне возможно, чтобы человек любил познавать неизвестное, но невозможно, чтобы кто-либо любил неизвестное. Ведь не напрасно здесь говорится «познавать», поскольку тот, кто любит познавать неизвестное, любит не само по себе неизвестное, но познавать его. И никто, не зная, что означает познавать, не мог бы с уверенностью сказать, знает ли он что-либо или не знает. Ибо не только тот, кто говорит: «Я знаю», и говорит истинное, с необходимостью знает, что такое познавать. Ведь даже и тот, кто говорит: «Я не знаю», и говорит это уверенно, и знает, что говорит он истинное, конечно же, знает, что такое познавать, ибо и он отличает знание от незнания, когда он, вглядываясь в себя, правдиво замечает: «Я не знаю». И поскольку он знает, что говорит истинное, постольку откуда бы он знал это, если бы не знал, что такое познавать?

4. Итак, ни один стремящийся [к изучению] (*studiosus*), ни один любопытный человек не любит неизвестного, даже тогда, когда он целиком предался неистовому желанию познать то, чего он не знает. Так что, [во-первых], или он уже знает, что есть по своему роду то, что он любит, и также стремится познать это и в чем-то единичном или единичных, каковые, быть может, славятся, но ему пока не известны (В своем сознании он представляет себе их чувственный образ, посредством которого в нем возбуждается любовь. Но каким же образом он может вообразить их, как не посредством того, что уже знает? Однако, если он обнаружит, что то, что славится, не соответствует тому образу, который представлялся в сознании и был вполне знаком в мышлении, то, быть может, он их и не полюбит. Если же и полюбит, то любить он начнет лишь тогда, когда уже изучил. Ведь еще недавно тот образ, который полюбила душа, был отличным от того, который душа, вообразившая его, привыкла представлять. Если же он обнаружит, что этот [новый] образ подобен тому, что образовала у него слава, так, что он смог бы сказать ему: «Я тебя уже любил», то и тогда бы он не любил образа, которого не знал, ибо он знал его в его подобии). Или, [во-вторых], мы созерцаем и любим что-либо с точки зрения предвечного разума. Так, когда предвечное отображается в каком-либо образе преходящей вещи, мы, веря оценкам тех, кто его испытал, любим его. Но в этом случае мы любим не что-то неизвестное, о чем мы выше уже достаточно говорили. Или же, [в-третьих], мы любим что-то известное, на основе чего мы исследуем что-либо неизвестное. Таким образом, то, что владеет нами, никак не есть любовь к неизвестному, но любовь к известному, к чему, как мы знаем, принадлежит неизвестное, так что мы знаем также и то, что исследуем как пока неизвестное (например, как то, что я немного выше говорил о незнакомом слове). Или же, [наконец], любят само познание, что не может не быть известным желающему знать что-либо. На этих основаниях те, что желают знать что-либо из того, чего не знают, как представляется, любят неизвестное, и о них в силу их неистового желания исследовать нельзя сказать, что они пребывают без любви. Однако, насколько другим это оказывается в действительности, и то, что совсем не возможно любить неизвестное, я, думается, вполне убедил всякого, кто внимательно созерцает истину. Однако, поскольку примеры, которые мы дали, касаются тех, что желают знать что-

либо из того, что они сами не суть, постольку [теперь] мы должны рассмотреть, не возникнет ли, возможно, какого-то нового рода, когда ум желает познавать самого себя.

Глава III

5. Так что же, следовательно, любит ум, когда он, еще не зная самого себя, страстно изучает себя, чтобы знать? Итак, ум пытается познать самого себя и загорается стремлением к этому. Значит, он любит. Но что он любит? Если он любит самого себя, то каким же образом [это может быть], когда он еще не знает себя, а никто не может любить то, чего не знает? Или же слава его предвозвестила его красоту подобно тому, как мы обычно слышим о тех людях, которых мы пока не видели? Но, быть может, он себя не любит, а любит то, как он себя воображает, что, возможно, есть нечто совсем отличное от того, что есть он сам? Или же если ум воображает себя подобным тому, какой он есть, и потому когда он любит свое воображение, то он любит самого себя прежде, чем он знает себя, ибо он созерцает то, что подобно ему? Но тогда он знает другие умы, на основании каковых он воображает себя самого, и, таким образом, он известен самому себе в своем роде. Почему же в таком случае, когда он знает другие умы, он не знает себя самого, ведь для него ничего не может быть более присущим, нежели он сам? Но что если здесь дело обстоит так, как то, что телесным глазам более, нежели сами себе, известны другие глаза? Но тогда пусть не изыскивает он самого себя, ибо никогда не обнаружит. Ибо глаза никогда не видят самих себя, как только перед зеркалом. И невозможно предположить каким-либо образом, чтобы для созерцания бестелесного было применено что-либо подобное, дабы ум познал себя как бы в зеркале. Или же в порядке вечной истины он усматривает то, насколько прекрасно знать самого себя, и поэтому он любит то, что видит, и стремится к тому, чтобы он сам стал таким, потому что, хотя он и не известен самому себе, ему все же известно, насколько благим является то, что он должен познать себя? И это, конечно же, весьма удивительно – не знать себя и знать, насколько прекрасно знать себя. Или же ум видит какую-то лучшую цель, т.е. свой покой и блаженство, посредством некой сокровенной памяти, которая не покидала его в его длительных продвижениях, и он верит, что он не сможет достичь этой самой цели, если только не познает самого себя? Таким образом, пока он любит то, он ищет это; и

он любит то известное, на основании чего ищет неизвестное. Но почему его память о его блаженстве могла продолжаться, а его память о нем самом не могла так, чтобы он знал себя, желающего достичь [цели], как он знает цель, которую желает достичь? Или же когда он любит свое познание себя, он любит не себя, пока не знающего, но само познание, и страдает тем более от того, что его знанию, которым он желает постичь себя, не хватает его самого? Ведь он знает, что такое знать, и поскольку он любит то, что он знает, он также желает познать самого себя. Но откуда же он знает свое познание, если он не знает самого себя? Ведь он знает, что он знает другое, а не самого себя, и именно поэтому он знает, что такое познавать. Каким же образом тогда он, не зная самого себя, знает, что он знает нечто? Ведь он знает, что он сам знает, а не то, что другой ум знает. Следовательно, он знает сам себя. Значит, когда он стремится познать себя, он знает себя как стремящегося. Но тогда он уже знает себя. Вот почему невозможно, чтобы он совсем не знал себя, поскольку он, конечно же, знает себя, зная, что он не знает себя. Но если он не знает, что он не знает себя, он не исследует себя, дабы познать себя. Вот почему посредством того, что он исследует себя, он убеждается, что он, скорее, знает, нежели не знает, самого себя. Ибо пока он исследует себя, чтобы познать, он знает себя как исследующего и как не знающего.

Глава IV

8. Так, что же мы скажем? То, что ум знает себя отчасти (*ex parte*) и отчасти не знает себя? Но нелепо же говорить, что ум в целом не знает то, что знает. Я же не говорю, что он знает целое (*totum*); я говорю, что то, что он знает, он в целом (*tota*) знает. Следовательно, когда он что-либо знает о себе, что он может знать только в целом, он в целом знает себя. Но он знает, что он что-то знает, и он не может чего-либо знать, как только в целом. Следовательно, он в целом знает себя. Но что же ему столь знакомо, как не то, что он живет? Ведь не может он быть умом и не жить, ибо у него есть нечто большее [чем жизнь] – понимание; ведь и души животных живут, но не понимают. Следовательно, поскольку ум есть ум целиком, постольку он и живет целиком. Он знает, что он живет, а значит, он знает себя в целом. Наконец, когда ум стремится себя познать, он уже знает, что он – ум. Иначе бы он не знал, исследует ли он себя, и, быть может, он иссле-

довал бы одно вместо другого. Ибо может статься, что сам он не есть ум, и, таким образом, пока он стремится познать ум, он не стремится познать самого себя. Вот почему поскольку ум, когда он стремится познать, что такое ум, знает, что он исследует самого себя, постольку он, разумеется, знает, что он сам есть ум. Далее, если он знает в себе самом то, что он – ум и ум целиком, он знает себя в целом. Но что если он не знает, что он – ум, и, исследуя себя, он знает себя только как исследующего? Если он этого не знает, то он может исследовать одно вместо другого. Поэтому для того, чтобы он не исследовал одно вместо другого, он, несомненно, должен знать то, что он исследует. Но если он знает, что он исследует, а он исследует самого себя, он, конечно же, знает самого себя. Так, чего же еще ему исследовать? Но что если он знает себя только отчасти и ищет себя еще только отчасти? Тогда он ищет не себя самого, но только часть себя самого, ибо когда говорится об уме самом, говорится о нем в целом. Затем, поскольку он знает, что пока не обнаружил себя целиком, постольку он знает, какой он в целом. Таким образом, он ищет то, чего не достает, подобно тому, как мы обычно стремимся к тому, чтобы на ум пришло то, что запамятовалось, но не забылось совсем, поскольку его можно вспомнить как то, что мы искали, если бы оно пришло [на ум]. Но каким же образом ум мог прийти бы на ум, как если бы ум мог не быть в уме? Добавь к этому и то, что если он, обнаружив себя отчасти, не ищет себя в целом, то все же он целиком ищет себя. Следовательно, он целиком в наличии у себя, и нет больше ничего, что бы ему искать; ибо не достает того, что ищут, а не то, что ищет. Таким образом, поскольку он целиком ищет себя, постольку нет ничего, чего бы от него не хватало. Если же он не целиком ищет себя, а только лишь обнаруженная часть [его] ищет часть, пока не обнаруженную, то тогда ум, ни одна часть которого не ищет себя, [также] не ищет себя. Ибо ни обнаруженная часть себя не ищет, ни та, что пока не обнаружена, себя саму не ищет, поскольку она ищется уже обнаруженной частью. Следовательно, если ни ум в целом не ищет себя, ни какая-либо часть его не ищет себя, то ум вообще не ищет себя.

Глава V

7. Но почему же ему предписывается, чтобы он познавал самого себя? Я полагаю для того, чтобы он мыслил самого себя и

жил в соответствии со своей природой, т.е. для того, чтобы он желал быть упорядоченным в соответствии со своей природой, смиряясь пред Тем, Кому он должен подчиняться, и возвышаясь над тем, чему он должен предпочитаться; т.е. смиряясь пред Тем, Кем он должен управляться, и возвышаясь над тем, чем он должен управлять. Многое он делает по причине превратного желания, словно забывает о самом себе, хотя может зреть внутрь прекрасного в превосходнейшей природе, которая есть Бог. Но тогда, как он должен пребывать неподвижным, чтобы наслаждаться прекрасным, он отвращается от Бога, желая присвоить прекрасное себе так, чтобы оно было не подобным Богу, как сущее от Бога, но подобным ему самому, как сущее от него самого. Тогда он приходит в движение и скатывается все ниже и ниже, хотя считает, что [поднимается] все выше и выше, ибо, отступившись от Того, Кто единственный довлеет [всему], ни он сам не есть нечто достаточное для себя, ни что-либо [иное] для него не достаточно. Вследствие нужды и лишений он становится слишком сосредоточенным на своих действиях и на суетных наслаждениях, которые он получает их посредством. Таким образом, желая приобрести знание внешнего, каковой род он знает и любит, но чувствует, что может быть утрачен, если не удерживать его постоянной заботой, он теряет покой, и настолько меньше думает о себе самом, насколько он более успокоился, что не может себя утратить. Итак, поскольку одно дело – не знать себя, и другое – не думать о себе (ибо мы не говорим о том, кто сведущ во многих науках, что он не знает грамматики, когда он не думает о ней потому, что он думает в тот момент о медицинской науке); итак, поскольку одно дело – не знать себя, и другое – не думать о себе, сила любви такова, что ум вовлекает в себя то, о чем он долго думал с любовью и к чему он прилепился узами привязанности, даже когда он некоторым образом возвращается к мыслям о себе. А так как то, к чему он вовне разгорелся любовью посредством телесных чувств, телесно, и поскольку из-за продолжительного знакомства он смешался с этим [телесным], [хотя] и не может внести вместе с собой как бы в область бестелесной природы само телесное, он схватывает и вовлекает образы телесного, созданные в нем самом. Ибо для их образования он дает нечто от своей сущности, сохраняя, впрочем, нечто, посредством чего он мог бы свободно судить о виде таких образов. И то, что сохраняется для того, чтоб он мог судить, есть собственно ум, т.е. разумное понимание

(*rationalis intellegentia*). Ведь мы знаем, что части души, которые образуются подобиями телесного, общи у нас с животными.

Глава VI

8. Но ум ошибается, когда он соединяет себя столькой любовью с этими образами, так что даже считает себя чем-то того же рода. Ибо в определенной мере он сообразуется с ними, не по своему бытию, но по своей мысли. Это не значит, что он считает себя образом, но [однако же, он считает себя] тем самым, образ чего он в себе имеет. Ведь живет в нем еще способность различения телесного, которое он оставил вовне, от образа телесного, каковой он имеет в себе, за исключением того, когда те же образы представляются так, словно они воспринимаются извне и не мыслятся изнутри, как в случае тех, кто пребывает или во сне, или в безумстве, или в исступлении.

Глава VII

9. Итак, когда он считает себя чем-то такого же рода, он считает себя телом; поскольку же он вполне осознает свое начальство, посредством которого он управляет телом, постольку по этой причине иные спрашивают, что из телесного наиболее важно в теле; и считается, что это – ум, или, пожалуй, вообще вся душа. Поэтому одни полагали, что она – кровь, другие – мозг, третьи – сердце (не в том смысле, в каком говорится в Писании: «Буду славить Тебя, Господи, всем сердцем моим» (Пс., IX, 2; CX, 1; CXXXVII, 1); «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем» (Втор., VI, 5; Мф., XXII, 37), ибо это телесное именование высказывается о душе в несобственном или в переносном смысле). [Таким образом], они считали, что она – частичка тела, которую можно увидеть, когда рассечены внутренности. Иные же полагали, что душа состоит из мельчайших и неделимых тельцев, которых они называют атомами, сталкивающихся и сцепляющихся друг с другом. Иные говорили, что ее сущность – воздух, иные – огонь. Иные же полагали, что она не есть какая-либо сущность, потому что они не могли представить себе ни какой другой сущности, кроме тела, и не считали, что она есть тело. По их мнению, душа – самоустроение нашего тела или соединение элементов, посредством которых как бы составляется плоть. [Таким образом], все они считали душу смертной, поскольку, будь она телом или же каким-либо телесным сочетанием, она, конечно же, не

могла бы пребывать бессмертной. Те же, кто считал ее сущностью некоторую жизнь и никоим образом [что-либо] телесное (ибо они обнаружили, что она есть жизнь, одушевляющая и оживляющая всякое живое тело), соответственно пытались, насколько каждый мог, доказать, что она бессмертна, ибо жизнь не может быть без жизни. Касательно же того пятого – мне не ясно какого – рода тела, который добавили к прекрасно известным четырем элементам этого мира и сказали, что из него состоит душа, я не думаю, что здесь следует много рассуждать. Ибо или они считают телом то же, что и мы (т.е. то, часть чего в пространстве меньше, нежели целое), и они должны быть причислены к тем, что полагали ум телесным; или же они называют телом всякую сущность или всякую изменчивую сущность, хотя знают, что не всякая сущность пространственна и определяется длиной, шириной и высотой. [Так или иначе] мы не будем спорить с ними о словах.

10. Всякий, кто во всех этих мнениях видит, что ум по своей природе есть сущность и не есть тело, т.е. то, что он не занимает меньшей своей частью меньшего пространства, а большей – большего, с необходимостью должен видеть также и то, что те, что мнят его телесным, ошибаются не потому, что у них нет понятия об уме, но потому, что они примешивают к нему то, без чего они не могут мыслить ни о какой сущности. Ибо, если бы их попросили мыслить о чем-либо без телесных представлений, они сочли бы, что это – совершенное ничто. Поэтому [их] ум не стал бы искать себя, как если бы ему не хватало себя. Ибо что столь присуще знанию, сколь то, что присуще уму? Или что столь присуще уму, сколь сам ум? Отсюда если мы рассмотрим происхождение слова «нахождение» (*inuentio*), то [спрашивается] что же еще оно означает, как не то, что найти (*inuenire*) – это идти на то, что ищется (*in id uenire quod quaeritur*)? Вот почему то, что приходит на ум как бы само по себе, редко называется найденным, хотя об этом можно говорить как об известном, ибо [в таком случае] мы не пытались, ища, идти на то, т.е. найти то. Поэтому поскольку то, что ищется зрением или каким-либо другим телесным чувством, ищется самим умом (ибо ум направляет даже плотское чувство, и он находит тогда, когда чувство идет на то, что ищется), постольку он находит и другое, что он должен знать, но не посредством телесного чувства, а через себя самого, когда он идет на это; будь то в вышней сущности, т.е. в Боге, или же в

других частях души (как, например, когда он судит о самих телесных образах, ибо он находит их, впечатленных чрез тело, внутри, в душе).

Глава VIII

11. Каким же образом ум ищет и находит себя самого, на что он устремляет свой поиск или на что он идет, чтобы найти, есть предмет достойный удивления. Ибо что же есть такового в уме, каковой сам ум? Но поскольку он пребывает в том, о чем он думает с любовью, а привык он любить чувственное, т.е. телесное, постольку он не способен без образов телесного пребывать в самом себе. И отсюда возникает постыдная для него ошибка, состоящая в том, что он не может отделить от себя образы вещей чувственных для того, чтоб он смог узреть себя одного; ибо они чудесным образом соединились с ним узами любви. И в этом его нечистота; ибо в то время, как он тщится подумать о себе одном, он полагает себя таковым, без чего он думать о себе не может. Следовательно, когда ему предписывается познать самого себя, пусть он не ищет себя, как если бы он был удален от самого себя, но пусть он удалит то, что он сам себе добавил. Ибо сам ум есть более внутреннее по сравнению не только с тем чувственным, что, несомненно, пребывает вовне, но и с теми образами чувственного, каковые составляют некоторую часть души, [т.е. ту часть], которой обладают и животные, тогда как у них нет понимания, каковое свойственно уму. Итак, поскольку ум есть глубоко внутреннее, он некоторым образом исходит от самого себя, когда он проявляет свою любовь по отношению к этим как бы следам множества устремлений. Эти-то следы словно отпечатываются в памяти, когда то телесное, что пребывает вовне, ощущается таким образом, что хотя его и нет [в мышлении], однако в нем наличны его образы. Следовательно, пусть ум познает самого себя, а не ищет себя, как если бы он отсутствовал. Пусть он ухватит в себе [саму] направленность воли, посредством которой он блуждает по другим предметам, и думает о себе. Тогда он увидит, что он всегда любил себя, что он всегда знал себя; но, любя вместе с собой нечто иное, он смешал себя с этим и [даже] некоторым образом сросся. Поэтому, охватывая [многое] различное как одно, он счел одним то, что есть [многое] различное.

Глава IX

12 Итак, пусть он не пытается уличить (*cernere*) себя как будто отсутствующего, но пусть позаботится различить (*discernere*) себя как присутствующего. И пусть не познает (*cognoscat*) себя, как если бы он не знал себя, но пусть он распознает (*dinoscat*) себя из того, что он знает как иное. Ибо каким же образом он исполнит предписание «Познай самого себя», если он не знает ни то, что такое познать, ни то, что такое он сам? Но если он знает и то, и другое, он знает и самого себя. Ибо «Познай самого себя» говорится уму не так, как говорится «Познай херувима и серафима»; ибо они отсутствуют, и в их отношении мы верим, что они суть некие небесные силы, как о них предсказывается. И [прежнее говорится] не так, как говорится: «Познай волю этого человека»; что никоим образом не может быть наличным ни для нашего ощущения, ни для нашего понимания, как только посредством внешних телесных знаков; причем так, что мы скорее верим, нежели понимаем. И не так [это говорится], как говорится человеку: «Взгляни на свое лицо»; ибо это не возможно сделать, как только в зеркале. Ибо наше собственное лицо не налично для нашего взора, потому что его нет там, куда можно направить взор. Но когда уму говорится: «Познай самого себя», он познает самого себя посредством того самого действия, в котором он понимает слова «себя самого»; и это [имеет место быть] ни по какой другой причине, как только потому, что он наличен у себя самого. Но если он не понимает, что говорится, он, конечно же, не делает [так, как ему предписывается]. Следовательно, ему предписывается делать то, что он делает, когда понимает, что ему предписано.

Глава X

13. Следовательно, когда ему предписывается познавать самого себя, пусть он не добавляет ничего к тому, каковым он знает самого себя. Ведь он определенно знает, что это говорится ему самому, а именно, тому, который есть, живет и понимает. И труп есть, и скот живет, но ни труп, ни скот не понимают. Следовательно, он таким образом знает, что он есть и живет, каким понимание есть и живет. Значит, когда ум считает себя, например, воздухом, он считает, что воздух понимает. Он знает, однако, что он понимает. Но он не знает, что он – воздух, а только лишь считает себя таковым. Так пусть он отделит от себя то, чем он себя считает, и пусть различит то, что он знает. И пусть у него пребу-

дет лишь то, в чем не сомневались даже те, что считали ум тем или иным телом. Ибо не всякий ум считает себя воздухом, но иные – огнем, а третьи – мозгом; [таким образом], одни – одним видом тела, другие – другим, как я уже упоминал. Однако же все они знают, что они понимают, суть и живут; но они относят понимание к тому, что они понимают, а бытие и жизнь – к самим себе. И ни один не сомневается в том, что не может понимать тот, кто не живет, и что не может жить тот, кого нет. Значит, соответственно тот, кто понимает, есть и живет, но не так, как есть труп, который не живет, и не так, как живет душа, которая не понимает, а каким-то собственным и более превосходным образом. И также они знают, что они желают; но в равной степени они знают, что ни один из тех, кого нет, и тех, кто не живет, не может желать; и также они относят саму волю к чему-либо тому, что они желают этой волей. Также они знают, что они помнят, как знают они и то, что никто бы не помнил, если бы не был и не жил, но саму память мы относим к тому, что мы помним посредством самой памяти. Следовательно, два из этих трех – память и понимание – составляют знание и науку о множестве вещей; воля же наличествует для того, чтобы мы могли наслаждаться или пользоваться ими. Ведь мы наслаждаемся знакомым, в каковом воля находит успокоение и удовлетворение для себя самой. Используем же мы то, что мы относим к чему-то иному, каковым наслаждаемся. И никакая жизнь человеческая не греховна и не заслуживает порицания, если ею не пользуются или наслаждаются дурным образом. Но сейчас об этом говорить неуместно.

14. Но поскольку мы заняты природой ума, постольку давайте удалим из нашего рассмотрения всякое знание, получаемое извне телесными ощущениями, и обратим большее внимание на то, что, как мы уже утверждали, все умы знают себя и уверены в этом. Ибо мнения людей расходились по поводу того, принадлежит ли сила жизни, памяти, понимания, воления, мышления, знания, суждения, воздуху, или же огню, или мозгу, или крови, или атомам, или же пятому (не известно, какого рода телу), помимо четырех известных элементов, или же сочетанию или устроению самой нашей плоти. Ведь одни пытались утверждать одно, другие – другое. Но кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит? Ибо, даже если он сомневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомне-

вается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться.

15. Считающие ум телом или телесным сочетанием или устроением желают видеть все то [телесное] в подлежащем (*in subiecto*), так что сущность [ума], как они полагают, оказывается воздухом или огнем, или чем-то еще телесным. [При этом] понимание [считается] присущим этому телесному как его качество так, что само телесное рассматривается как подлежащее, а понимание – в подлежащем; а именно, подлежащее есть ум, который они считают телом, в подлежащем же – понимание, или что-либо иное из того, в чем, как мы уже упомянули, мы уверены. Равным образом мнят также и те, что считают ум не телом, но телесным сочетанием или устроением. Разница между ними заключается в том, что первые говорят, что сам ум есть сущность, в котором как подлежащем есть понимание; вторые же говорят, что ум сам – в подлежащем, т.е. в телесном, сочетанием и устроением которого он является. Но тогда в чем же еще они мыслят понимание, как не в том же самом подлежащем, т.е. в теле?

16. Ни те, ни другие не замечают, что ум знает себя, даже когда он ищет себя, как мы уже показали. Но никоим образом правильно нельзя сказать, что что-то познается, если не познается его сущность. Вот почему если ум знает себя, он знает свою сущность. И если он уверен в отношении себя, он также уверен и в отношении своей сущности. А он уверен в отношении себя, как убедительно показывает то, что было сказано выше. Однако же ум совсем не уверен в отношении того, является ли он воздухом, или огнем, или каким-то телом или же телесным. Следовательно, он не есть что-либо из того. И к тому целому, которому предписывается познать самого себя, относится то, что ум уверен, что он не есть что-либо из того, в чем он неуверен, и что он уверен, что он есть только то, в чем только он уверен, что он есть. Он же думает об огне или воздухе так, как он думает обо всяком телесном, и никоим образом не может произойти так, чтобы он думал о том, что он есть таким образом, каким он думает о том, что он не есть. Поскольку же он мыслит все то посредством образных представлений, будь то огонь или воздух, или то или иное тело, или какая-

либо часть [тела], или телесное сочетание и устроение, он, конечно же, говорит не то, что он есть все это, но нечто [одно] из того. Но если бы он был чем-то из того, он мыслил бы это иначе, нежели остальное, а именно, не через образное представление, как мыслятся [теперь] отсутствующие тела, будь то сами или же иные того же рода, которые [раньше] осязались телесным ощущением; [он мыслил бы это] посредством внутреннего, не мнимого, но истинного наличия (ибо ничто для него не налично так, как он сам). Именно так он думает о себе, что он живет, помнит, понимает, желает. Ибо он знает все это в себе самом и не воображает это, как если бы осязал ощущением все это вне себя, как осязается телесное. И если он из представлений о телесном не примысливает ничего по отношению к самому себе, из-за чего он сам мыслил бы себя чем-то телесным, то все, что у него остается от себя самого, есть только он сам.

Глава XI

17. Итак, отложив на некоторое время [рассмотрение] всего прочего, в чем ум уверен в отношении самого себя, давайте прежде всего займемся изучением следующих трех: памяти, понимания и воли. Ведь посредством этих трех способностей мы обычно различаем дарования даже у детей. Ибо чем лучше и легче ребенок запоминает, чем проницательнее он понимает, и с чем большей страстью он стремится [к изучению], тем более похвальны его дарования. Однако, когда спрашивается о чьей-либо учебе, то спрашивается не о том, насколько хорошо или легко запоминают, или насколько проницательно понимают, а о том, *что* запоминают и *что* понимают. И поскольку душа считается похвальной не только потому, что она ученая, но и потому, что она блага, постольку обращают внимание не только на то, что помнят и что понимают, но и на то, что желают; и не на то, насколько страстно желают, но прежде всего на то, *что* желают, а уж затем на то, насколько желают. Ибо тогда неистово любящая душа достойна похвалы, когда она неистово любит то, что надлежит любить неистово. Итак, поскольку мы говорим о следующих трех – дарованиии, знании и употреблении (*ingenium, doctrina, usus*), первое, что мы должны рассмотреть в этих трех, – это то, что может всякий посредством памяти, понимания и воли. Второе, что должно быть рассмотрено, – это то, что есть у всякого в памяти и понимании, что было достигнуто стремящейся [к знанию] волей. Третье же,

т.е. употребление, заключено в воле, имеющей дело (*pertractante*) с тем, что содержится в памяти и понимании, и либо относящей это к чему-либо [как к цели], либо прекращающей действие, удовлетворившись этим как целью. Ибо употреблять означает внедрять что-либо в способность воли; удовлетворяться же означает употреблять что-либо с наслаждением, и не в упованиях, но в вещах. Поэтому всякий, кто удовлетворяется, употребляет, ибо он внедряет что-либо в способность воли в целях удовлетворения. Но не всякий, кто употребляет, удовлетворяется, если то, что он внедрил в способность воли, он желал не ради того самого, а ради чего-то иного.

18. Поскольку эти трое – память, понимание и воля – не суть три жизни, но одна жизнь, не суть три ума, но один ум, то из этого, разумеется, следует, что они суть не три сущности, но одна сущность. Ведь о памяти, насколько о ней говорится как о жизни, уме и сущности (*substantia*), говорится как о самой себе. Памятью же она называется относительно чего-то. И то же самое сказал бы я и о понимании, и о воле, ибо они называются пониманием и волей относительно чего-то. Каждый же сам по себе есть жизнь, ум и сущность (*essentia*). Вот почему эти трое суть одно, ибо они суть одна жизнь, один ум, одна сущность. И как бы их не называть по раздельности, когда о них говорят как о самих по себе, они так же будут называться и вместе, но в единственном, а не во множественном числе. Если же говорить о них во взаимном отношении, их трое. И если бы они не были равны, не только каждый по отдельности к каждому по отдельности, но и каждый, взятый отдельно, по отношению ко всем, взятым вместе, они, конечно же, не содержали бы друг друга. Ибо не только каждый, взятый отдельно, содержится каждым, взятым отдельно, но и все, взятые вместе, – каждым, взятым отдельно. Ибо я помню, что у меня есть память, понимание и воля; и я понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и я желаю, что я желаю, помню и понимаю; и я помню вместе всю мою память, понимание и волю. Ибо то в моей памяти, чего я не помню, не есть в моей памяти. И нет в памяти ничего большего самой памяти. Следовательно, я помню ее всю. И точно так же все, что я понимаю, я знаю, что понимаю, и я знаю, что я желаю все, что я желаю, а все, что я знаю, я помню. Следовательно, я помню все мое понимание и всю мою волю. И подобным же образом, когда я понимаю этих трех, я понимаю их всех вместе. И нет ничего доступного пониманию, чего бы я

не понимал, за исключением лишь того, что я не знаю. Но то, что я не знаю, я как не помню, так и не желаю. Следовательно, то, что из доступного пониманию я не понимаю, я также соответственно не помню и не желаю. Значит, все, что из доступного пониманию я помню и желаю, я соответственно также и понимаю. Моя воля также содержит все мое понимание и всю мою память, поскольку я употребляю все, что я понимаю и помню. Вот почему, поскольку все они взаимно содержатся каждым [из них] и [при том] как целые, каждый [из них] как целый равен каждому [из них, взятому отдельно], и каждый [из них] равен всем вместе. И эти трое суть одно, одна жизнь, один ум, одна сущность.

Глава XII

19. Так, не следует ли нам теперь вознестись, насколько это в наших силах, к той высшей и высочайшей сущности, каковой неравным образом, но все же образом, является человеческий ум? Или же эти три предмета должны быть более отчетливо прояснены в душе посредством того, что мы схватываем извне телесным ощущением, в котором знакомство с телесными вещами получает временно*е* определение? Ведь мы обнаружили, что в своей собственной памяти, понимании и воле ум сам таков, что поскольку он постигался как всегда себя знающий и желающий, постольку он также постигался и как всегда себя помнящий, понимающий и любящий, хотя и как не всегда думающий о себе как об отличном от того, что не есть то, что он есть; по каковой причине в нем трудно распознаются его память о самом себе и его понимание самого себя. Ибо в этих предметах, каковые столь соединены и не предшествуют друг другу во времени, кажется так, как если бы они были не двумя, но одним, называемым двумя именами. Ведь и сама любовь не так уж чувствуется, когда ее не выявляет необходимость, если то, что любится, всегда в наличии. Вот почему эти предметы [постепенно] могут стать ясными даже для небыстрых умом, если толкуется о том, что доходит до сознания (*ad animum*) во времени и представляется в сознании временным образом, пока оно помнит то, чего не помнило, видит то, чего не видело, любит то, чего не любило. Но это рассмотрение уже требует другого начала по причине [достижения] меры этой книги.

КНИГА XI

Глава I

1. Никто не сомневается в том, что как внутренний человек наделен пониманием (*intellegentia*), так человек внешний – телесным ощущением (*sensu corporis*). Так, давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем [человеке] какой-нибудь признак Троицы, хотя и не потому, что человек в своей внешности есть образ Божий. Ибо [вполне] очевидно апостольское суждение, свидетельствующее о том, что внутренний человек обновляется в познании Бога «по образу Создавшего его» (Кол., III, 10). В другом же месте он также говорит: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (II Кор., IV, 16). Итак, в том, что тлеет, давайте, насколько мы способны, искать некоторое отражение (*effigiem*) Троицы, если и не столь четкое, то все же различимое. Ибо не зря же и тот [внешний человек] называется человеком, и ему присуще некоторое подобие [человеку] внутреннему. Ведь по причине такого порядка нашего устроения, в соответствии с которым мы созданы смертными и плотскими, нам легче и привычнее иметь дело с видимым, нежели с умопостигаемым, ибо первое – внешнее, последнее же – внутреннее; и первое мы ощущаем телесным чувством, а последнее понимаем умом. Сами мы, будучи душами, не являемся ощутимыми, т.е. телами, поскольку мы – жизнь. Однако же, как я сказал, наша привычка к телу такова и внимание наше, устремленное к ним, ввергает себя вовне таким удивительным образом, что когда оно [вдруг] отвлекалось от неопределенности телесного, чтобы укорениться в мысли [как чем-то] гораздо более определенном и непременном, [т.е.] в духе, оно [вновь] бежит к телесному и в том ищет успокоения, в чем оно усвоило немощь. На этот недуг следует обратить внимание так, чтобы, если когда мы попытались более сообразно различать и более легко вникать во внутреннее духовное, мы находили бы образцы подобия во внешнем телесном. Итак, внешний человек, наделенный внешним ощущением, ощущает тела. Телесное же ощущение, как это легко заметить, имеет пять видов: зрение, слух, нюх, вкус, осязание. Однако было бы излишним и [вовсе] не необходимым, если бы мы по поводу того, что исследуем, заинтересовались бы всеми пятью ощущениями, ибо то, что нам сообщает одно из них,

остается в силе и в остальных. Поэтому, главным образом, давайте используем свидетельство зрения, ибо это телесное ощущение превосходит остальные, и оно с учетом различия своего рода наиболее близко видению ума.

Глава II

2. Итак, когда мы видим какое-либо тело, наиболее легко могут быть рассмотрены и распознаны следующие три [момента]. Во-первых, сам предмет, который мы видим: будь то камень или какое-либо пламя, или что бы то ни было еще, что может быть увидено глазами, и что, конечно же, могло быть и прежде того, как было увидено. Во-вторых, видение, какового не было прежде того, как предмет, представленный ощущению, был ощущен. В-третьих, то, что удерживает ощущение зрения в видимом предмете, пока он видится, т.е. внимание души. Итак, в этих трех [моментах] очевидно не только различие, но [также] и разная природа. Ибо видимое тело имеет природу совсем иную, нежели ощущение зрения, при наличии какового и возникает видение. Но что же такое само видение, как не ощущение, образованное ощущаемым предметом? Хотя нет никакого видения, если нет видимого предмета, и вообще не может быть никакого такого видения, если нет тела, могущего быть увиденным, все же тело, посредством которого образуется ощущение зрения, когда это тело видится, и сам образ, отпечатываемый им в ощущении, каковое и называется видением, никоим образом не суть одной и той же сущности. Ибо тело от [своего] вида в своей сущности отделимо (*a uisu in sua natura separabile est*); ощущение же, которое уже было в одушевленном [существе] даже прежде того, как оно увидело то, что оно могло увидеть, когда оно сталкивается с чем-либо видимым, или, если угодно, видение, каковое возникает в ощущении от видимого тела, когда оно налично и видится; так вот, ощущение, или видение, т.е. ощущение [как] не образованное извне, так и ощущение, образованное извне, принадлежит природе одушевленного [существа] совершенно иной, нежели то тело, каковое мы ощущаем зрением, и посредством чего ощущение образуется не так, чтобы быть ощущением, но так, чтобы быть видением. Ведь если бы в нас не было ощущения и прежде наличия ощущаемого предмета, мы бы не отличались от слепых, когда мы ничего не видим во тьме или же при закрытых глазах. Но мы, даже когда не зрим, отличаемся [от них] тем, что нам присуще, по-

средством чего мы можем видеть, и что называется ощущением. Им же это не присуще, и они называются слепыми лишь потому, что им этого не достает. Таким же образом и внимание души, которое удерживает ощущение в видимом предмете и соединяет обоих, не только отличается от видимого предмета по своей природе, поскольку одно – душа, другое – тело, но также и от самого ощущения и видения, поскольку оно есть внимание лишь одной души. Ощущение же зрения называется телесным ощущением лишь потому, что сами глаза являются телесными членами, и хотя тело без души (*corpus exanime*) ощущать не может, все же душа, соединенная с телом, ощущает через телесное посредство (*instrumentum*), и это посредство называется ощущением. Но ощущение прерывается и уничтожается телесным страданием, когда кто-либо слепнет; душа же пребывает той же, и [хотя] ее внимание при незрячих глазах не имеет ощущения тела, зрением которого она соединялась бы с телом вовне и устремляла бы на его вид свой взор, однако самим устремлением она показывает, что [даже] при отсутствии телесного ощущения она не может ни погибнуть, ни уменьшиться. Ибо само стремление зреть, может оно быть осуществлено ли нет, пребывает невредимым. Итак, эти три [определения] – видимое тело, само видение и соединяющее их внимание – вполне распознаются не только в силу особенных свойств каждого, но также и по причине различия природ.

3. Хотя ощущение происходит не от того тела, что видится, но от тела ощущающего одушевленного [существа], с каковым смешивается душа некоторым удивительным образом своего рода, все же видение порождается видимым телом, т.е. само ощущение образуется (*formatur*) так, что оно уже не есть просто ощущение, которое может быть невредимым даже и во тьме, пока невредимы глаза, но ощущение воображенное (*informatus*), каковое называется видением. Следовательно, видение порождается видимым предметом, но не им одним, а также и видящим. Поэтому видение порождается видимым и видящим так, что от видящего [в нем] – ощущение зрения и внимания взора и созерцания, воображение же ощущения (*informatio sensus*), которое называется видением, отпечатывается лишь телом, которое видится, т.е. каким-либо видимым предметом. При удалении предмета не остается какого-либо образа, который был присущ ощущению, пока присутствовало то, что виделось. Однако же остается само ощущение, которое пребывало и прежде того, как что-то ощущалось.

Так же, например, [остается] и след на воде, доколе налично само тело, которое отпечатывается; если же тело устраняется, то не останется никакого образа, хотя остается вода, которая была и прежде того, как приняла тот телесный образ. Поэтому мы, конечно, не можем сказать, что видимый предмет порождает ощущение. Однако он порождает образ как свое подобие, каковое возникает в ощущении, когда мы ощущаем что-либо, видя. Но посредством того же ощущения мы не различаем образ тела, которое мы видим, и образ, который возникает от него в ощущении видящего, поскольку [их] соединение таково, что не остается места для различения. Но, рассуждая разумно, [следует сказать] что мы бы совсем не могли ощущать, если бы в нашем ощущении не возникало какого-нибудь подобия созерцаемого тела. Ибо когда кольцо отпечатывается на воске, то это не значит, что не создается никакого образа, поскольку [нами] он не может быть различен, пока оно не отделено. Но поскольку после того, как воск отделен, то, что было создано, остается, так что его можно видеть, постольку мы легко убеждаемся в том, что воску уже был присущ отпечатавшийся от кольца образ и прежде того, как оно было отделено от него. Но если бы кольцо соединялось с жидкостью, то по его удалении не возникло бы никакого образа. И, однако же, разум мог бы различить, что в той жидкости прежде удаления кольца был образ кольца, созданный кольцом, который следует отличать от того, образа, каковой в [самом] кольце. Поэтому тот образ является созданным, которого [больше] нет при удалении кольца; пребывает же образ в кольце, от какового создается другой. Итак, [нельзя сказать, что] ощущение зрения не имеет образа видимого тела, пока оно видится, по той причине, что при его удалении не остается образа. Отсюда крайне трудно убедить медлительных умом, что образ видимого предмета образуется в нашем ощущении, когда мы его видим, и что этот самый образ и есть видение.

4. Но если кто будет внимательным к тому, что я собираюсь сказать, тот не встретит таких трудностей в этом исследовании. Обычно после того, как мы некоторое время смотрели на свет, а затем закрыли глаза, в них как бы кружатся какие-то яркие цвета, сменяющие друг друга различным образом и светящиеся все меньше и меньше, пока совсем не исчезнут. Эти [блики] нам следует понимать как остатки того образа, который был создан в ощущении, когда мы видели светящееся тело, и эти [остатки] чередовались, постепенно угасая. Ибо и края окон[51], если бы мы

вдруг на них взглянули, часто оказываются в этих цветах, так что очевидно, что наше ощущение имеет впечатление от видимого предмета. Следовательно, этот образ уже был тогда, когда мы видели [предмет], и [тогда] он был более ясным и отчетливым. Но [тогда же] он был слит с видом созерцаемого предмета так, что не мог быть вполне отличен [от него]; и [все] это было само видение. Ведь возникают даже два видения, когда огонек лампы как бы удваивается расходящимися лучами глаз, хотя видимый предмет один. Ибо те же самые лучи, исходящие каждый из своего глаза, испытывают воздействие по отдельности, поскольку им не дозволяется сойтись в созерцании того тела совместно и равным образом так, чтобы из двух возник один взор. Так, если мы закроем один глаз, мы не увидим двух огней, но только один, как и есть [на самом деле]. Но почему при закрытом левом [глазе] перестает быть зримым тот вид, что был справа; и в свою очередь при закрытом правом глазе исчезает то, что было слева, есть [вопрос] как скучный, так и [вовсе] излишний для исследования и рассмотрения в рамках настоящего предмета. Ибо для предпринятого исследования довольно [заметить, что] если бы в нашем ощущении не возникало некоторого образа, совершенно подобного тому предмету, который мы различаем, вид пламени не удваивался бы в соответствии с числом глаз, так как применялся определенный способ различения, с помощью которого разделялось стечение лучей. И, конечно же, одним глазом (при закрытом другом) никоим образом не может видеться удвоенным то, что есть одно, каким бы путем оно не было выведено, запечатлено или извращено (*deducto aut impresso aut intorto*).

5. При таком положении дел, давайте вспомним, каким образом сочетаются в определенное единство эти три, различные по своей природе, [определения]: вид (*species*) тела, которое видится, его образ (*imago*), запечатленный в ощущении, каковой есть видение, или воображенное ощущение (*sensus formatus*), и воля души (*uoluntas animi*), которая направляет ощущение к ощущаемому предмету. Первый из них, т.е. сам видимый предмет, не принадлежит природе одушевленного [существа], если только этот предмет не есть наше тело. Второй принадлежит ей постольку, поскольку возникает в теле, а через тело – и в душе. Третий же принадлежит только душе, ибо это – воля. Итак, хотя сущности этих трех столь различны, все же они сходятся в такое единство, что первые два (а именно, вид тела, которое видится, и его

образ, который возникает в ощущении, т.е. видение) едва ли могут быть различены даже в рассуждении. Воля же имеет столькую силу в сочетании этих двух, что направляет подлежащее воображению ощущение к видимому предмету и удерживает его воображенным в этом предмете (*in ea formatum teneat*). И если она столь необузданна, что может быть названа любовью или страстью, или же похотью (*amor aut cupiditas aut libido*), она неистово воздействует на остальное тело одушевленного [существа], и там, где вещество (*materies*), будь оно более податливым или нет, не выказывает сопротивления, изменяет его в подобающий вид и цвет. [Так, например], можно видеть, с какой легкостью превращения изменяется тельце хамелеона в соответствии с цветами, которые он видит. Что же касается других животных, то поскольку их телесность не допускает такого легкого превращения, [их] потомство выдает, главным образом, влечения матерей, что бы они ни созерцали с наибольшим удовольствием. Ибо чем более податливы и, так сказать, вообразительны (*formabiliora*) по своему рождению отпрыски, тем выразительнее и сильнее наследуют они склонность материнской души и представление, которое есть в ней посредством того тела, которое она созерцала со страстью. Есть [много тому] примеров, каковые можно привести с избытком, но довольно будет и одного, взятого из достовернейших книг, [где говорится о том], как Иаков сделал так, дабы овцы и козы рождали потомство различных цветов, положив прутья различных цветов в водопойных корытах, чтобы те, приходя пить, смотрели [на них] в то время, как зачинали (Быт., XXX, 37-41).

Глава III

6. Но разумная душа живет безобразно (*deformiter*), когда она живет в соответствии с троицей внешнего человека, т.е. когда она сообразует с тем, что воображает телесное ощущение извне, не достойную похвалы волю, посредством которой она приспосабливает это [внешнее] к чему-то полезному, но низменное влечение, которым она прилепляется к этому [внешнему]. Ибо, даже если вид тела, который ощущался телесным образом, не наличен [в чувственности], в памяти пребывает его подобие, к которому воля может вновь обратить свой взор так, чтобы быть воображенной изнутри, подобно тому, как воображалось извне ощущение при наличии ощущаемого тела. И таким образом та троица возникает из памяти, внутреннего видения, и из воли, которая со-

четает обоих. Когда же эти трое сгоняются в одно, то от самого [этого] *согнания* они называются *сознанием* (*cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio*)[52]. И в этих трех уже нет различия сущности. Ибо нет здесь ни того ощущаемого тела, совершенно отличного от природы одушевленного [существа], ни телесного ощущения, воображенного так, чтобы возникло видение, ни воли, направляющей ощущение к ощущаемому телу, дабы оно было воображено, и удерживающей его воображенным. Но вместо того, телесного вида, что ощущался извне, становится память, удерживающая тот вид, который впитала душа через телесное ощущение. Вместо же того внешнего видения, когда ощущение воображалось ощущаемым телом, становится подобное внутреннее видение, когда взор души воображается тем, что удерживается в памяти, и сознается (*cogitantur*) телесное, которое не налично [непосредственно]. И каким образом сама воля [прежде] направляла ощущение, дабы оно вообразилось телом, наличным вовне, и соединяло первое, когда оно вообразилось, со вторым, таким же образом она [теперь] обращает взор души вспоминающего к памяти для того, чтобы первый вообразился тем, что удержано во второй, и для того, чтобы в сознании (*in cogitatione*) возникло подобное видение. И как разум различал видимый вид, каковым воображалось телесное ощущение, и его подобие, каковое возникало в воображенном ощущении так, чтобы было видение (иначе бы они были соединены таким образом, что считались бы совсем одним и тем же); так же и то представление, возникающее, когда душа сознает вид тела, который она видела, состоит из подобия телу, удерживаемого памятью, и того, что воображается во взоре вспоминающей души. Однако оно кажется одним и единственным настолько, что его двойственность можно обнаружить только посредством рассуждения, с помощью какового мы понимаем, что одно дело – то, что пребывает в памяти, хотя мы сознаем, что оно [происходит] откуда-то еще, и другое дело – то, что возникает, когда мы вспоминаем, т.е. воспроизводим в памяти, и обнаруживаем в ней тот же самый вид. И если бы его там не было, мы бы сказали, что мы забыли так, что совсем не можем вспомнить. И если бы взор того, кто вспоминает, не был бы воображен тем, что было в памяти, то у представляющего не возникло бы никакого видения. Но соединение обоих, т.е. того, что удерживает память, и того, что там выражается для того, чтобы вообразился взор вспоминающего, делает так, что они кажутся как бы одним,

ибо они совершенно подобны. Когда же взор сознающего отвращается от этого и перестает созерцать то, что виделось в памяти, [тогда] в этом взоре не остается никакого образа, который был запечатлен, и он вообразится тем, к чему обратится, для того, чтобы [в нем] возникло сознание чего-то другого. Пребывает же то, что [взор сознающего] оставляет в памяти, и к чему вновь обращается, когда мы это вспоминаем; обратившись же вновь, он воображается, и становится одним с тем, чем воображается.

Глава IV

7. Но если воля, направляющая взор то на одно, то на другое для того, чтобы он был воображен, и соединяющая его [с предметом], когда он воображен, целиком сливается с внутренним представлением и совершенно отвращает взор души от наличия тел, предстоящих ощущениям, и от самих телесных ощущений и полностью обращается к тому образу, который видится внутри, [тогда] возникает такое подобие телесного вида, воображенное из памяти, что даже сам разум не способен различить, видится ли извне само тело или же нечто подобное сознается внутри. Ведь иногда люди, увлеченные или испуганные излишним размышлением о видимых предметах, вдруг издавали даже соответствующего рода звуки, как будто они в действительности пребывали в сердце самих событий или страданий. И я помню, как мне кто-то говорил [о себе], что он обычно видел в представлении женское тело столь четко и доподлинно, что мог ощущать свое совокупление с ним и даже истечение в детородном органе. Такова сила души в своем собственном теле, и такова же ее способность в превращении и изменении качества своего одеяния, каковой наделен человек по отношению к носимой им одежде. К тому же роду переживаний относится и то, когда мы во сне обманываемся образами. Однако существует большое различие в том, являются ли телесные ощущения усыпленными, каковы они у спящих, или же возмущенными в их внутреннем строении, каковы они у беснующихся, или же пребывают они в каком-либо другом необычном состоянии, как у вещунов или пророков. [Соответственно] в силу определенной необходимости внимание души сталкивается с теми образами, которые возникают либо из памяти, либо по причине какой-либо другой сокровенной силы посредством определенных духовных сочетаний подобной духовной сущности, или же, как это иногда случается со здравыми и бодрствующими

[людьми] так, что воля, занятая размышлением, отвращается от ощущений и воображает взор души различными образами ощущаемых предметов так, как если бы ощущались сами ощущаемые [предметы]. Но не только тогда возникают эти впечатления образов, когда воля, желая их, обращена к ним, но также и тогда, когда для того, чтобы уклониться и оградиться от них, душа устремляется к наблюдению за ними, избегая их. Поэтому не только желание, но также и страх подводит ощущение к самим ощущаемым [предметам], а взор души – к образам ощущаемых предметов. Следовательно, чем более неистовым является страх или желание, тем более отчетливее воображается взор ощущающего посредством тела то, что налично, или представляющего посредством телесного образа то, что содержится в памяти. Значит, для телесного ощущения какое-либо наличное тело есть то, что для взора души есть подобие тела в памяти; и видение созерцающего для телесного вида, которым воображается ощущение есть то, что есть видение представляющего для телесного образа, пребывающего в памяти, которым воображается взор души; и то, что есть внимание воли для видимого тела и видение, сочетающееся [с ним] так, чтобы возникло определенное единство трех, хотя их природа различна, есть то же внимание воли для сочетания телесного образа, присущего памяти и видению представляющего, т.е. формы, которую воспринял взор души, обращаясь к памяти, затем, чтобы возникло определенное единство трех, теперь уже не разрозненных различием природы, но имеющих одну и ту же сущность, ибо все это пребывает внутри, и все это есть душа.

Глава V

8. Поскольку же когда форма и вид тела (*forma et species corporis*) исчезают, воля [уже] не может сообразовать с ними ощущение воспринимающего, постольку когда образ, который несет в себе память, стерт забвением, воля не может обратить назад к образу взор души посредством воспоминания для того, чтобы он вообразился. Но так как душа имеет достаточно сил для того, чтобы измышлять (*confingere*) не только забытое, но даже и то, что она [никогда] не ощущала и не переживала, и [для того, чтобы] увеличивать, уменьшать, изменять и составлять по своему усмотрению то, что она не забыла, то часто она воображается тем, что, как ей известно, несть так, как она вообразилась, или тем, по поводу чего она не знает, как оно есть. В таком случае

необходимо остерегаться, чтобы она не измышляла ложным образом так, что вводила бы в заблуждение, или чтобы не мнила так, что заблуждалась бы. Если бы она избежала этих двух зол, то ей бы не помешали воображенные призраки, как не мешает ей то ощущаемое, каковое она испытала и удержала в памяти, при условии, что она не желает их страстно, если они доставляют удовольствие, и при том, что она не избегает их с позором, если они доставляют неудовольствие. Когда же воля, оставив наилучшее, оказывается погрязшей в них, она становится нечистой; и она думает о них пагубным образом, когда они присутствуют, и еще боле пагубным образом она думает о них тогда, когда они отсутствуют. Таким образом, жить в соответствии с троицей внешнего человека грешно и безобразно, потому что эта троица, хотя бы она и воображалась внутри, была порождена с целью жить чувственным и телесным. Ибо никто не может жить этим во благо, если только в памяти не удержаны образы ощущаемых предметов; и если только воля большей своей частью не пребывает в предметах вышних и внутренних; и если только она сама, будучи сообразованной либо с телами вовне, либо с их образами внутри, не обращает все, что бы она ни воспринимала, к лучшей и истиннейшей жизни, и если она не находит себе успокоения в том пределе, созерцая который, она считает необходимым это делать. И что же еще мы делаем, как не то, что запрещает нам делать апостол, говоря: «Не сообразуйтесь с веком сим» (Рим., XII, 2)? Вот почему эта троица не есть образ Божий. Ибо она возникает в самой душе посредством телесного ощущения из низшего, т.е. телесного, творения, по отношению к которому [наша] душа стоит выше. И, однако же, [эта троица] не совсем не подобна. Ибо у чего же в своем роде и мере нет подобия Богу, если Бог создал все весьма благим ни по какой другой причине, как потому, что Он Сам есть высшее благо? Следовательно, поскольку все, что есть, является благим, постольку, разумеется, все так или иначе имеет некоторое подобие высшему благу. хотя ему и далеко до него. Если [это подобие] естественно, то оно, конечно же, правильно и упорядоченно; если же оно порочно, то оно безобразно и превратно. Ведь и души в самих своих грехах, пользуясь своей исполненной гордыней, превратной и, так сказать, рабской свободой, стремятся не к чему иному, как к некоторому подобию Богу. Так и прародители наши не были бы совращены ко греху, если бы им не было сказано: «Вы будете как боги» (Быт., III, 5). Но

также разумеется, что ничего [из того], что в творениях каким-либо образом подобно Богу, нельзя назвать образом Божиим, а только то, выше чего лишь Он один. Ибо только то является соответствующим Ему изображением, между чем и Ним нет никакой опосредствующей [ступени] природы.

9. Итак, форма тела является как бы родительницей того видения, т.е. формы, возникающей в ощущении воспринимающего, из которой оно возникает. Но она не есть его истинная родительница, а оно ее истинное детище, ибо оно рождается не вполне от нее, поскольку к телу, дабы видение вообразилось им, добавляется нечто иное, а именно, ощущение видящего. Вот почему любить – это быть вне себя (*amare alienari est*)[53]. Поэтому воля, которой соединяются оба, т.е. как бы родительница и как бы детище, более духовна, нежели что-либо из них. Ведь воспринимаемое тело и вовсе не является духовным; видение же, возникающее в ощущении, имеет примешанным к нему нечто духовное, ибо оно не может возникнуть без души. Но оно и не вполне духовно, поскольку то, что воображается, есть телесное ощущение. Следовательно, воля, соединяющая обоих, должна быть признана, как я сказал, более духовной, и потому она начинает внушать мысль о личности Духа в Троице. Но это скорее относится к воображенному ощущению, нежели к телу, которым оно воображается. Ибо ощущение и воля одушевленного [существа] принадлежат душе, а не камню или какому-либо иному зримому телу. Значит, она не исходит ни от тела как от родителя, ни от его детища, т.е. видения и формы, каковые суть в ощущении. Ибо воля, направившая ощущение к восприятию тела, дабы оно вообразилось им, была и прежде того, как возникло видение. Но она еще не была удовлетворена [им]. Ибо каким же образом может быть удовлетворительным то, что пока еще не было увидено? Удовлетворение же – это воля в покое. Следовательно, мы не можем назвать волю ни как бы детищем видения, ибо она была и прежде видения, ни как бы родительницей, ибо оно является воображением и изображением не воли, а видимого тела.

Глава VI

10. Возможно, мы правильно называем видение пределом и успокоением воли, по крайней мере, по отношению к этому одному [предмету], ибо из того, что она видит нечто, что она желала видеть, еще не следует, что она не пожелает чего-то иного. Та-

ким образом, это еще не вся воля человека, предел которой есть не что иное, как блаженство, но воля, направленная на один этот предмет, которая имеет пределом своего видения не что иное, как само видение, [вне зависимости от того] относит ли она его к чему-то иному или не относит. Ибо если она не относит видение ни к чему иному, но желает только видеть, то нам не нужно обсуждать, каким образом показать, что предел воли есть видение, ибо это очевидно. Но если она относит его к чему-то иному, то она, конечно же, желает нечто иное. И она уже не будет волей, желающей лишь видеть, или, если [все же] видеть, то не то, что она видит. Подобно тому, как если бы тот, кто желал увидеть рубец для того, чтоб узнать, что была рана; или как если бы тот, кто желал увидеть окно для того, чтобы видеть через окно прохожих. Все эти и иные подобные виды воли имеют свои собственные пределы, которые относятся к пределу той воли, по которой мы желаем жить блаженно и достигнуть той жизни, которая [уже] не относится ни к чему иному, но сама собой довлеет тому, кто ее любит. Итак, воля видеть имеет своим пределом видение, а воля видеть какой-то определенный предмет имеет своим пределом видение какого-то определенного предмета. Следовательно, воля видеть рубец стремится к своему пределу, т.е. к видению рубца, и не преступает его; воля же проверить, была ли рана, есть иная воля, хотя и зависящая от первой, пределом которой также является проверка былого наличия раны. Воля же видеть окно имеет своим пределом видение окна, ибо воля видеть через окно прохожих есть другая воля, связанная с первой; пределом же последней является также видение прохожих. И все эти воли, связанные друг с другом, суть праведные, если блага та, к которой они все относятся, и они неправедны, если неправедна она. И, таким образом, [это] соединение праведных воль есть некоторого рода путь восхождения к блаженству, который проходится определенными шагами. Сплетение же неправедных и извращенных воль есть путы, которыми будет связан тот, кто поступает так, что его бросят во тьму внешнюю (Мф., XXII, 13). Следовательно, блаженны те, что своими поступками и нравами поют песнь восхождения, и горе тем, которые влекут на себя беззаконие словно длинную вервь (Ис., V, 18). Покой же воли, каковой мы называем ее пределом, если она все еще относится к чему-то иному, таков, каковым мы считаем покой ноги при хождении, когда она ставится для того, чтобы дать другой точку опоры, дабы продолжить ход. Если же

что-либо удовлетворяет таким образом, что воля, довольствуясь, покоится в этом, то это все же еще не то, к чему стремятся, ибо и оно относится к чему-то иному; так что оно оценивается не как родной город гражданина, но как место отдохновения или пристанище путника, [свершающего путь домой].

Глава VII

11. Есть, впрочем, и другая троица, более внутренняя, нежели та, что обнаруживается в ощущаемых [предметах] и в ощущениях. Однако и эта троица воспринимается из них, хотя она уже не есть телесное ощущение, воображаемое телом, но взор души, воображаемый памятью, когда в самой памяти [уже] запечатлелся вид тела, который мы ощущали извне; [т.е.] тот наличествующий в памяти вид, который мы называем как бы родителем того, что возникает в представлении сознающего. Ибо он был в памяти и прежде того, как мы его представили, подобно тому, как было наличным тело и прежде того, как мы начали его ощущать так, чтобы возникло видение. Но когда этот вид, который есть как бы детище того, что удерживается в памяти, представляется из того, что удерживается в памяти, он выражается во взоре представляющего и воображается посредством припоминания. Но ни тот не есть истинный родитель, ни этот – истинное детище. Ибо взор души, который воображается из памяти, когда мы сознаем что-либо посредством представления, возникает не из того вида, который мы помним как виденный, поскольку мы ничего не могли бы вспомнить, если бы не видели. [Поэтому] взор души, который воображается воспоминанием, был также и прежде того, как мы видели тело, которое помним. [Значит], мы препоручили его памяти гораздо раньше. Следовательно, хотя образ, возникающий во взоре представляющего, возникает из того, что есть в памяти, все же сам взор существует не из того, но был и прежде того. Отсюда, если один не есть истинный родитель, то другой не есть истинное детище. Но и тот как бы родитель и этот как бы отпрыск внушают мысль о чем-то, в чем с большей очевидностью и определенностью созерцаются более глубокие и истинные предметы.

12. [Сначала] трудно различить, не является ли воля, соединяющая видение с памятью, родительницей или детищем одного из них. Подобие же и равенство одной и той же природы и сущности является причиной этой трудности в различении. Ибо [здесь дело обстоит] не так, как с ощущением, воображаемом из-

вне (каковое легко отличить от ощущаемого тела, а волю – от их обоих), по причине различия природы, ибо она разная у всех трех по отношению друг к другу, о чем мы довольно говорили выше, и что сохраняет значение и здесь. Ибо хотя троица, каковую мы сейчас ищем, привносится в душу извне, она все же осуществляется внутри, и в ней нет ничего, кроме природы самой души. Так, каким же образом возможно показать, что воля не есть ни как бы родительница, ни как бы детище телесного подобия, содержащегося в душе, или того, что его выражает, когда мы представляем, поскольку в сознании она соединяет одно с другим таким образом, что они кажутся исключительно чем-то одним, и так, что их невозможно различить, разве что посредством рассуждения? Во-первых, следует уяснить, что не может быть никакой воли к воспоминанию, если в недрах памяти мы не удерживаем либо весь предмет, либо какую-то часть предмета, каковой мы желаем вспомнить. Ибо не может возникнуть воли к воспоминанию того, что мы забыли совершенно и полностью, поскольку мы уже вспомнили, что то, что мы желаем вспомнить, есть или было в нашей памяти. Например, если я желаю вспомнить, чем я вчера обедал, я или уже вспомнил, что я вчера обедал, или если еще нет, то я [все же] что-то вспомнил касательно самого того времени; и если ничего больше, то, по крайней мере, [я вспомнил] сам вчерашний день и ту его часть, когда обычно обедают и чем обедают. Ведь если бы я ничего такого не вспомнил, я не мог бы желать вспомнить, чем я вчера обедал. Из этого можно понять, что воля к воспоминанию происходит из того, что удерживается в памяти, и вместе с тем из того, что выражается через воспоминание посредством различения, т.е. из соединения чего-то того, что мы вспомнили, и видения, которое возникло во взоре представляющего, когда мы вспомнили. Сама же воля, сочетающая обоих, требует также и чего-то иного, что как бы налично и предстоит представляющему. Следовательно, имеется столько троиц такого рода, сколько воспоминаний, ибо нет ни одного из них, в котором бы не было этих трех, а именно: того, что было сохранено в памяти еще прежде того, как оно было представлено; того, что возникает в представлении, когда оно различается; и, [наконец], воли, соединяющей первые два, и посредством этих двух, а также себя самой как третьей, исполняющей единство. Или же скорей в подобном роде познается какая-то одна троица, но так, что мы вообще называем чем-то одним всякий телесный вид, таящийся в

памяти, и опять-таки [так, что мы называем] чем-то одним общее видение души, вспоминающей и представляющей подобные предметы; и [наконец, так, что] к сочетанию этих двух как третья присовокупляется соединительница-воля (*copulatrix uoluntas*), так что это целое становится чем-то одним, состоящим из трех?

Глава VIII

Поскольку взор души не может узреть одним взглядом сразу все, что удерживает память, постольку троицы представлений чередуются, приходя и уходя, так что троица становится неисчислимой по своему числу, но все же не бесконечной, если не превышается число предметов, заключенных в памяти. Ибо, если даже бы были учтены все ощущения тел через все телесные ощущения, если даже было бы возможным присовокупить к ним те, что были забыты, [все же и тогда] число было бы, конечно же, точным и определенным, хотя и неисчислимым. Ведь мы называем неисчислимым не только бесконечное, но также и то, что конечно, но превосходит способность исчисляющего.

13. Но здесь возможно заметить с несколько большей ясностью, что то, что сохраняется в памяти, есть нечто иное по отношению к тому, что выражается в представлении вспоминающего, хотя когда они сочетаются, они кажутся одним и тем же, так как мы можем вспомнить лишь столько образов тел, сколько ощущали, и лишь столькими и таковыми, сколькими и каковыми ощущали (ибо душа вбирает их в память из телесного ощущения). Однако же видения представляющего, хотя они и опосредуются теми предметами, что содержатся в памяти, все же разнообразны и множественны совершенно бесконечным образом. Ибо я помню, что солнце одно, потому что я видел, что оно одно; но если я пожелаю, я могу представить два или три, или сколько пожелаю, хотя взор представляющего много [солнц] воображается из той же самой памяти, в соответствии с которой я помню только одно солнце. И я помню его стольким, скольким видел. Ибо если я помню его большим или меньшим, нежели я его видел, то я уже не помню то, что я видел, и, значит, я [его] не помню. Но поскольку я помню его, я помню его стольким, скольким я его видел. Большим же или меньшим я представляю его по своей воле. И я помню его так, как видел; представляю же я его по своей воле то свершающим свой ход, то стоящим, [а также] приходящим, откуда я пожелаю, и идущим, куда пожелаю. Я могу представить

его даже квадратным, хотя помню его круглым, и [даже] какого угодно цвета, хотя я никогда не видел зеленого солнца, и потому не помню его таким. И как солнце, так и остальное. Но поскольку эти формы предметов суть телесные и ощущаемые, душа ошибается, считая, что они суть вовне таким образом, каким образом она представляет их внутри, или когда они уже прекратились вовне, но пока еще сохраняются в памяти; или когда даже то, что мы помним, воображается иным образом [уже] не в силу достоверности воспоминания, но по произволу представления.

14. Впрочем, очень часто мы верим рассказывающим нечто правдивое, каковое они воспринимали ощущениями. Но когда мы представляем то, что рассказывается, то, похоже, что, внимая, взор [души] не обращается к памяти для того, чтобы в представлении возникли видения; и наши представления основываются не на наших воспоминаниях, но на рассказе [кого-то] другого. И та троица, что возникает, когда виды, таящиеся в памяти, и видение вспоминающего сочетаются волей как третьей, здесь, похоже, не исполняется. Ибо когда мне что-либо рассказывается, я представляю не то, что таилось в моей памяти, но то, что я слышу. Я не говорю о самих словах рассказывающего, дабы кто не счел, будто я уклонился к той троице, которая осуществляется в ощущаемом и ощущениях; [нет,] я представляю те виды тел, которые словами и звуками обозначает рассказывающий, и каковые я представляю, конечно же, не вспоминая, но слыша. Но если мы рассмотрим [это] более внимательно, то [увидим, что] мера памяти не преступается. Ибо я просто не мог бы понять рассказывающего, если бы я не помнил вообще о тех единичных [предметах], о которых он говорит, хотя бы я и слышал их тогда в первый раз связанных [в один рассказ]. Ибо тот, кто, например, рассказывает мне о горе, очищенной от леса и насажденной оливами, рассказывает тому, кто помнит виды горы, леса и олив. И если бы я забыл их, то я бы совершенно не знал, о чем он говорит, и поэтому не мог бы представить его рассказ. Таким образом, получается, что всякий, кто представляет телесное, воображает ли он сам что-либо или же он слышит, или читает, будь то рассказ о происшедшем или предвозвестие будущего, обращается к своей памяти и там обнаруживает предел и меру всех форм, которые он созерцает, представляя. Ибо никто не может представить цвет и фигуру тела, каковых никогда не видел, или звук, который никогда не слышал, или вкус, который никогда не испытывал, или запах, которого никогда не обо-

нял, или какого-либо телесного прикосновения, которого никогда не ощущал. Но если никто не может представить что-либо телесное, если только не ощущал его (ибо никто не помнит ничего телесного, если только не ощущал его), то в памяти есть мера для представления тел так же, как и для ощущения. Ведь ощущение воспринимает вид от того тела, которое мы ощущаем, а память – от ощущения, взор же представляющего – от памяти.

15. Итак, каким образом воля прилагает ощущение к телу, таким же образом память – к ощущению, а взор представляющего – к памяти. Но то, что сводит их и соединяет, есть то же, что разъединяет и разделяет; и это есть воля. Движением тела она отделяет ощущение тела от [самого] тела, подлежащего ощущению, либо затем, чтобы мы не ощущали, либо затем, чтобы мы перестали ощущать. Так, мы отвращаем глаза от того, что не желаем видеть, или закрываем их; и так же уши – от звуков, а ноздри – от запахов. И так же мы отвращаемся от вкусов, закрывая рот или выплевывая что-либо изо рта. Так же и в осязании мы либо удаляем тело, дабы не осязать то, что не желаем, либо если мы уже осязали, мы отбрасываем или отталкиваем его. Итак, воля действует движением тела затем, чтобы телесное ощущение не сочеталось с телесными предметами. И она действует таким образом, насколько она способна. Ибо когда в этом действии обнаруживается затруднение по причине нашей рабской смертности, то его следствием является мучение, так что для воли не остается ничего, как только терпеть. Но воля отвращает память от ощущения, когда она, обращая внимание на что-то иное, не позволяет наличным [предметам] укореняться в ней. Это легко заметить, когда нам кажется, что мы не слышали того, что нам говорили, поскольку мы думали о чем-то другом. Однако это не верно; ибо мы слышали, но не помним, потому что [хотя] слова [говорящего] и проскользнули через слуховое ощущение, но внимание воли, посредством которого они обычно закрепляются в памяти, было направлено не на них. Поэтому, когда случается нечто подобного рода, более правильным было бы сказать «мы не помним», а не «мы не слышали». Ведь это происходит и при чтении, и со мной очень часто, так что, прочитав страницу [книги] или письмо, я не знаю, что я прочел, и начинаю снова. Ибо память не была приложена к телесному ощущению таким образом, каким само ощущение – к написанному, поскольку внимание воли было направлено на иное. Также и всякий идущий не знает, куда он прошел, если

внимание его воли направлено на нечто иное. Ведь если бы он не видел, он бы не шел или шел бы, нащупывая путь с превеликим вниманием, в особенности если бы он продвигался по незнакомой местности; но поскольку он шел легко, он, конечно же, видел. Но поскольку память не была приложена к самому ощущению таким образом, каким ощущение зрения – к той местности, по которой он шел, он не мог вспомнить даже того, что видел самым последним. Следовательно, желать отвратить взор души от того, что в памяти, означает не что иное, как не думать об этом.

Глава IX

16. Итак, при том порядке, когда мы начинаем с телесного вида и достигаем того вида, который возникает в созерцании представляющего, обнаруживаются четыре вида, как бы порождаемые постепенно, один другим: второй – первым, четвертый – третьим. Ибо от воспринимаемого телесного вида происходит тот, что возникает в ощущении воспринимающего, а от этого тот, что возникает в памяти, а от последнего тот, что возникает во взоре представляющего. Вот почему воля трижды сочетает как бы родителя с как бы детищем: во-первых, телесный вид с тем, который он порождает в телесном ощущении; во-вторых, этот с тем, что возникает из него в памяти; и, в третьих, последний с тем, что рождается от него в представлении созерцающего. Опосредствующее сочетание, которое является вторым, хотя и является более близким первому, все же не столь ему подобно, сколь третьему. Ибо есть два рода видения: одно – ощущающего (*sentientis*), другое – представляющего (*cogitantis*). Но для того, чтобы могло быть видение представляющего, в памяти из видения ощущающего возникает нечто ему подобное, к чему взор души обращается в представлении таким образом, каким обращается взор глаз к телу в ощущении. Поэтому в подобного рода предметах я хотел показать две троицы. Первая – это та, когда видение ощущающего воображается телом. Вторая – это та, когда видение представляющего воображается из памяти. Опосредствующую же я показывать не хотел, поскольку обычно не называется видением то, когда памяти препоручается форма, которая возникает в ощущении воспринимающего. Однако повсюду троица оказывается ни чем иным, как соединительницей (*copulatrix*) как бы родителя и как бы детища. И поэтому, откуда бы она не происходила, она не может быть названа ни родителем, ни детищем.

17. Но если мы не помним ничего, как только то, что мы ощущали, и не представляем ничего, как только то, что мы помним, почему же часто мы представляем ложное, хотя мы, конечно же, не помним ложным образом ничего, если только воля (которую я уже постарался показать, насколько смог, соединительницей и разделительницей – *coniunctricem ac separatricem* – подобного рода предметов) по своему произволу не ведет взор представляющего, которому предстоит вообразиться через сохраненное в памяти; [и если только она] для того, чтобы представить то, что мы не помним, не подталкивает его к [произвольному] восприятию из того, что мы помним, одного здесь, другого там? В результате сведения их в одно видение возникает то, что называется ложным, потому что оно или не существует вовне, [т.е.] в природе телесных предметов, или не оказывается выражением памяти, ибо мы не помним, чтобы [когда-либо] ощущали нечто подобное. Ибо видел ли кто-нибудь когда-нибудь черного лебедя? [Конечно же, нет], и потому никто [этого] и не помнит. Однако кто же не может этого представить? Ибо [в представлении] ту форму, которую мы познали через ощущение зрения, мы можем легко окрасить в черный цвет, ни чуть не хуже виденный нами в других телах; и поскольку мы видели и то, и другое, мы помним и то, и другое. И я не помню четвероногой птицы, ибо не видел таковой, но я легко могу это представить, когда к какому-либо крылатому образу, каковой я видел, я присовокупляю еще две ноги, каковые я также видел[54]. Вот почему когда мы представляем совокупно то, что мы помним ощущаемым раздельно, мы оказываемся представляющими не то, что мы помним, хотя мы делаем это, оставаясь в рамках памяти, из которой мы черпаем все, что слагаем многообразными и различными способами по своему произволу. Ведь без работы памяти мы даже не можем представить и величины тел, которых никогда не видели. Ибо насколько много пространства может охватить наш взор в величине мира, настолько мы можем расширить объем каких бы то ни было тел, когда представляем их наиболее великими. Разум, впрочем, может продолжать и далее, но представление последовать за ним не может, поскольку разум сообщает о бесконечности также и числа, каковую не может воспринять никакое телесное видение. Тот же самый разум научает нас мысли о том, что даже наимельчайшие тельца (*minutissima etiam corpuscula*) делятся до бесконечно-

сти. Однако, когда мы достигли этих тончайших и мельчайших частиц, каких только видели и помним, тогда мы уже не можем представить более мелких образов, хотя разум не перестает продолжать и делить. Итак, мы можем представлять только то телесное, что помним, или только из того, что помним.

Глава XI

18. Но поскольку то, что впечатляет память в единственном числе, может быть умножено в представлении, постольку, по-видимому, определение меры относится к памяти, а определение числа к видению; ведь хотя множественность таких видений неисчислима, все же в памяти есть один единственный установленный предел, за который невозможно выйти. Следовательно, мера – в памяти, а число – в видениях; но в самих видимых телах есть [также] определенная мера, к которой множественным образом приспосабливается ощущение видящего, ибо одним видимым [предметом] может воображаться взор многих людей, так что даже один человек, как правило, видит один предмет удвоенным образом из-за того, что у него два глаза, о чем мы излагали выше. Значит, в тех предметах, что изображаются в видениях, есть некоторая мера, в самих же видениях – число. Воля же, соединяющая и упорядочивающая их, а также сочетающая их в некоторое единство, довольствуясь направлением своего желания ощущать и представлять лишь к тем предметам, которыми воображаются видения, подобна весу. Вот почему [здесь] я бы лишь кратко заметил, что и во всех остальных вещах надлежит обратить внимание на эти три [определения]: меру, число и вес. Итак, я, каким образом смог и кому смог, показал, что воля является соединительницей видимого предмета и видения (т.е. как бы родителя и детища), будь то ощущение или представление; и что ее нельзя называть ни родительницей, ни детищем. Но время увещевает нас искать эту троицу во внутреннем человеке и устремиться внутрь, [прочь] от этого животного и плотского [человека], каковой называется внешним, и о котором я столь долго говорил. И мы надеемся быть способными отыскать [во внутреннем человеке] образ Божий в соответствии с Троицей, если нам посодействует Он Сам, т.е. Тот, Кто, как указывают сами вещи, так и свидетельствует Святое Писание, «все расположил мерою, числом и весом» (Прем., XI, 21).

КНИГА XII

Глава I

1. Теперь давайте посмотрим, где пролегает как бы общая граница между человеком внешним и человеком внутренним. Ибо все, что мы имеем в душе (*in animo*) общего с животными, правильно считается относящимся к внешнему [человеку]. Ведь внешний человек не должен рассматриваться как только тело, ибо к нему присоединяется некоторая жизнь, каковой исполняются телесный организм и все ощущения, которыми он оснащен для восприятия внешнего. Когда образы этих ощущений, укоренившиеся в памяти, посредством вспоминания видятся вновь, то это состояние пока еще характеризует внешнего [человека]. И во всем этом мы ничем не отличаемся от животных за исключением того, что по своей фигуре мы являемся не согбенными, но прямостоящими. И тем, что мы отличаемся от них прямостоящим телом, мы увещеваемся нашим Создателем не походить на животных и своею лучшей частью, т.е. душой. [И наша цель состоит] не в том, чтобы мы ввергали душу в то, что является наиболее возвышенным среди телесного, ибо искать покоя для воли даже в такого рода вещах означает низвергать душу. Но поскольку [наше] тело естественным образом направлено вверх к тому, что является наивысшим среди тел, т.е. к небесному, постольку и душа, которая является духовной сущностью (*substantia spiritualis*), должна направляться вверх к тому, что является наивысшим среди духовного, но посредством не вознесшейся гордыни, а праведного благочестия.

Глава II

2. Итак, животные тоже могут ощущать телесное извне посредством телесного ощущения и, укоренив его в памяти, вспоминать, [а также] искать в нем наиболее полезное и избегать неприятное. Но замечать телесное и удерживать его не только как естественным образом схваченное, но и как намеренным образом препорученное памяти; и воспроизводить вновь с помощью воспоминания и представления то, что сразу же ускользает в забвении, для того, чтобы (каким образом представление воображается тем, что обнаруживается в памяти, так же и само то, что есть в памяти, укрепилось представлением) сложить воображаемые ви-

дения посредством собирания вспомненного то отсюда, то оттуда, и как бы его связывания; разбирать, каким образом в такого рода предметах то, что правдоподобно, отличается от правды, и не в духовном, а в самом телесном; [все] эти [действия], хотя они проводятся и происходят в чувственном и в том, что душа извлекает из него посредством телесного ощущения, не могут, однако, совершаться без участия разума и быть общими у людей с животными. Но судить об этом телесном в соответствии с бестелесными и предвечными основаниями (*rationes*), каковые, если только они не выше человеческого ума (*mentem*), не являются, конечно же, неизменными, есть дело более высокого разума (*rationis*) И мы не можем судить о телесном на своих основаниях, если только они не подчиняются высшим. Судим же мы о телесном на основании (*ex ratione*) размеров и форм, которое ум знает как пребывающее неизменным.

Глава III

3. То же в нас, что в рассмотрении телесного и временного совершается таким образом, что не является общим у нас с животными, есть, несомненно, разумное (*rationale*). Но оно как бы выводится из той разумной сущности нашего ума, посредством которой мы связываемся с умопостигаемой и неизменной истиной, и ему вменяется разбирать и направлять низшие [предметы]. Ибо как среди всех животных не может быть обнаружено помощника человеку, подобного ему, если только он, будучи взят от самого [человека], не образует с ним пары, так и для нашего ума, посредством которого мы сообщаемся с высшей и сокровенной (*internam*) истиной, среди тех частей души, которые являются общими у нас с животными, в отношении телесных предметов нет никакого такого помощника, который бы довлел природе человека. Поэтому некоторая часть разумного в нас, не отделенная так, чтобы нарушить единство, но как бы отвлеченная для того, чтобы быть помощником в общем деле, распределяется для выполнения своей работы. И каким образом двое есть одна плоть, когда мы говорим о муже и жене, таким же образом единой природой ума охватываются наш понимание (*intellectum*) и действие, совет и исполнение, или наш разум и разумное стремление, или какие бы то ни были другие [определения], исполненные бо́льшим значением слова, могущие выразить [сказанное]. Так что каким образом было сказано, что «будут два

одна плоть» (Быт., II, 24), таким же образом можно сказать: «Два в одном уме».

Глава IV

4. Следовательно, когда мы обсуждаем природу человеческого ума, мы обсуждаем только одну единственную проблему, а не одну в упомянутых мною двух, если только мы не удваиваем ее согласно ее распределенности. Таким образом, когда мы ищем в ней троицу, мы ищем ее во всем уме, не отделяя разумное действие во временном от разумного созерцания вечного (*non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum*) затем, чтобы далее искать нечто третье, которым бы исполнилась троица. И эта троица должна с необходимостью быть обнаружена во всей природе ума. Так что даже если бы в ней не хватало действия, [направленного] на временное, для свершения чего требуется помощник, по каковой причине для управления низшими [предметами] отвлекается некоторая часть ума, все же троица могла бы быть обнаружена в едином и никоим образом не разделенном уме. [Так, чтобы], когда подобное распределение уже было совершено, то в том единственном, что относится к созерцанию вечного, [можно было бы обнаружить] не только троицу, но и образ Божий; в том же, что отвлечено в действии, [направленном] на временное, тем не менее, можно было бы [обнаружить] троицу, хотя и не образ Божий.

Глава V

5. Мне не кажется, что можно считать вероятным суждение тех, кто полагает, будто в человеческой природе можно обнаружить троицу образа Божиего в трех лицах, которая исполняется в союзе мужчины, женщины и их дитя. И будто бы сам муж выражает лицо Отца; тот, что исходит от него таким образом, что рождается, – лицо Сына; третьим же лицом, т.е. Духом, они считают жену, которая таким образом изошла от мужа (Быт., II, 22), что она сама не есть сын или дочь, хотя по ее зачатии родилось дитя. Ибо Господь сказал о Святом Духе то, что Он от Отца исходит, и все же не есть Сын (Ин., XV, 26). В этом ошибочном мнении лишь то представляется вероятным, что в рождении созданной женщины согласно достоверности Святого Писания достаточным образом показано: не все то может быть названо сыном, что начинает существовать посредством какого-либо лица,

что создает другое лицо. Так, лицо жены происходит от лица мужа, но однако же она не называется его дочерью. Остальное же в этом [мнении] настолько нелепо, или, точнее, ложно, что в его обличении нет никакого труда. Ибо я не хочу [даже] говорить о том, что Святой Дух является матерью Сына Божиего и супругой Отца, ибо [иначе мне сразу] сказали бы, что подобные представления не являются ошибочными только в том случае, если они относятся к плотским зачатию и рождению тел. Впрочем, те же самые предметы могут представляться непорочнейшим образом теми чистыми, для которых «все чисто; а для осквернённых и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит, I, 15). Ведь даже Христос, рожденный от Девы во плоти, вызывает у иных из них отвращение. Но касательно этих высших духовных [предметов] (в соответствии с подобием каковым создаются рода низшего творения, какими бы удаленными они не были, и как бы они ни назвались), где ничто не может быть ни осквернённым или тленным, ни рожденным во времени, ни образованным от [чего-то] безобр*а*зного, да не побеспокоят [эти нечистые] трезвое благоразумие кого бы то ни было, чтобы во избежание напрасного страха [человек] не совершил губительной ошибки. Пусть он [сначала] приучится обнаруживать следы духовного в телесном так, чтобы когда он, руководствуясь разумом, начнет восходить вверх затем, чтобы достичь самой неизменной истины, посредством каковой все создано, он не привнес бы с собой в это высшее то, что он презирает в низшем. [Так] никто не стал бы краснеть от того, что он выбрал себе в супруги премудрость, [только] потому что слово «супруга» предполагает представление о тленном совокуплении для рождения дитя, или потому что сама премудрость, и вправду, по своему полу есть женщина, ибо и в греческом языке, и в латыни это слово женского рода.

Глава VI

6. Следовательно мы отвергаем то суждение не потому, что мы боимся думать о святой, незыблемой и неизменчивой Любви как о супруге Бога Отца, сущей от Него (но [только] не как о дите [предназначенного] для порождения Слова, через Кого все начало быть), но потому, что Божественное Писание с очевидностью показывает, что оно ложно. Ибо Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему» (Быт., I, 26); а немного после: «И сотворил Бог человека по образу *Божиему*» (Быт., I, 27).

Несомненно, что поскольку слово «Нашему» является множественным числом, постольку оно применялось бы неправильно, если бы человек был сотворен по образу одного Лица, будь то Отец или Сын, или же Святой Дух. Но потому говорится «по образу Нашему», что он был сотворен по образу Троицы. Но опять-таки, дабы мы не сочли, что в Троице нужно полагать трех богов, тогда как Сама Троица есть единый Бог, было сказано, что «сотворил Бог человека по образу *Божиему*», вместо того, чтобы (и как если бы) было сказано «по образу *Своему*»[55].

7. В Святом Писании такие высказывания обычны, но иные, даже если они претендуют на то, чтобы называться кафоликами, не обращают на них должного внимания, так что они полагают, что слова «сотворил Бог человека по образу *Божиему*» означают то же самое, как если бы было сказано: «сотворил Отец по образу Сына». Таким образом они желают заявить, что в Святом Писании Сын также называется Богом, как будто [в Писании] нет других достовернейших и очевиднейших свидетельств, в которых говорится, что Сын есть не только Бог, но что Он – истинный Бог. Ибо когда они стремятся разрешить в этом свидетельстве что-то еще, они так запутываются, что уже не могут выпутаться. Ибо если Отец сотворил [человека] по образу Сына так, что человек не является образом Отца, но Сына, то тогда Сын не подобен Отцу. Но если благочестивая вера наставляет нас (а именно это она и делает) тому, что Сын подобен Отцу по равенству сущности, то тогда то, что сотворено по подобию Сына, с необходимостью является также и тем, что сотворено по подобию Отца. Наконец, если Отец сотворил человека не по Своему образу, а по образу Сына, то почему же [еще] Он не сказал: «Сотворим человека по образу и подобию *Твоему*»; но сказал «по Нашему», как не потому, что в человеке был сотворен образ Троицы так, чтобы тем самым человек был образом единого и истинного Бога, ибо Сама Троица есть единый и истинный Бог? Подобным высказываниям в Писании несть числа, но будет достаточным привести следующие. [Например] в псалмах говорится: «От Господа спасение. Над народом Твоим благословение Твое» (Пс., III, 9) таким образом, как будто говорится кому-то еще, а не Тому, о Ком слова «От Господа спасение». И еще: «*Тобою избавлюсь от искушения, с Богом моим прейду стену*»[56] (Пс., XVII, 30). Эти слова – «*Тобою избавлюсь от искушения*» – сказаны так, как будто они говорятся кому-то еще. И еще: «Народы падут пред Тобою – они

– в сердце врагов Царя» (Пс., XLIV, 6). [Последняя часть говорится таким образом], как если бы было сказано. «в сердце врагов Твоих». Ибо слова «народы падут пред Тобою» были сказаны Царю, т.е. Господу Иисусу Христу, поскольку когда говорятся слова «в сердце врагов Царя», под словом «Царь» понимается именно Он. Подобные высказывания обнаруживаются реже в Новом Завете, но все же апостол так говорит в Послании к Римлянам [о том, что Бог обещал] «о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, чрез воскресение из мертвых *Иисуса Христа Господа нашего*»[57] (Рим., I, 3-4); как будто выше говорилось о ком-то еще. Ибо кто же еще есть Сын Божий, Который открылся чрез воскресение из мертвых Иисуса Христа, как не Тот Самый Иисус Христос, открывшийся Сыном Божиим? Следовательно, каким образом здесь, когда нам говорится: «Сын Божий в силе Иисуса Христа»; или «Сын Божий по духу святыни Иисуса Христа»; или «Сын Божий чрез воскресение из мертвых Иисуса Христа» (тогда как это могло бы быть обычным образом сказано так: «в Его силе»; или «по духу святыни Его»; или «чрез Его воскресение из мертвых, или [чрез воскресение из] мертвых Его») – нам нет необходимости представлять какое-то другое лицо, нежели одно и то же, а именно, [лицо] Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа; таким же образом, когда нам говорится, что «сотворил Бог человека по образу *Божиему*» (хотя, выражаясь обычно, можно было бы сказать «по образу Своему») – нам все так же нет необходимости мыслить какое-то еще лицо в Троице, но только одну и ту же единую Троицу, Которая есть единый Бог, и по образу Кого сотворен человек.

8. Поскольку положение дел таково, постольку если мы станем искать тот самый образ Троицы не в одном человеке, но в трех, [т.е.] отце, матери и сыне, то тогда получится, что человек не был сотворен по образу Божиему прежде, чем для него была создана жена, и прежде, чем они продолжились в сыне, ибо тогда еще не было троицы. Или [быть может] кто-нибудь скажет, что если пока еще и не в собственном виде, то все же посредством своей изначальной природы была уже и жена в боку мужа, и был уже сын в чреслах отца? Но почему же тогда, когда Писание говорит, что «сотворил Бог человека по образу *Божиему*», то далее следует: «сотворил его *как* мужчину и женщину, сотворил их и благословил их» (Быт., I, 27-28)[58]? (Ведь даже если следовало бы

расчленить [эти стихи] таким образом, что к словам «сотворил Бог человека» затем приставлялись бы слова «по образу Божию сотворил его», а третьими бы добавлялись слова «мужчину и женщину сотворил их», ибо иные боялись сказать «сотворил его как мужчину и женщину», дабы не мыслилось что-то чудовищное, каковы [например] суть те, что называются гермафродитами; все же и тогда не было бы ложным мыслить обоих в единственном числе в соответствии с тем, что сказано: «и будут два одна плоть».) Так почему же, как я уже начинал говорить, Писание не упоминает в человеческой природе, сотворенной по образу Божиему, ничего, кроме мужчины и женщины? Может быть, для того, чтобы исполнить образ Троицы, надлежало добавить и сына, хотя и заключенного пока еще в чреслах отца, так как жена была в боку? Или, быть может, и жена была уже сотворена, и Писание [лишь] сжало в кратком выражении, но объяснило бы после более тщательно то, каким образом это было сделано; и, следовательно, сын не мог быть упомянут [только] потому, что пока еще не был рожден? Как будто Святой Дух, намереваясь поведать о рождении сына после в своем месте, не мог охватить в этом кратком изложении так же и это, подобно тому, как Он поведал в дальнейшем в своем месте то, что жена была взята из бока мужа, и, однако же, не забыл назвать ее в том же месте (Быт., II, 22-23)!

Глава VII

9 Следовательно, мы не должны понимать то, что человек был сотворен по образу высшей Троицы, т.е. по образу Божиему, таким образом, чтобы этот самый образ мыслился как три человека; в особенности когда апостол говорит, что муж есть образ Божий и поэтому снимает покров со своей головы, [тогда как] женщину убеждает покрывать голову, говоря: «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа» (I Кор., XI, 7). Что же нам сказать по этому поводу? Если жена по значению своего лица дополняет образ Троицы, почему по ее извлечению из бока мужа, он все еще называется образом? Или если даже одно из трех лиц человека может называться образом Божиим, поскольку в самой высшей Троице каждое [отдельное] Лицо также есть Бог, почему [также] и жена не есть образ Божий? Ведь ей предписывается покрывать голову [именно] по той причине, по каковой мужу запрещается, ибо он – образ Божий.

10. Но следует уяснить то, каким образом слова апостола о том, что не жена, а муж есть образ Божий, не противоречат тому, что написано в книге Бытия: «Сотворил Бог человека по образу *Божиему*, сотворил его *как* мужчину и женщину; сотворил их и благословил их». Ведь [в последнем высказывании] говорится [лишь] о том, что была сотворена сама человеческая природа, которая исполняется [только] обоими полами; и в нем женщина не отделяется от того, чтобы она понималась как образ Божий. Ведь после того, как было сказано, что «сотворил Бог человека», говорится, что Он «сотворил его *как* мужчину и женщину», или же – при другой пунктуации – «мужчину и женщину сотворил их». Так, отчего же мы слышим от апостола, что муж есть образ Божий, и поэтому ему запрещается покрывать голову, а жена нет, и поэтому ей приказывается делать это? Я думаю, только оттого, что, как я уже сказал, когда касался природы человеческого ума, жена вместе со своим мужем есть образ Божий так, что вся эта человеческая природа (*substantia*) в целом есть единый образ Божий; [и оттого, что], когда жена рассматривается как помощник, каковое определение относится лишь к ней одной, она не есть образ Божий, хотя муж, рассматриваемый в том, что относится только к нему, есть образ Божий, столь же полный и цельный, сколь и тогда, когда жена соединяется с ним в одно. Таким же образом мы говорили о природе человеческого ума. Когда ум, взятый в целом, созерцает истину, он есть образ Божий. Когда же от него что-либо отделяется и по какому-то намерению отклоняется ко временному, он, тем не менее, в той части, посредством которой созерцает истину и сообщается с ней, является образом Божиим. Однако же в той части, посредством которой он направлен к низшим [предметам], он не есть образ Божий. И поскольку чем больше он себя распространяет в том, что вечно, тем больше он воображается образом Божиим, и по этой причине не должен себя сдерживать, дабы усмирять себя и удерживать себя от этого, постольку же и муж не должен покрывать своей головы. Но поскольку для того разумного действия, которое совершается в вещах телесных и временных излишнее продвижение в низшее опасно, ему надлежит иметь владыку над своей головой, на что и указывает покров, каковым знаменуется то, что оно должно сдерживаться. Ведь святому и благочестивому знамению признательны святые ангелы. Ибо Бог видит не во времени, и в Его видении и знании не происходит ничего нового, когда что-либо со-

вершается временным и преходящим образом, воздействуя на ощущения, будь то плотские ощущения животных или людей и даже небесные [ощущения] ангелов.

11. Итак, то, что в сказанном явным образом о мужском и женском полах апостол Павел выразил тайну чего-то более сокровенного, может быть понято хотя бы из того, когда он в другом месте называет истинной вдовицей ту, что [хотя] и одинока, [т.е.] без детей или внучат, но, однако же, должна надеяться на Бога и пребывать в молениях и молитвах день и ночь (I Тим., V, 5). Он также говорит, что жена, прельстившись и пав в преступление, спасается чрез чадородие, и добавляет: «Если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (I Тим., II, 15). Как будто благой вдовице могло бы помешать то, что у нее нет детей, или то, что те, кого она имела, не желали пребывать в благих нравах. Но поскольку то, что называется благими делами, есть как бы дети нашей жизни, в соответствии с каковым значением слова «жизнь» спрашивается: «Какой жизни [тот или иной] человек (*cuius uitae sit quisque*)?», т.е. «Каким образом он действует во временном?» (каковое значение жизни у греков выражается не словом *ζωή*, но – *βίος*); и поскольку эти благие дела совершаются, главным образом, милосердием (которое ничем не может помочь ни язычникам, ни иудеям, не верующим во Христа, ни каким-либо еретикам или схизматикам, в каковых не обнаруживается веры, любви и святости с целомудрием); постольку ясно, что имел в виду апостол: он, говоря о том, что жена должна покрывать голову, выражался образно и мистически (*figurate ac mystice*) потому, что если бы его слова не относились к какому-то сокровенному таинству (*ad aliquod secretum sacramenti*), то это были бы лишь пустые слова.

12. Ибо как не только истиннейший разум, но так же и авторитет самого апостола возвещает, что человек был сотворен по образу Божиему не в соответствии с образом тела, но разумного ума (*rationalem mentem*). Так как представление, мнящее Бога очерченным и определенным линиями телесных членов, является дурным и пустым. И далее не тот ли же самый апостол говорит [о необходимости] «обновиться духом ума» «и облечься в нового человека, созданного по Богу» (Еф., IV, 23, 24); и в другом месте он более ясно [говорит об этом, советуя нам не лгать друг другу], «совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его»

(Колос., III, 9-10)? Следовательно, если мы обновляемся духом нашего ума, и тот есть новый человек, который обновляется в познании Бога по образу Создавшего его, то нет никакого сомнения, что человек был сотворен по образу Создавшего его не в соответствии с телом или какой бы то ни было частью души, но в соответствии с разумным умом, в котором [только] и возможно познание Бога. И также в соответствии с этим обновлением посредством крещения во Христе мы соделываемся сынами Божиими; и облекаясь в нового человека, мы через веру, конечно же, облекаемся во Христа. Но кто же тогда тот, кто отчуждает женщин от этого сообщества, тогда как они с нами суть сонаследники благодати; и тот же апостол говорит в другом месте: «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни *грека*[59]; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал., III, 26-28)? Так, неужели правоверные женщины утратили свой телесный пол? [Нет], но они обновились в соответствии с образом Божиим, в котором нет никакого пола, как и человек был сотворен по образу Божиему, в котором нет никакого пола, т.е. в духе своего ума. Так почему же тогда муж не должен покрывать голову потому, что он есть образ и слава Божия, а жена должна потому, что она – слава мужа, как будто жена не обновляется духом своего ума, который обновляется в познании Бога по образу Создавшего его? [Дело в том, что], поскольку она отличается от мужа телесным полом, постольку обрядом являлось возможным выразить в ее вещественном (*corporali*) покрове ту часть разума, которая отвлекается для управления временными [предметами]. Образ же Божий пребывает лишь в той части, посредством каковой в созерцании и сообщении человеческий ум прилепляется к предвечным основаниям и каковой обладают не только мужчины, но, конечно же, и женщины.

Глава VIII

13. Итак, в их умах распознается общая природа, однако в их телах изображается различие [в направлении действий] того самого единого ума. Таким образом, при внутреннем постепенном восхождении по частям души, там, где в созерцании возникает нечто, что уже не есть общее у нас с животными, возникает и разум, отчего уже можно распознать внутреннего человека. И если

этот внутренний человек, посредством того разума, которому вверено управление временными предметами, соскальзывает посредством неумеренного продвижения во внешнее, причем [на это нисхождение] согласна его голова, т.е. как бы мужская часть его, восседающая в дозорной башне совета (*in specula consilii*), которая не сдерживает и не обуздывает его, тогда он ветшает из-за всех врагов своих (Пс., VI, 8), т.е. отличающихся своей завистью демонов во главе с дьяволом, и то видение вечного отвлекается от самой головы, вкушающей вместе со своей супругой запретное, так что свет очей его уже не с ним (Пс., XXXVII, 11). [И тогда] они, будучи оба обнаженными в этом явлении истины (при том, что у них открылись глаза их совести, дабы они узрели то, насколько бесчестными и безобразными они стали, словно листы от сладких плодов, но без самих плодов), ткут благие слова без плода благого дела так, чтобы, живя дурным образом, прикрыть свой позор как бы благими словесами.

Глава IX

14. Ибо душа, любящая свою собственную силу (*potestatem*), соскальзывает от всеобщей целостности к рядовой части (*a communi uniuerso ad priuatam partem*). И эта отступническая гордыня, которая называется «началом греха» (Сир., X, 15) (хотя она, следуя во всецелостности творения Богу Творцу, могла бы совершенным образом управляться Его законами), желая чего-то большего, нежели всецелое, и силясь управлять им по своему собственному закону, понукается к тому, чтобы тщиться о чем-то частном, поскольку нет ничего, что было бы больше всецелостности; и возжелав, таким образом, чего-то большего, становится меньше, отчего жадность и называется «корнем всех зол» (I Тим., VI, 10). И все то, что она делает, когда она тщится действовать из себя самой против законов, которыми управляется все творение, она делает посредством своего тела, которым она обладает [лишь] частично. Предавшись наслаждению телесными формами и движениями (каковых она не имеет их у себя внутри) и будучи охваченной теми их образами, каковые она удержала в памяти, она постыдно пятнается развратом измышлений, направляя все свои действия к тому, чтобы посредством телесного ощущения с тщанием изыскивать телесное и временное. [В итоге] она либо страстно желает из-за своей распухшей надменности превзойти

другие души, пристрастившиеся к телесным ощущениям, либо погружается в полный нечистот водоворот плотской похоти.

Глава X

15. Когда же душа ради себя самой или же ради других внушается благой волей воспринимать внутреннее и высшее [благо], каковым овладевают все любящие подобное [лишь] благочестивым объятием, без какого-либо стеснения или зависти и не частным образом, но общим, но обманывается в чем-либо из-за незнания временного (ведь в этом она действует временным образом) и не знает должной меры ему, то это есть человеческое искушение. И великим делом является прожить жизнь (словно прошествовать по пути домой) таким образом, чтобы нас «постигло искушение не иное, как человеческое» (I Кор., X, 13). Ибо этот грех вне тела, и он не считается развратом, а потому и легко прощается. Но когда душа делает что-либо для достижения того, что ощущается посредством тела, ради того, чтобы испытать это, отличиться и завладеть этим так, что полагает в нем предел своего блага, тогда, что бы она ни делала, она поступает постыдным образом и предается разврату, греша против собственного тела (I Кор., VI, 18)[60]. [Тогда], выхватывая изнутри ложные видения телесных вещей и слагая их в суетном представлении таким образом, что ей уже ничто не кажется божественным, если оно не такого рода, из-за себялюбивой жадности она плодится ошибками, а из-за себялюбивой расточительности она теряет силы. [Нет], она не сразу же ниспадает к этому позорному и жалкому разврату, но, как сказано: «ни во что ставящий малое, мало-помалу придет в упадок» (Сир., XIX, 1).

Глава XI

16. Ибо каким образом змея вползает не прямым движением, но небольшими кольцеобразными движениями, таким же образом и скользящее движение отпадения захватывает беспечных понемногу и, начиная от превратного желания уподобления Богу, достигает уподобления животным. Поэтому-то, обнажившись от своей первой одежды, [наши прародители] погрузились по причине смертности в одежды кожаные (Быт., III, 21). Ибо истинная слава человека – образ и подобие Божие, каковые могут быть сохранены только посредством связи с Тем, Кем они были запечатлены. Следовательно, тем больше [человек] прилепляется к Богу,

чем меньше он любит себя самого. Когда же он поддается страсти испытать свою собственную силу, то он по своему же желанию ниспадает до самого себя, являя собой как бы промежуточную ступень Но когда он хочет быть как Бог, т.е. не быть подчиненным кому-либо, и сбрасывается в качестве наказания с этой своей промежуточной ступени вниз, т.е. к той, которой довольствуются животные, и поскольку его честью является подобие Богу, а бесчестие – подобие животным, то: «человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают» (Пс., XLVIII, 13). Но каким же [иным] образом мог он пройти столь долгий путь, как не чрез промежуточную ступень, олицетворяемую им самим? Ибо когда он пренебрегает любовью к премудрости, всегда пребывающей одним и тем же образом, и вожделеет знания из опыта вещей изменчивых и временных, тогда такое знание лишь надмевает, но не назидает (I Кор., VII, 1). И таким образом отягощенная душа как бы под тяжестью своего веса выталкивается из блаженства и, пребывая в этом своем промежуточном положении, научается чрез свое наказание тому, какая разница между покинутым ею благом и злом, в которое она себя ввергла. И она уже не может вернуться [к блаженству], если только ее Создатель не призовет ее к покаянию и не простит ее прегрешения. Ибо кто же избавит несчастную душу от этого тела смерти, как не благодать Божия через Иисуса Христа Господа нашего (Рим., VII, 24-25)[61]? Об этой благодати мы поговорим в другом месте, насколько нас сподобит Он Сам.

Глава XII

17. Теперь же давайте завершим с Божией помощью предпринятое рассмотрение той части разума, к которой относится знание (*scientia*), т е. познание (*cognitio*) вещей временных и изменчивых, необходимое для того, чтобы свершать действия в этой жизни. Ибо как в том известном случае супружества двух людей, которые были сотворены первыми, змей не вкушал [плода] от запрещенного дерева, но только искушал вкусить; и жена не ела одна, но дала своему мужу, и они ели вместе, хотя она одна говорила со змеем, и она одна была им обольщена (Быт., III, 1-6); так же и в том случае сокровенного и тайного супружества, каковое содержится и распознается в едином человеке; телесное, или, как я бы сказал, чувственное движение души (поскольку оно направлено к телесному ощущению, которое является общим у нас с

животными) отделяется от разума мудрости. Ибо телесное воспринимается телесным ощущением; духовное же, являясь вечным и неизменным, понимается разумом мудрости. Но влечение знания (*scientiae appetitus*) близко разуму (*rationi*), потому что то, что называется знанием (*scientia*) действия, судит (*ratiocinatur*) о телесных вещах, каковые воспринимаются телесным ощущением. Если оно судит благим образом, оно относит это познание (*eam notitiam*) к цели высшего блага; если оно судит дурным образом, оно наслаждается телесным, как таковым благим, в каковом оно успокаивается в ложном блаженстве. Следовательно, когда телесное или животное ощущение вносит в то намерение ума, которое занимается вещами временными и телесными для выполнения действия посредством живости суждения, некоторый соблазн для того, чтобы наслаждаться самим собой, как если бы оно было частным и особенным благом, а не общественным и общим, каково неизменное благо, тогда словно змей разговаривает с женою. Согласиться на этот соблазн означает вкусить от запретного дерева. Но если это согласие удовлетворяется наслаждением одной лишь мыслью, а члены [тела] удерживаются авторитетом высшего совета таким образом, чтоб они не оказались преданными греху в орудия неправды (Рим., VI, 13), то я считаю, что это можно рассматривать, как если бы одна жена съела запретный плод. Но если в согласии использовать дурным образом то, что воспринимается телесным ощущением, какой бы то ни было грех определяется настолько, что если бы было возможным, он был бы осуществлен телом, тогда это следует понимать так, как если бы жена уже дала своему мужу запрещенный плод для того, чтобы они съели его вместе. Ибо и ум не способен определить, чтобы грех не только с наслаждением мыслился, но также и совершался в действительности, если только то устремление ума, в обладании которого высшая власть побуждать или сдерживать [телесные] члены, не уступает и не подчиняется дурному действию.

18. Когда ум лишь в представлении (*sola cogitatione*) забавляется недозволенным, не решаясь их совершить, и, однако же, удерживая и желая то, что должно было быть сразу же отвергнуто, как только оно коснулось души, то, конечно же, нельзя отрицать, что это – грех, но [все же] гораздо меньший, нежели тот, что решился осуществить ум во внешнем действии. Но и для таких представлений следует искать прощения, бить себя в грудь и

говорить: «Прости нам долги наша»; и должно быть сделано то, что следует, и добавлено к молитве: «как и мы прощаем должникам нашим» (Мф., VI, 12). Ибо [здесь дело обстоит] не так, как в случае тех двух первых людей, каждый из которых выражал свое [собственное] лицо; а потому если бы одна жена съела недозволенное, она одна, конечно же, понесла бы наказание. [Так вот] в случае одного человека нельзя сказать так, что если бы только мысль наслаждалась недозволенными удовольствиями, от которых она должна была бы тотчас же отвращаться, хотя бы она и не решалась совершить дурное, а лишь удерживала его с удовольствием в памяти, то [мысль одна понесла бы наказание], как если бы жена могла быть проклята одна без мужа. Да не будем мы так считать. Ибо здесь – одно лицо, один человек, и он весь будет проклят, если только то, что без воли к свершению, но с волей к услаждению души, не воспринимается как грех одной лишь мысли, и не отбрасывается с помощью благодати Посредника.

19. Таким образом, посредством этого рассуждения мы изыскали в уме всякого отдельного человека некоторое разумное супружество созерцания и действия, каждой из сфер которого свойственны свои обязанности, но в которых все же сохраняется единство ума. Так вот это рассуждение, не будучи противоречащим истине той истории о двух первых людях (т.е. о муже и жене, от которых пошел человеческий род), каковую сообщает нам Божественный авторитет, должно быть выслушано только затем, чтобы понять, что апостол, называя образом Божиим только мужа, но не женщину, желал обозначить нечто, что должно искаться, хотя и в различии полов, но все же в одном человеке [взятом отдельно].

Глава XIII

20. Мне известно, что некоторые из тех, кто был прежде нас славным защитником кафолической веры и толкователем Божественных изречений, когда они искали те два [определения] в одном человеке, они рассматривали его цельную душу в качестве благого рая, называя мужа умом, а жену – телесным ощущением. И в соответствии с этим разделением, по которому муж считается умом, а жена – телесным ощущением, все, как кажется, связно сходится, если рассматривается с должным вниманием, за тем лишь исключением, что в Писании говорится о том, что среди всех зверей и птиц человеку не нашлось помощника, подобного

ему, и тогда была создана ему жена из [его] бока (Быт., II, 20-22). Поэтому я не счел [возможным] полагать, что жена обозначает телесное ощущение, которое, как мы видим, является общим у нас со зверьми. Я хотел найти нечто, чего звери не имеют, и потому я скорее представлял телесное ощущение в образе змея, который, как мы читаем, «был хитрее всех зверей полевых» (Быт., III, 1). Ибо в тех естественных благих вещах, которые, как мы видим, общи нам и неразумным живым существам, ощущение превосходно некоторого рода живостью. Не то ощущение, о котором говорится в Послании к Евреям, в котором мы читаем, что твердая пища «свойственна совершенным, у которых *ощущения*[62] навыком приучены к различению добра и зла» (Евр., V, 14) (ибо такие ощущения имеют разумную природу и относятся к пониманию); но то ощущение (которое в теле подразделяется на пять видов), посредством какового ощущаются телесные форма и движение не только нами, но и зверьми.

21. Но будь так или сяк, или каким бы то ни было другим образом восприняты слова апостола о том, что муж есть образ и слава Божия, а жена – образ мужа, ясно, что когда мы живем сообразно Богу, наш ум, стремящийся к Его невидимому, должен воображаться из Его вечности, истины и любви. С другой стороны, часть нашего разумного устремления, т.е. того же самого ума, должна направляться к использованию вещей изменчивых и телесных, без чего не свершается эта жизнь; но не так, чтобы ум сообразовывался с этим веком (Рим., XII, 2), полагая свою цель в такого рода благих предметах и отвращая к ним свое стремление к блаженству, а так, чтобы все, что мы ни делали бы разумным образом, используя временное, мы делали бы с видом на достижение вечного и, пройдя чрез первое, прилеплялись бы к последнему.

Глава XIV

Знание (*scientia*) также имеет свою благую меру, если то, что в нем надмевает или имеет обыкновение надмевать, превосходится любовью к вечному, которая не надмевает, но, как мы знаем, назидает (I Кор., VIII, 1). И без знания, конечно же, не могут быть обретены добродетели, посредством которых праведно живут, и через которых эта жалкая жизнь управляется таким образом, чтобы могла быть достигнута та вечная [жизнь], которая действительно блаженна.

22. Однако действие, посредством которого мы используем благим образом временное, отличается от созерцания вечного; и первое относится к знанию, а второе – к мудрости. Ибо хотя то, что есть мудрость, тоже может быть наречено знанием, что и делает апостол, когда он говорит: «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, как я познан» (I Кор., XIII, 12) (ведь здесь, несомненно, он имел в виду созерцание Бога, которое будет высшей наградой святых). Все же там, где он говорит, что «одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом» (I Кор., XII, 8), он определенно, безо всякого сомнения, различает эти два [определения], хотя он и не объясняет, ни в чем различие, ни как каждый из них может быть распознан. Но, исследовав множество святых текстов, я обнаружил, что в книге Иова святому человеку говорится: «Вот, *благочестие* есть истинная премудрость, и удаление от зла – *знание*»[63] (Иов., XXVIII, 28). В этом различении надлежит понять, что мудрость относится к созерцанию, а действие – к знанию. Ибо под «благочестием» в этом месте имелось в виду «почитание Бога», что по-гречески – θεοσέβεια. Именно это слово и стоит в греческом тексте. Но что же в вечном есть более превосходное, нежели Бог, ведь только Его природа неизменчива? И что же есть почитание Его, как не любовь к Нему, по причине которой мы теперь желаем видеть Его, верим и надеемся, что увидим; и по мере совершенства [уже] «видим как бы *зеркалом, как в загадке*[64]», тогда же со всей явью, что собственно и имеет в виду апостол Павел, говоря «лицом к лицу» (I Кор., XIII, 12). Об этом же говорит Иоанн: «Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (I Ин.,III, 2). Здесь и в подобного рода изречениях, как мне кажется, говорится о мудрости. Но «удаление от зла», которое у Иова называется знанием, несомненно, относится ко временному, поскольку сообразно времени мы пребываем во зле, от которого мы должны удаляться, чтобы достичь того вечного блага. Вот почему все, что бы мы ни совершали с благоразумием, усердием, воздержанием и праведностью, относится к тому знанию или науке (*scientiam siue disciplinam*), с помощью каковой наше действие направляется во избежание зла и желания блага; и [также] все, что бы мы ни собрали в историческом познании (*historica cognitione*) посредством примеров, будь то для неприятия или же

для подражания и посредством необходимых свидетельств, чего бы то ни было, [все это, говорю я] сообразуется с нашей пользой.

23. Итак, я полагаю, что то, о чем мы сейчас говорили, относится ко знанию и должно быть отличено от того, что говорится касательно мудрости, к [области] каковой относится не то, что было, и не то, что будет, но то, что [вечно] есть, т.е. все, что называется бывшим, сущим и будущим, по причине вечности, в каковой оно пребывает вне какого-либо временного изменения. Ибо оно не было таким образом, чтобы перестать быть; и оно не будет таким образом, каким оно не есть сейчас; но оно всегда было и всегда будет тем же самым сущим (*idipsum esse*). И оно пребывает, но не как тела, определенные местом в пространстве; и в своей бестелесной природе оно является столь же умопостигаемым и наличным для взоров ума, сколь видимым или осязаемым в пространстве является для телесных ощущений [само телесное]. Умопостигаемые и бестелесные причины (*rationes*), сущие вне [какого-либо] пространственного места, бывают не только для чувственных предметов, размещенных в пространстве; есть так же умопостигаемые, а не ощущаемые, [причины] сущие вне [какого-либо] временного прехождения, для движений, преходящих во времени. Достичь [этих причин] взором ума – участь немногих. Когда же они достигаются, насколько это возможно, достигший их не пребывает в них, но выталкивается, поскольку взор [его ума] как бы отражается. Так возникает преходящая мысль о непреходящем. Все же эта преходящая мысль посредством тех приемов, которым научена душа, препоручается памяти, чтобы душа могла вернуться туда, откуда ей приходится уйти. Хотя если бы мысль не возвратилась бы к памяти и не обнаружила бы там того, что она ей препоручала, то она [вновь], словно неуч, была бы проведена к тому, к чему ее [уже] приводили, и обнаружила бы то, что уже обнаруживала, т.е. к тому, что есть в бестелесной истине, от чего бы в памяти вновь запечатлелся образ. Ибо не так пребывает бестелесная и неизменчивая причина, например, квадратного тела [в самой себе], как пребывает в ней человеческая мысль, если все же последняя смогла достичь ее без пространственного представления о месте. Или если бы воспринималась ритмичность какого-либо художественного музыкального звука, проходящего временные промежутки, то она могла бы [также] мыслиться пребывающей вне времени в некоторой сокровенной и величественной тишине столь же долго, сколь

долго слышалось бы ее звучание. Все же то, что схватит оттуда взор ума, хотя бы [лишь] пробегая, и, проглотив внутрь, поместит таким образом в память, он сможет, вспомнив, некоторым образом переварить и, усвоив, передать знанию (*disciplinam*). И если [даже] то окажется стертым в совершенном забвении, [все же] под руководством наставления можно вновь достичь того, что было всецело утрачено, и обнаружить его таковым, каковым оно и было.

Глава XV

24. [Исходя] из этого, благородный философ Платон пытался убедить, что души людей существовали и прежде, чем получили тела, и что поэтому то, чему научаются, пожалуй, не познается как новое, но вспоминается как уже познанное. [Так, Платон] сообщает [нам] о мальчике, которому задали (не помню какой) вопрос, связанный с геометрией, и [о том, что этот мальчик] ответил так, будто он был чрезвычайно осведомлен в этой науке[65]. Ибо поскольку вопросы задавались ему постепенно и умело, он увидел то, что надлежало увидеть, и он сказал то, что увидел. Но если бы это было воспоминанием о вещах, прежде известных, то, конечно же, не всякий или далеко не всякий смог бы ответить, будучи вопрошенным таким образом. Ибо не всякий был бы в прошлой жизни геометром, поскольку таковые столь редки в роде человеческом, что с трудом можно обнаружить хотя бы одного. Однако нам скорее надлежит верить тому, что природа понимающего ума (*mentis intellectualis*) создана таким образом, чтобы в соответствии с установлением Создателя он видел то, что подчиняется естественным порядком к умопостигаемым предметам, посредством определенного бестелесного света своего рода (*sui generis*), подобно тому, каким образом плотский глаз видит то, что окружает его в этом телесном свете, к каковому свету он был сотворен восприимчивым и подходящим. [Однако же] и не потому он безо [всякого] наставника может различить белое от черного, что он уже знал эти [цвета] прежде, чем был сотворен во плоти. Но почему же тогда лишь в отношении умопостигаемых предметов может статься так, что всякий, будучи вопрошенным правильным образом, способен ответить на то, что относится к науке, в которой он не сведущ? И почему никто не может этого сделать по отношению к вещам чувственным, за исключением тех, что он видел в своем теле, или тех, каковым он поверил на

основании слов или писаний других, которые знали о них? И не должны мы довольствоваться теми, кто сообщает, что Пифагор Самосский вспоминал нечто подобное из того, что пережил, когда он уже был здесь [якобы] в ином теле (а также другими, рассказывающими об иных, [якобы] переживших нечто такого рода в своих умах). Ибо то – ложные воспоминания, каковые мы обычно переживаем во сне, когда нам кажется, что мы вспоминаем, как будто мы свершали или делали то, что никогда не свершали и не делали. Подобного рода переживания происходят даже в умах бодрствующих, внушаемых злобными и лукавыми духами, которые стремятся обмануть людей, утвердив или посеяв ложное представление о круговороте душ. Из этого можно заключить, что если бы они действительно вспоминали то, что они видели здесь прежде, будучи помещенными в другие тела, то это случалось бы со многими или почти со всеми; ведь они полагают, что каким образом из живых беспрестанно становятся мертвыми, таким же образом из мертвых – живыми, словно из бодрствующих – спящими, а из спящих – бодрствующими.

25. Итак, если правильно наше различение между мудростью и знанием, в соответствии с каковым постигающее познание (*cognitio intellectualis*) вечного относится к премудрости, а разумное познание (*cognitio rationalis*) временного – к знанию, то не будет трудным понять, какое из них ставить выше, а какое – ниже (*praeponendum siue postponendum*). Но если нам надлежит использовать какое-то иное разделение, посредством которого могли бы быть распознаны эти два [определения], о различии каковых, несомненно учит апостол, говоря, что «одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом»; то все же различие между двумя этими определениями совершенно очевидно: одно – постигающее познание вечного, а другое – разумное познание временного; и никто не будет спорить, что первое следует ставить выше второго. Итак, оставляя то, что относится к внешнему человеку, и желая подняться внутри от того, что у нас есть общее с животными ([и] прежде, чем мы пришли бы к познанию умопостигаемого и высшего, каковое предвечно), мы занимаемся разумным познанием временного. Так, давайте, если сможем, и в нем обнаружим, определенную троицу, как мы [прежде] находили [ее] в ощущениях тела и в том, что их посредством в виде образов проникало в нашу душу или дух, так чтобы вместо телесного, которого, как сущего вне нас, мы касаемся телесным ощуще-

нием, мы имели внутри подобия тел, запечатленные в памяти, которыми воображалось бы представление (*cogitatio*), тогда как воля, будучи третьей, объединяла бы их. Таким же образом воображался извне взор глаз, который воля прилагала к видимой вещи затем, чтобы возникло видение, и сочетала их обоих, присоединяясь к ним в качестве третьей. Однако не следует стеснять этот вопрос рамками данной книги, дабы в следующей, если поможет Бог, он мог быть подобающим образом исследован, а то, что будет найдено, – изложено.

КНИГА XIII

Глава I

1. В предыдущей, т.е. двенадцатой, книге этого труда мы довольно постарались, чтобы отличить задачу разумного ума во временном, которая состоит не только в познании, но также и в действии, от более высокой задачи того же самого ума, заключающейся в созерцании вечного и ограничивающейся одним познанием. Но я полагаю, что [здесь] было бы более уместным, если бы я сослался на какое-либо изречение из Святого Писания, посредством которого можно было бы различить их с большей легкостью.

2. Евангелист Иоанн так начал свое благовествование: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его. Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о свете. Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел ко своим , и свои Его не приняли. А тем, которые приняли его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились. И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу его, славу, как Единородного от Отца» (Ин., I, 1-14). Все то, что я вставил [здесь] из Евангелия, имеет своей первой частью то, что неизменно и предвечно, созерцание чего делает нас блаженными; в последующей же [части] вечное упоминается в соединении со временным. И потому там некоторое относится к знанию (*ad scientiam*), а некоторое – к мудрости (*ad sapientiam*) (каковое различение и было проведено в предшествующей двенадцатой книге). Ибо слова «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» требуют созерцательной жиз-

ни и должны постигаться понимающм умом (*intellectuali mente*). И чем больше кто-нибудь в этом продвинулся, тем более мудрым он, несомненно, стал. Что же касается [апостольских] слов «свет во тьме светит, и тьма не объяла его», то здесь необходима вера, посредством которой можно было бы верить в то, что невозможно увидеть. Ведь под тьмою он, конечно же, имел ввиду сердце смертного [человека], отвращенное от такого рода света и неспособное созерцать его. По этой причине он, добавляя, говорит: «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, дабы все уверовали чрез него». Но это уже было совершено во времени, и относится к знанию, которое состоит в познании историческом (*cognitione historica*). Ведь мы воображаем Иоанна как человека, в соответствии с представлением о человеческой природе, имеющимся в нашей памяти. И вне зависимости от того, верят в это люди или нет, они представляют это тем же самым образом. Ибо им известно, что такое человек, с внешней частью какового, т.е. телом, они познакомились посредством глаз; а о внутренней, т.е. о душе, они прознали из самих себя, ибо они суть люди, а также из человеческого общения; так что они могут представить, когда говорится: «Был человек, имя ему Иоанн», ибо из речевого общения им известны имена. Что же касается слов «посланный от Бога», то приемлющие их приемлют верой, а те, что не приемлют их верой, либо, колеблясь, сомневаются, либо насмехаются в своем неверии. Однако же и те, и другие (если [только] они не из числа тех безумцев, что говорят в сердце своем «несть Бог» (Пс., XIII, 1)), слыша эти слова, способны представить и первое, и второе, т.е. что есть Бог, и что значит быть посланным от Бога; и если [даже] они не делают этого так, как это есть, то они это делают так, как могут.

3. Затем, иным путем мы также знаем и о самой вере, каковую видит всякий в своем сердце: как присутствующую, если он верит, и как отсутствующую, если он не верит. Но [мы видим ее] не так, как тела, которые мы видим телесными глазами и которые, даже если они не наличны, представляем посредством самих образов, удерживаемых в памяти. [И мы видим ее] не так, как то, что мы не видели, но что мы кое-как воображаем в представлении [исходя] из того, что мы видели; и что мы препоручаем памяти, куда бы мы, когда пожелаем, могли вернуться для того, чтобы подобным же образом распознать это посредством воспоминания

или, точнее, распознать какой бы то ни было образ того, что мы закрепили в памяти. И [опять-таки мы видим ее] не так, как живого человека, о чьей душе, хотя и не видимой нами, мы догадываемся [исходя] из своей, и которого мы можем мысленно воображать в его телодвижениях таким же образом, каким мы его узнали, созерцая чувственно. [Нет,] вера в сердце, в котором она пребывает, не таким образом видится тем, кто ее имеет. Ибо ее удерживает вернейшее знание (*scientia*) и провозглашает сознание (*conscientia*). Таким образом, хотя нам предписывается верить потому, что мы не можем видеть то, во что нам предписывается верить, мы все же видим саму веру в нас самих, когда она в нас; ибо присутствует вера и в то, что отсутствует, и вера в то, что вне нас, внутри нас, и вера в то, что невидимо, сама видима. И все же она возникает в сердцах человеческих во времени, а [потому], если верующие становятся неверующими, она преходит (*perit*). Иногда же вера прилагается к ложному. Ведь мы и выражаемся так, что говорим: «Я имел веру в него, а он обманул». И такого рода вера, если все же и ее следует называть верой, преходит из сердец, когда найдена истина, которая изгоняет ее. Однако желательно, чтобы вера в истинное преходила в само истинное. Ибо нам не следует говорить «преходит», если то, во что верили, [теперь уже] видится. Ведь неужели ее все еще следует называть верой, тогда как по определению, данному [апостолом] в Послании к Евреям, вера – это «*вещей обличение невидимых*[66]» (Евр., XI, 1)?

4. Следующие слова «Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, дабы все уверовали чрез него» говорят нам о действии, которое, как мы сказали, имеет временной характер. Ибо свидетельствовать даже о вечном, каковым является умопостигаемый свет, есть то, что свершается [все же] во времени. А ведь именно во свидетельство этого пришел Иоанн, который «не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о свете». Ибо евангелист добавляет: «Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел ко своим , и свои его не приняли». Тот, кто *умеет читать*[67], понимает все эти слова [исходя] из того, что знает. Из чего одно нам стало известно посредством телесного ощущения, например, [такой предмет, как] человек, или сам мир, величие которого для нас столь очевидно, или звуки этих слов, ведь и слух является телес-

ным ощущением. Другое же [нам стало известным] посредством разума души (*animi rationem*), как то, что было сказано: «и свои Его не приняли», ибо это означает, что «они в Него не поверили»; что же такое последнее, [т.е. вера], познается не каким-либо телесным ощущением, но разумом души. Но даже значения, а не звуки, самих этих слов мы познали частично посредством телесного ощущения, частично посредством разума души. И мы слышали эти слова не в первый раз сейчас, и это слова, которые мы слышали прежде. И не только сами слова, но также и то, что они обозначают, мы удерживали в памяти, и сейчас распознали. Ибо когда произносится односложное слово «мир», то, поскольку оно есть звук, посредством тела, т.е. посредством слухового ощущения, нам стало известным нечто, конечно же, телесное. Но то, что оно обозначает, нам также стало известным посредством тела, т.е. посредством глаз плоти. Ибо насколько мир известен, он известен посредством зрения. То же четырехсложное слово, каковым является слово «поверили», проникает [в нас] своим звучанием через плотское ухо, поскольку оно [само] есть тело. Однако то, что оно обозначает, познается не каким-либо телесным ощущением, а [только] разумом души. Ибо если бы мы в душе не знали, что такое «поверили», мы бы не поняли, что не сделали те, о ком было сказано: «и свои Его не приняли». Следовательно, звук слова входит в уши извне и достигает ощущения, которое называется слухом. Также и вид человека известен нам как из нас самих, так и извне, будучи наличным в других для [наших] телесных ощущений, будь то для глаз, когда он видится; или для ушей, когда он слышится; или для осязания, когда он держится и осязается. Он также имеет в нашей памяти свой образ, бестелесный, конечно же, но подобный телу. Наконец, удивительная красота мира налична извне как нашему взору, так и тому ощущению, которое называется осязанием, если мы соприкасаемся с ним. И он также имеет внутри, [т.е.] в нашей памяти, свой образ, к которому мы обращаемся, когда мы, будучи ограниченными стенами или [находясь] во мраке, представляем (*cogitamus*) его. Но мы уже достаточно сказали в одиннадцатой книге об этих образах телесного, хотя и бестелесных, но все же имеющих подобие тел, и относящихся к жизни внешнего человека. Но теперь мы заняты человеком внутренним и тем его знанием, которое является знанием временного и изменчивого. Даже если в его внимание включается нечто из того, что относится к человеку внешнему,

оно должно включаться таким образом, чтобы [из этого можно было извлечь] нечто для наставления, которое поспособствовало бы разумному знанию (*rationalem scientiam*). А поэтому разумное использование того, что является у нас общим с неразумными животными, принадлежит человеку внутреннему, отчего будет неправильным говорить, что оно является у нас общим с неразумными животными.

Глава II

5. Но хотя вера, которую мы вынуждены обсуждать в этой книге несколько дольше в силу определенного установления нашего разума (и владеющие которой суть верующие, а не владеющие – неверующие, каковы, [например], те, кто не принял Сына Божия, пришедшего ко своим), и возникает у нас посредством слуха, она не относится к тому ощущению, которое называется слухом, поскольку она не есть звук; и не [относится она] к плотскому зрению, поскольку не есть она ни цвет, ни телесная форма, ни к тому, что называется осязанием, поскольку она не имеет чего-либо от телесности, ни к какому-либо телесному ощущению вообще, поскольку она – предмет сердца, а не тела. И она не вне нас, но внутри; и ни один не видит ее в другом, но каждый – в себе самом; наконец, она может притворно воображаться и мыслиться сущей там, где ее нет. Итак, всякий, кто видит свою веру, видит ее в самом себе; и не видит, но верит, что она есть в другом; и верит тем более утвердительно, чем больше ему известны плоды ее, каковые она обычно приносит, действуя любовью (Гал., V, 6). Вот почему она обща всем тем, по поводу кого добавляет и говорит евангелист: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились». [Однако она является общей] не так, как обща какая-либо форма тела глазам всех видящих, для кого она налична (ибо взор всех воспринимающих [ее] некоторым образом воображается ею одной); но так, как можно сказать о том, что человеческая внешность является общей всем людям. Ведь это, [впрочем], говорится так, что все же каждый имеет свою собственную [внешность]. [Ибо] мы говорим совершенно верно, что вера запечатлевается из одного учения в каждом отдельном сердце верующих, которые верят в одно и то же. Однако одно есть то, во что верят, и другое – вера, которой верят. Ведь одно – это то, что в вещах, о

которых говорится как о сущих, бывших или будущих, а другое – это то, что в душе верующего, и что может быть видимым лишь для того, чье оно, хотя оно может быть и в других, но не само, а как подобие. Ибо вера одна не по числу, но по роду (*non numero sed genere*). Все же по причине подобия и отсутствия какого-либо различия мы скорее называем ее одной, нежели многой. Ведь так же, когда мы видим двух чрезвычайно похожих людей, мы удивляемся и говорим, что у них одна внешность. Поэтому легче сказать, что было много душ (т.е. что у каждого отдельного человека есть, разумеется, отдельная душа) там, где в «Деяниях апостолов» говорится об одной душе (Ден., IV, 32), нежели там, где апостол сказал «одна вера» (Еф., IV, 5), сказать, что вер столько, сколько верующих. И все же Тот, Кто говорит: «О, женщина! Велика вера твоя (Мф., XV, 28), и другому: «Маловерный! Зачем ты усомнился?» (Мф., XIV, 31), дает нам знак того, что у каждого своя вера. Но вера тех, кто верит в то же самое, называется одной точно так же, как называется одной воля тех, кто желает то же самое. Ибо как и у тех, кто желает то же самое, воля каждого видима лишь для него самого, а воля другого сокрыта, хотя он желает то же самое; и если [даже] воля проявляет себя в каком-либо знаке, то в нее скорее верят, а не видят. Но всякий сознающий свою душу, конечно же, не верит, но явственно видит, что это и есть его воля.

Глава III

6. Воистину, в природе живущей и наделенной разумом есть такое единодушие (*conspiratio*), что, хотя для одного остается сокрытым то, что желает другой, все же есть и некоторая [общая] воля, известная каждому отдельному [человеку]. И несмотря на то, что ни один отдельный человек не знает того, что желает другой отдельный человек, в отношении некоторых предметов можно знать, что желают все. По этому поводу можно упомянуть забавнейшую шутку одного мима, который пообещал, что в следующем представлении в театре скажет то, что у каждого на уме, и то, чего желают все. Когда же в назначенный день собралась большая толпа, пребывающая от нестерпимого ожидания в напряжении и тишине, то, как утверждают, он сказал: «Вы желаете дешево купить и дорого продать». В сказанном этим кривлякой все обнаружили то, что сознавал каждый, и зааплодировали ему с удивительной благосклонностью потому, что он высказал перед

глазами всех нечто само собой разумеющееся и, однако же, неожиданное. Так почему же от его обещания сказать, какова воля всех, возникло столь великое ожидание, как не потому, что от каждого человека скрыта воля другого человека? Но неужели она была скрыта и от мима? Но неужели она от кого-то скрыта? Почему, как не потому, что есть такие [общие всем воления], о [наличии] которых у других всякий может догадаться, [исходя] из их наличия у себя по причине нашего единодушия в грехе или добродетели? Однако одно дело – видеть свою волю, и другое – строить догадки о том, какова чужая, хотя бы эти догадки и были точными. Ибо в области человеческого я столь же уверен в том, что был построен Рим, сколь и в том, что был построен Константинополь, хотя Рим я видел своими собственными глазами, а о втором я сам не знаю ничего, за исключением того, во что я поверил, полагаясь на свидетельства других. И, конечно же, тот мим поверил, что желание покупать дешево и продавать дорого является общим, на основании наблюдения за самим собой или опыта других. Но поскольку в действительности такое желание является превратным, постольку всякий может оказаться правым в таком роде, или впасть в какую-нибудь другую, противоположную этому, ошибку, посредством которой можно было бы противодействовать и преодолевать первой. [Так, например], я сам знаю человека, которому предложили купить книгу и который понял, что продавец не догадывался о ее стоимости, поскольку он запрашивал ничтожную малость. Однако тот человек заплатил ему по справедливой цене, которая на удивление продавца оказалась гораздо большей. А ведь может быть и такой человек, которым овладела столькая расточительность, что он распродает дешево то, что ему досталось от родителей, и покупает задорого то, что необходимо для удовлетворения своей похоти. Как мне кажется, подобное мотовство не так уж невероятно. И если поискать, то можно найти подобных [людей]. Но даже не ища, можно встретить тех, кто, чтобы поглумиться над театральным представлением или декламацией, превосходит расточительство любителей театра и задорого покупает бесчестье, продавая дешево поместье. Я также знаю людей, которые в целях благотворительности покупали хлеб за более дорогую цену, а продавали за более дешевую своим согражданам. А вот также и то, что говорил древний поэт Энний[68]: «Все смертные желают, чтобы их хвалили». Он заключил об этом в отношении других, разумеется, [ис-

ходя] из себя самого и из тех, с кем он был знаком, и провозгласил это как то, что, по-видимому, является волей всех. Ибо, наконец, если бы тот мим сказал: «Вы желаете, чтобы вас хвалили, и никто не желает, чтобы его порицали», то он бы, как кажется, подобным же образом высказал то, что является волей всех. Однако же есть и те, кто ненавидит свои пороки, и не желают, чтобы их хвалили другие за то, чем они не удовлетворены в себе. Они [даже] благодарны благосклонности ругающих их, если их порицают затем, чтобы они исправились. Но если бы он сказал: «Вы все желаете блаженства и не желаете несчастья»; то он сказал бы то, чего ни один человек не смог бы не признать в своей воле. Ибо какой бы ни была сокровенная воля кого бы то ни было, никто не отступится от этого желания, каковое хорошо известно всем и каковое есть во всех.

Глава IV

7. Желание достигнуть блаженства и удержать его является одним для всех, поэтому удивительно, отчего столь разнятся и различаются воли по отношению к самому блаженству. [Дело не в том], что кто-то не желает его, но в том, что не все знают, что оно. Ибо если бы все знали, то не считали бы одни, что оно заключается в добродетели души, другие – в наслаждении тела, третьи – и в том, и в другом; четвертые – в чем-то ином и т.д. Ибо то, что доставило им наибольшее наслаждение, они и представляют как блаженную жизнь. Но как же тогда все пылко любят то, что не все знают? Кто же может любить то, чего он не знает? (Об этом мы уже говорили в предыдущих книгах.) Так почему же блаженство любят все, но не все знают, что это? Или, быть может, все знают, что это, но не все знают, где оно, из-за чего и ведется спор, как будто разговор идет о каком-то месте в этом мире, где всякий, кто желает жить блаженно, должен желать жить, и как будто вопрос о том, где блаженство, не есть вопрос о том, что оно? Ибо, конечно же, если блаженство – в наслаждении тела, то блажен тот, кто испытывает наслаждение тела; если оно – в добродетели души, то блажен тот, кто добродетелен; если же и первое, и второе, то блажен тот, кто обладает и тем, и другим. Таким образом, если один говорит, что блаженно жить – это испытывать наслаждение тела, а другой говорит, что блаженно жить – это быть добродетельным душой, то не значит ли это, что или они оба не знают, что такое блаженная жизнь, или знают не оба? Но

как же тогда они оба любят ее, если никто не может любить то, чего не знает? Или, быть может, ложно то, что мы полагали как истиннейшее и вернейшее, а именно то, что все люди желают жить блаженно? Ведь если жить блаженно означает, например, жить в соответствии с добродетелью души, каким же образом желает блаженно жить тот, кто не желает того? И не вернее ли сказать, что такой-то человек не желает жить блаженно, потому что он не желает жить в соответствии с добродетелью, что только и есть жить блаженно? Следовательно, если жить блаженно есть не что иное, как жить в соответствии с добродетелью души, то тогда не все люди желают жить блаженно, и даже более того, лишь немногие желают этого. И не будет ли тогда ложным то, в чем не сомневался сам академик[69] Цицерон (хотя академики сомневаются во всем), который, желая начать свое рассуждение в диалоге «Гортензий» с чего-то определенного, в чем никто бы не сомневался, сказал: «Мы, конечно же, все желаем быть блаженными»? Да не будет того, чтобы я назвал это ложным! Но как же тогда? Неужели нам следует сказать, что, хотя жить блаженно означает не что иное, как жить в соответствии с добродетелью души, все же и тот, кто не желает последнего, желает жить блаженно? Однако это было бы слишком нелепым, ибо таково, как если бы мы сказали: «И тот, кто не желает жить блаженно, желает жить блаженно». Кто стал бы слушать, кто стерпел бы такое противоречие? И все же именно к этому подталкивает нас необходимость, если истинно то, что все желают жить блаженно, но не все желают жить таким образом, каким только и возможно жить блаженно.

Глава V

8. Или, быть может, разрешение нашей проблемы заключается в том, что поскольку мы сказали, что всякий представляет как блаженную жизнь то, что доставило ему наибольшее наслаждение (как [телесное] удовольствие Эпикуру, а добродетель Зенону, а что-то еще кому-то иному), мы будем считать, что жить блаженно означает не что иное, как жить в соответствии с собственным наслаждением, и поэтому [уже] не будет ложным то, что все желают жить блаженно, потому что все желают жить так, как наслаждаются? Ведь если бы и это было сообщено людям в театре, то все бы обнаружили это в своей воле. Но когда Цицерон также предложил его себе в качестве противного [положения], он от-

верг его так, чтобы покраснели те, кто так считает. Ибо он сказал: «Но, вот, те, которые хотя и не являются философами, но быстры в рассуждении, говорят, что блаженны все, кто живет так, как желает». (Это то, что мы имели в виду, говоря, «как наслаждаются».) Но немного спустя он добавляет: «Но это, конечно же, ложно. Ибо желать того, что не приличествует, есть нечто крайне жалкое; и не достигать того, чего желаешь, является не столь жалким, сколь желать достигнуть того, чего не следует». Сказано яснейшим и достовернейшим образом. Ибо кто же столь слеп умом, чужд всякому свету пристойности и укутан во мрак непристойности, чтобы оттого, что человек живет так, как желает, называть его блаженным, т.е. того, кто живет беспутно и постыдно; того, кого никто не сдерживает, никто не наказывает и даже никто не осмеливается порицать; того, кого, даже наоборот, большинство хвалит, поскольку, как говорит Божественное Писание, «нечестивый хвалится похотью души своей, а *творящий неправду благословляется*[70]» (Пс., IX, 24), того, кто исполняет свои порочнейшие и постыднейшие желания; тогда как, конечно же, [и при осуществлении своих желаний] он был бы жалок, хотя он был бы менее жалок, если бы он не мог иметь ничего из того, что неправедно желал? Ибо и одной злой волей всякий делается жалким, но он делается еще более жалким при возможности, посредством которой исполняется желание злой воли. Вот почему, поскольку истинно то, что все люди желают быть блаженными, и то, что они стремятся к одному с пылкою любовью, и лишь по причине этого стремятся к чему бы то ни было остальному; постольку никто не может любить то, чего он не знает совсем, т.е. что это или какого рода; и не возможно не знать, что есть то, что известно как предмет желания. Следовательно, всем должна быть известна блаженная жизнь. И все блаженные имеют то, что желают, хотя не все имеющие то, что желают, суть поэтому блаженные. Те же, кто или не имеет того, что желает, или имеет то, чего желать неправедно, суть жалкие. Следовательно, блаженным является лишь тот, кто имеет все, что желает, но [при этом] не желает ничего дурного.

Глава VI

9. Итак, блаженная жизнь имеет в себе эти два [условия], и она всеми любима. Но что же тогда мы считаем причиной того, почему, когда люди не могут выполнить оба условия, [из этих

двух] они скорее предпочитают иметь все, что они желают, нежели желать только благое, хотя и не иметь? Не есть ли это превратность рода человеческого, состоящая в том, что, хотя от людей не сокрыто то, что блаженным не является ни тот, кто не имеет того, чего желает, ни тот, кто имеет то, чего желает дурным образом, но только тот, кто имеет все благое, какое только ни пожелает, и не желает ничего дурного, все же при невозможности осуществить оба условия, которыми исполняется блаженная жизнь, люди выбирают то одно, при наличии какового они больше отступают от блаженной жизни (ибо тот, кто достигает страстно желаемого дурным образом, отстоит от нее далее нежели тот, кто не достигает желаемого таким образом), тогда как следует выбирать и предпочитать благую волю, даже если она не достигает того, к чему стремится? Ибо приближается к блаженному тот, кто желает благим образом все, чего он желает, и по достижению чего он будет блаженным. Ведь, конечно же, не дурное, но благое делает людей блаженными. И из этого он уже имеет кое-что, и это не должно быть недооценено, ибо это – сама благая воля, которая стремится наслаждаться тем благим, которое способна охватить человеческая природа, а не чем-либо дурным, которое могло бы быть совершено или достигнуто. [Так, вот такой человек] неотступно преследует и, насколько ему дается, настигает посредством благоразумного, умеренного, целенаправленного и праведного ума то благое, каковое возможно и в этой жалкой жизни, затем, чтобы, даже находясь во зле, быть благим, и затем, чтобы когда придет конец всему дурному, и осуществится все благое, стать блаженным.

Глава VII

10. Поэтому вера в Бога является в особенности необходимой в этой смертной жизни, столь преисполненной ошибками и бедствиями. И нет ничего благого, тем более такого, посредством которого всякий становится благим, и такого, посредством которого всякий станет блаженным, что могло бы войти в человека и присоединится к нему, за исключением того, что от Бога. Но когда тот, кто верен и благ в своих страданиях, перейдет от этой жизни к блаженной, тогда действительно будет то, что сейчас никак не возможно, а именно: человек будет жить так, как желает. Ибо в том благоденствии он не пожелает жить дурным образом, и не пожелает того, чего будет не доставать, и не будет недостатка

в чем-либо, что бы он мог пожелать. Что бы он ни полюбил, будет наличным, и он не пожелает ничего, что не было бы наличным. Все, что там будет, будет благим, и вышний Бог будет высшим благом, и Он будет наличен для наслаждения любящих Его; и все будут уверены, что все, что ни есть наиблаженнейшего, пребудет таковым всегда. Но ныне философы, каждый по своему усмотрению, сами себе придумали образы блаженной жизни так, чтобы они могли как бы своими собственными силами [сделать] то, что они не могли при общем положении смертных, а именно: жить так, как желают. Ибо они осознавали, что никто не может быть блаженным, если не имеет того, чего желает, и страдает от того, чего не желает. Да и кто же не желал бы того, чтобы жизнь, какой бы она ни была и каковой наслаждаются, отчего она зовется блаженной, находилась в его власти так, чтоб он имел ее непрерывно? Однако для кого же это возможно? Но кто же желает страдать от тягот, которые он мог бы стерпеть со стойкостью и которые бы он желал и мог стерпеть, если бы страдал? Кто же пожелал бы жить в мучениях, хотя бы он и мог жить похвальным образом, держась праведности в испытании ими? Те, кто их перенес, будь то постыдно или похвально, из желания ли иметь или же из страха потерять то, что любили, считали эти бедствия преходящими. Ибо многие со стойкостью выдержали [такое] преходящее зло для [достижения] пребывающего блага. И они, разумеется, блаженны в своей надежде даже тогда, когда они находятся в преходящем зле, пройдя каковое они достигают непреходящего блага. Но тот, кто блажен в своей надежде, [все же] пока еще не блажен. Ибо он уповает достичь через страдание блаженство, какового еще не достиг. Тот же, кто страдает без какой-либо такой надежды, без какого-либо упования на вознаграждение, пусть прилагает сколь угодно терпения, ибо он не блажен истинным образом, но [лишь] мужественно жалок. Ибо оттого он не перестает быть жалким; хотя он был бы более жалким, если бы сносил свои мучения без терпения. К тому же, даже если он не страдает от того, от чего бы он не желал страдать в своем теле, и тогда его не следует считать блаженным, поскольку он не живет так, как желает. Ибо, не говоря уже о том неисчислимом зле, которое повреждает не тело, а душу, и которое мы желали бы избегать в нашей жизни, он, конечно же, желал бы, если бы мог таким образом сохранять свое тело здравым и невредимым и таким образом не испытывать из-за него страданий, чтобы удерживать его

во [всей его] мощи или, [точнее], в нетленности, [каковая возможна для тела]. Но поскольку он этого не достигает и пребывает в неопределенности [в отношении этого], он, разумеется, не живет так, как желает. Ибо хотя он, быть может, и готов со стойкостью встретить и с невозмутимостью вынести всякое бедствие, могущее с ним приключиться, однако же, он предпочел бы, чтобы этого с ним не произошло, и делает для этого все, что может. И он готов к обоим видам зла таким образом, что насколько оно в нем есть, он желает один вид, а другой избегает; и если с ним приключается то, чего он избегает, то он выносит его благожелательно (*uolens ferat*), раз то, чего он желал, не смогло произойти. Следовательно, он выдерживает его, чтобы не быть раздавленным, но он не желал бы, чтоб на него давили. Но как же тогда [можно сказать, что] он живет, как желает? Не так ли это потому, что он стоек в своем желании перенести то, чего бы он желал не переносить? Значит, он желает только то, что может, поскольку он не может того, что желает. Вот это и есть все блаженство (уж не знаю, плакать или смеяться) смертных гордецов, кичащихся тем, что они живут, как желают, ибо они с желанием и терпением сносят то, чего они не желают, чтоб с ними произошло. Ибо это – то, говорят они, о чем мудро заметил Теренций[71]: «Раз, однако, невозможно быть тому, чего желаешь / Так желай того, что может быть»[72]. Кто же будет отрицать, что это точно сказано? Но этот совет был дан жалкому [человеку], дабы он не был еще более жалким. Однако слова «невозможно быть тому, чего желаешь» в отношении блаженного, каковым желает быть каждый, неправильны и неверны. Ибо, если [человек] блажен, он может быть всем, чем пожелает, ибо он не желает того, чего не может. Но такая жизнь не достижима в нашей смертности, и ее не будет, если не будет бессмертия. А если последнее никак не может быть дано человеку, то и достижение блаженства есть нечто тщетное, ибо его не может быть вне бессмертия.

Глава VIII

11. Следовательно, поскольку люди желают быть блаженными, постольку если они воистину этого желают, они, конечно же, желают быть бессмертными. Наконец, будучи спрошенными по поводу бессмертия, все, как и в случае блаженства, ответят, что они желают быть таковыми. Однако всякое блаженство (каковое скорее зовется таковым, нежели есть таковое [на самом деле]),

которое ищется в этой жизни, лишь воображаемое, если нет чаяния достичь бессмертия, без какового не может быть истинного блаженства И, разумеется, блаженно живет лишь тот, кто (как мы уже сказали выше и, достаточно обосновав, утвердили) живет так, как желает, и [при этом] не желает чего-либо дурного. Но если человеческая природа по Божиему дарованию восприимчива к бессмертию, то никто не желает его дурным образом. Если же она не может воспринять его, то она не может воспринять и блаженство. Ибо для того, чтобы человек жил блаженно, необходимо, чтобы он [вообще] жил. Ведь если его как мертвого покинет жизнь [вообще], как может остаться в нем жизнь блаженная? Когда же жизнь покидает его, то она, несомненно, покидает его или нежелающим (*nolente*), [чтоб она покидала], или желающим (*uolentem*), или ни тем и ни другим (*neutrum*). Если как нежелающего, каким же образом может быть блаженной жизнь, которая пребывает в желании [человека], но не в его власти? И если не может быть блаженным человек, желающий что-либо, но не имеющий этого, то насколько же менее блаженным является тот, которого против его воли покидает не честь, ни имение, ни какой-либо иной предмет, но сама блаженная жизнь, ибо у него не будет [вообще] никакой жизни? И хотя поэтому [у него] не остается ни какого чувства (*sensus*), посредством которого [его жизнь] определялась бы как жалкая (ибо блаженная жизнь отошла, поскольку отошла жизнь [вообще]), все же он жалок, пока он чувствует, потому что он знает, что угасает то, по причине чего он любит все остальное, и то, что он любит превыше всего остального. Следовательно, жизнь не может быть блаженной и [вместе с тем] покидать [человека] против его воли, потому что никто не становится блаженным против своей воли. Поэтому насколько же более жалким делает человека жизнь, покидая его против его воли, когда она [уже] делала его жалким, если была дана ему против его воли! Но, даже если она покидает его по его же желанию, все равно как можно было бы назвать блаженной жизнь, которую желал бы утратить ее обладатель? [Значит], остается лишь то, чтобы сказали, что ни того, ни другого нет в душе блаженного [человека], [т.е. что], когда в смерти жизнь вообще покидает блаженного человека, то блаженная жизнь покидает его ни против его желания, ни согласно его желанию, ибо он со спокойным сердцем готов выдержать любой исход. Однако не является блаженной жизнью та, которая такова, что недостойна люб-

ви того, кого она делает блаженным. Ибо каким же образом возможно считать блаженной ту жизнь, которую не любит блаженный [человек]? Или каким же образом любится то, что воспринимается безразлично ([например, когда считают безразличным], будет ли оно процветать или погибнет)? Только таким, что добродетели, которые мы любим по причине одного блаженства, дерзнут убедить нас в том, что мы не любим блаженство. Ибо если бы они это сделали, то мы б, конечно же, перестали любить сами добродетели, поскольку бы мы не любили то, по единственной причине чего мы любили их. И, наконец, каким образом сможет быть истинным это столь хорошо известное, столь испытанное, столь ясное, столь достоверное суждение о том, что все люди желают быть блаженными, если те, кто уже блажен, сами ни желают, ни не желают быть блаженными? Если [все же] они желают [быть блаженными], как того требует истина, как к тому понуждает природа, в которую это было вложено высшим благом и неизменно блаженным Творцом, [так вот], если те, кто блажен, [все же] желают быть блаженными, они, конечно же, не желают не быть блаженными. Если же они не желают не быть блаженными, то несомненно, что они не желают, чтобы их блаженство истощилось и прешло. И они не могут быть блаженными, если только они не живы, следовательно, они не желают, чтобы прешла их жизнь. Значит, бессмертными желают быть все, кто или [уже] блажен, или стремится быть блаженным. Но тот, у кого нет того, чего он желает, не живет блаженно. Значит, жизнь никоим образом не сможет быть истинно блаженной, если она не будет вечной.

Глава IX

12. Может ли человеческая природа получить то, что лишь представляется желаемым, – вопрос весьма значительный. Но если присутствует вера, которая присуща тем, кому Иисус дал власть быть чадами Божиими, то нет никакого вопроса. Ибо среди пытавшихся посредством человеческих рассуждений выяснить это лишь те немногие, что одарены способностями, наделены большим досугом, обучены утонченным наукам, смогли дойти до исследования бессмертности лишь одной души. Но даже у души они не обнаружили блаженной жизни, которая была бы непременной, т.е. истинной. Ибо они говорили, что после блаженства она возвращается к бедствиям этой жизни. Те же из них, кто

стыдился мнить подобным образом и помещал очищенную душу в предвечном блаженстве без тела, высказывали такое суждение об исходной вечности мира, чтобы опровергнуть то суждение о душе (показывать это здесь было бы слишком долгим, впрочем, насколько мне представляется, мы достаточно это изложили в двенадцатой книге «О Граде Божием»). Но наша вера не посредством человеческого рассуждения, а на основании Божественного авторитета обещает, что весь человек, каковой, конечно же, состоит из души и тела, будет бессмертен, а поэтому и блажен. И потому, когда в Евангелии было сказано, что Иисус дал власть быть чадами Божиими тем, кто принял Его, и было кратко объяснено, что «приняли Его» означает «уверовали во имя Его», а также было добавлено, каким образом им надлежало быть чадами Божиими, ибо они «не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились», дабы та немощь людей, каковую мы видим и в каковую мы облачены, не лишила бы нас упования на столь превосходное состояние, тотчас же было присовокуплено: «И Слово стало плотью, и обитало с нами»; чтобы, напротив, можно было убедиться в том, что кажется невероятным. Ибо если [Тот, Кто] по природе Своей Сын Божий, по милосердию Своему соделался Сыном Человеческим ради сынов человеческих (ибо это то, что [говорится словами] «И Слово стало плотью, и обитало с нами», т.е. с людьми), насколько же более вероятно то, что те, кто по своей природе сыны человеческие, милостью Божией (*gratia dei*) соделаются чадами Божиими и будут обитать в Боге, в Ком одном и от Кого одного блаженные могут соделаться соучастниками Его бессмертия? Ради того, чтобы мы убедились в этом, Сын Божий и соделался соучастником нашей смертности.

Глава X

13. Тех, кто говорит: «Неужели у Бога не было никакого другого способа освободить человека от немощи этой смертности, как желать, чтобы Единородный Сын Божий, совечный Ему, стал человеком, облачившись в человеческую душу и плоть, и соделавшись смертным, дабы претерпеть смерть?»; мало опровергнуть, утверждая так, что тот способ, которым Бог соизволяет освободить нас через Посредника между Богом и людьми, Человека Иисуса Христа, благ и соответствует Божественному достоинству. Мы также должны показать, правда, не то, что не было никакого другого возможного способа у Бога, чьей власти равным об-

разом подчинено все, а то что как не было, так и не должно было быть другого более подходящего способа исцеления нашей немощи. Ибо что же [еще] было столь необходимым для возведения нашей надежды и для освобождения умов смертных, низвергнутых состоянием самой смертности, от отчаяния в бессмертии, как не показать нам, насколько Бог ценил нас и насколько Он любил нас? И какое же [еще] есть тому более очевидное и ясное доказательство, нежели то, что Сын Божий, неизменно благой, пребывающий в Себе Тем, Чем Он был, и воспринявший от нас и ради нас то, чем Он не был, не утратив Свою природу, и соизволив соучаствовать в нас, сначала принял на Себя наши грехи, [Сам], не совершив никакого греха, и с незаслуженной [нами] щедростью наделил Своими дарами нас, уже уверовавших, насколько любит нас Бог, и уже вознадеявшихся на то, в чем отчаивались, [нас], не имеющих никаких благих заслуг, но, напротив, лишь имеющих прежние прегрешения?

14. Ведь и то, что называется нашими заслугами, суть дары Его. Ибо для того, чтобы вера действовала любовью (Гал., V, 6), «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим., V, 5). А Он был дан тогда, когда Иисус был прославлен воскресением. Ибо тогда Он пообещал, что Он Сам пошлет Его, и Он послал Его, потому что тогда Он, как написано, а прежде предсказано, «восшед, пленил плен и дал дары человекам» (Еф., IV, 8; Пс., LXVII, 19). Дары эти суть заслуги наши, посредством которых мы достигаем высшее благо бессмертного блаженства. «Но Бог, – говорит апостол, – Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. посему тем более ныне, будучи оправданы Кровью Его, спасаемся Им от гнева» (Рим., V, 8-9). К тому он добавляет и говорит: «Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасаемся жизнью Его» (Рим., V, 10). Тех, кого он сначала назвал грешниками, затем он называет врагами Бога. И о тех, о ком он сначала говорит как об оправданных Кровью его, он затем говорит как о примирившихся смертью Сына, о тех же, о ком он сначала говорит, как о спасенных Им от гнева, он затем говорит как о спасенных жизнью Его. Следовательно, прежде [обретения] той благодати мы были не просто грешниками, но таковыми, что были врагами Бога. Впрочем, тот же самый апостол выше назвал нас, грешников и врагов Бога, двумя подобными именами (одним – как бы

щадящим, другим – ясным и беспощадным), сказав: «Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых» (Рим., V, 6). Он нарек нечестивыми тех же, что и немощных. Немощь кажется чем-то незначительным (*leue*), но иногда она такова, что именуется нечестью. Однако, если бы она не была немощью, она бы не нуждалась во врачевателе, который по-еврейски – Иисус, по-гречески – Σωτήρ, по-нашему же – Спаситель (*saluator*). Прежде в латыни этого слова не было, хотя она могла его иметь, ибо смогла, когда пожелала. И это предшествующее суждение апостола, в котором он говорит: «Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых», находится в связи с двумя последующими, в одном из которых он говорит о грешниках, в другом – о врагах Бога, как если бы он соотносил их по раздельности: грешников – с немощными, врагов Бога – с нечестивыми.

Глава XI

15. Но что же значит «оправданы Кровью Его»? Что за сила в Его Крови, скажите мне, что Ею оправдываются верующие в Него? И что значит «примирились с Богом смертью Сына Его»? Неужели, гневаясь на нас, Бог увидел смерть сына Своего за нас и расположился к нам? Неужели Сын Его был уже до такой степени расположен к нам, что Он даже соблаговолил умереть за нас; а Отец гневался до такой степени, что не мог расположиться к нам, пока Сын не умрет за нас? Что же означает то, что в другом месте говорит все тот же *учитель языков* (*doctor gentium*): «Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим., VIII, 31-32). Неужели если бы Отец уже не был [к нам] расположен, Он предал бы Своего Сына, не щадя ради нас? Не кажется ли, что последнее суждение противоречит предшествующему? В первом Сын умирает за нас, и Бог примиряется с нами смертью Своего Сына. Во втором же получается, что Бог любил нас и раньше, и потому Он Сам не щадит ради нас Своего Сына, [т.е. что] Он Сам предает Его на смерть ради нас. Но я вижу, что Отец и прежде любил нас, не только прежде того, как Сын умер за нас, но [даже] прежде того, как Он сотворил мир, о чем свидетельствует сам апостол, говоря: «Так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира» (Еф., I, 4). Но ведь и Сын, Которого не пощадил Отец, не был предан ради нас как бы по

принуждению, о Ком [апостол говорит, что он живет верою в Сына Божия], «возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал., II, 20). Следовательно, Отец и Сын вместе, а [также] и Дух Обоих, производят все равным и согласным образом. И все же мы оправданы Кровью Сына, и примирились с Богом смертью Сына Его. И как смогу, здесь же я объясню, насколько покажется достаточным, каким образом это было сделано.

Глава XII

16. Правосудием Божиим род человеческий был предан (*traditum est*) в определенную власть дьявола, причем грех первого человека изначальным образом перешел на оба пола вследствие их рождения посредством совокупления. Этот долг первых родителей был вменен в вину всему их потомству. Впервые об этом предании (*traditio*) говорится в книге Бытия, где змею было сказано: «Будешь есть прах» (Быт., III, 14), а человеку: «Прах ты и в прах возвратишься» (Быт., III, 19). В словах «в прах возвратишься» предвозвещается смерть тела, ибо он ее не испытал бы, если бы пребывал таким, каким был сотворен; в словах же «прах ты», обращенных к нему как живущему, показывается, что весь человек изменился к худшему. Ибо слова «прах ты» означают: «*Мой Дух не будет пребывать в этих людях*[73], потому что они плоть» (Быт., VI, 3). Таким образом было показано, что человек был предан тому, о ком было сказано: «Будешь есть прах». Но апостол сообщает об этом яснее там, где он говорит: «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие» (Еф., II, 1-3). Сыны противления – это неверные (*infideles*). И кто же не есть таковой прежде, чем стать верным (*fidelis*)? Поэтому все люди изначально подчинены князю, господствующему в воздухе, который действует в сынах противления. То, что я высказал словом «изначально», апостол, говоря о себе и прочих, высказывает выражением «по природе», а именно, по природе искаженной грехом, а не в соответствии с сотворенной природой до грехопадения. Но то, что Бог предал человека во власть дьявола, следует понимать не тем образом, что якобы Бог [Сам] сделал это или приказал сделать это, но тем, что

Он лишь попустил [это], причем справедливо. Ибо когда Бог покидал грешника, туда устремлялся творец (*auctor*) греха. Бог, однако, покидал Свое творение не так, чтоб [уже] не являть Себя ему как Бога созидающего, животворящего и предоставляющего злым не только мучительные наказания (*poenalia mala*), но также и многие блага. Ибо во гневе Он не затворил щедроты Свои (Пс., LXXVI, 10). И когда Он попустил человеку быть во власти дьявола, Он не отпустил его [прочь] от закона Своего, ибо сам дьявол не отчужден от власти Всемогущего, как и от Его благости. Ибо от кого же злобные ангелы имеют свое бытие, каким бы оно ни было, как не от Того, Кто все животворит? Следовательно, если попущение грехов праведным гневом Божиим подчинило человека дьяволу, то, разумеется, отпущение грехов благосклонным примирением Божиим избавляет человека от дьявола.

Глава XIII

17. Однако дьявол должен быть преодолен не властью Божией, но праведностью. Ведь что есть более властное, нежели Вседержитель? Или власть чего тварного может быть сопоставлена с властью Творца? Но поскольку дьявол по причине своей превратности был сотворен любителем (*amator*) власти, а также тем, кто пренебрегает и пытается опровергнуть праведность (ибо и люди настолько подражают ему, насколько они стремятся заполучить власть, пренебрегая или даже ненавидя праведность, и насколько они радуются ее получению и воспламеняются страстью к ней), постольку Богу было угодно, чтобы ради избавления человека от власти дьявола [сам] дьявол был одолен не властью, но праведностью, и чтобы люди, подражающие Христу, не властью, но праведностью пытались одолеть дьявола. Не потому, что следует избегать власть, как если бы она была чем-то дурным, но потому, что следует соблюсти порядок, по которому праведность первая. Ибо сколькой же может быть власть смертных? Так пусть же смертные держатся праведности. Власть же будет дана бессмертным. Ведь в сравнении с властью бессмертных, какой бы великой ни была власть тех людей, которые зовутся власть предержащими на [этой] земле, власть смертных оказывается смехотворной немощью; и там, где нечестивые кажутся наиболее властными, для грешника вырывается яма. Праведник же говорит в своей песне: «Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим, чтобы дать ему покой в бедст-

венные дни, доколе нечестивому выроется яма! Ибо не отринет Господь народа Своего и не оставит наследия Своего. Ибо суд возвратится к правде, и за ним последуют все правые сердцем» (Пс., XCIII, 12-15). Итак, в этом времени, в котором откладывается власть народа Божиего, «не отринет Господь народа Своего и не оставит наследия Своего», какими бы суровыми и жестокими ни были страдания в его смиренности и немощи, и к правде, которой держатся в своей немощи благочестивые, возвратится суд, т.е. праведные получат власть судить. [Все] это сохранится за праведными в конце, когда власть своим порядком последует за праведностью, идущей впереди. Ибо власть, присоединенная к праведности, или праведность, сопутствующая власти, создает судебную власть. Но праведность принадлежит благой воле, отчего по рождению Христа ангелами было сказано: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение»; власть же должна следовать за праведностью, а не предшествовать; поэтому власть полагается как следующее (*in rebus secundis*), т.е. как счастье[74], ибо «следующее» есть производное от «следовать». Ибо поскольку блаженным делают [человека] две вещи (как мы рассмотрели выше), [т.е.] желать благое и мочь [или иметь власть делать] то, чего желаешь (*bene uelle et posse quod uelis*), то не должно быть места тому извращению (о чем было замечено в том же рассмотрении), состоящему в том, что человек из двух вещей, делающих его блаженным, выбирает [только] власть делать то, что он желает, и пренебрегает желанием делать то, что следует, хотя сначала он должен иметь благую волю, а уж затем великую власть. Так, благая воля должна быть очищена от пороков, одолевающих человека, из-за которых он одолевается настолько, что желает дурного. [Ибо] тогда каким же образом его воля будет благой? Значит, [конечно же], следует желать, чтобы имелась власть, однако [эта] власть [должна быть направлена] против пороков. [Обычно же] люди желают иметь власть не для того, чтобы победить пороки, а для того, чтобы побеждать других [людей]. И зачем, как не затем, чтобы ложно побеждать, в действительности же побеждаясь, и быть победителями не по истине, а во мнении? Так пусть человек желает быть благоразумным, сильным, умеренным, праведным; и пусть он желает иметь власть [над собой], чтобы быть таковым воистину; и пусть в себе самом он ищет эту власть (как ни удивительно) против себя самого ради себя самого. И пусть он не перестает желать и терпеливо ожидает

всего того, чего он желает благим образом, но не имеет власти [иметь], как то: бессмертие и истинное и полное счастье.

Глава XIV

18. Но какова же праведность, которой побеждается дьявол? Какова же еще, как не праведность Иисуса Христа? Но каким же образом он был побежден? Ведь хотя он не нашел в Нем ничего достойного смерти, он все же убил Его. И, конечно же, справедливо, что те, кого он удерживал как должников, должны освободиться верою в Того, Кого он убил безо всякого долгу. Ведь это есть то, что, как сказано, мы оправдаемся Кровью Христа (Рим., V, 9). Ибо так была пролита эта невинная кровь во отпущение наших грехов. Отчего в псалмах Он называет Себя «между мертвыми *свободным*»[75] (Пс., LXXXVII, 6). Ибо только Он, будучи мертвым, свободен от долга смерти. Сюда же относится и то, что говорится в другом псалме: «*Я искупил то, чего не присваивал*»[76] (Пс., LXVIII, 5), причем под присвоенным здесь имеется в виду грех, [т.е.] то, что присваивается недозволенно. Об этом же, как мы читаем в Евангелии, говорит Он Сам, пребывая во плоти: «Ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин., XIV, 30), т.е. никакого греха; но Он добавляет: «Чтобы мир знал, что я люблю Отца и, как заповедовал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда» (Ин., XIV, 31). И отсюда Он переходит к страстям [Своим] затем, чтобы Он мог искупить ради нас, должников, то, чего Он не был должен. Неужели дьявол не был бы побежден по этому справедливейшему праву, если бы Христос пожелал действовать по отношению к нему не посредством праведности, а власти? Он, однако, отложил то, что было в Его власти, затем, чтобы сначала действовать так, как следует. Поэтому было необходимым, чтоб Он был человеком и Богом. Ибо если бы Он не был человеком, Он не мог бы быть убит, а если бы Он не был Богом, то поверили бы не в то, что Он не желал того, что было в Его власти, но в то, что в Его власти не было того, чего Он желал, и считали бы мы не то, что Он предпочел праведность власти, но то, что Ему не хватало власти. И вот Он пострадал за нас, ибо Он был человек; но если бы Он не желал этого, то в Его власти было бы не страдать, ибо Он – Бог. Но и в уничижении более приемлемой сделалась праведность, ибо в Божественности власть такова, что если бы она не желала, то могла бы и не претерпевать уничижения. И, таким образом, Тем, Кто умер, будучи столь властным,

нам, смертным и немощным, была препоручена праведность и обещана власть. Ибо одно из двух он сделал, умерев, другое – воскреснув. Ибо что же есть более праведное, нежели дойти до крестной смерти за праведность? И что может быть более властным, нежели восстать из мертвых и вознестись на небо в той же самой плоти, в каковой Он был убит? Итак, Он победил дьявола сначала праведностью, а затем властью, а именно: праведностью – потому что не имел никакого греха, но был убит им неправеднейшим образом, властью же – потому что он, умерши, вновь ожил, дабы уже никогда не умереть (Рим., VI, 9). Но Он победил бы дьявола властью, даже если бы им Он не мог быть убит, хотя побеждать саму смерть воскресением является признаком большей власти, нежели, живя, избегать ее. Однако то, что мы оправдываемся Кровью Христа, когда посредством отпущения грехов избавляемся от власти дьявола, имеет другую причину. Эта причина заключается в том, что Христос побеждает дьявола не властью, но праведностью. Ведь не оттого же Христос был распят, что обладал бессмертной властью, а оттого, что принял на Себя от смертной плоти немощь, о каковой апостол все же говорит: «Немощное Божие сильнее человеков» (I Кор., I, 25).

Глава XV

19. Таким образом, не трудно увидеть, что дьявол был побежден [тогда], когда Тот, Кто был им убит, воскрес. Видеть же, что дьявол был побежден [тогда], когда он сам себе казался победителем, т.е. когда был убит Христос, есть нечто большее, нечто, относящееся к более проницательному пониманию. Ибо тогда во отпущение грехов наших излилась та Кровь, которая была кровью Того, Кто был совершенно безо всякого греха, затем, чтобы чрез Того, Кто, не будучи виновным в каком-либо грехе, незаслуженно претерпел смертное наказание, дьявол заслуженно отпустил тех, кого он заслужено удерживал как виновных в грехе и кого он связал состоянием смерти. Эта праведность есть то, чем был связан и побежден сильный, для того, чтобы было возможным расхитить его *сосуды*[77] (*uasa eius*) (Марк, III, 27), каковые у него и его ангелов были сосудами гнева, но которые могли бы быть обращены в сосуды милосердия (Рим., IX, 22, 23). Ведь, как говорит апостол Павел, следующие слова Самого Господа Иисуса Христа прозвучали с неба, когда он был впервые призван, и среди того остального, что он слышал, он говорит об этом как сказан-

ном ему так: «Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел, и что я открою тебе, избавляя тебя от народа иудейского и от язычников, к которым Я теперь посылаю тебя открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными» (Деян., XXVI, 16-18). Поэтому тот же самый апостол побуждал верующих благодарить Бога Отца как «избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровью Его и прощение грехов» (Колос., I, 13-14). В этом искуплении Кровь Христа была как бы платой за нас, приняв которую дьявол не обогатился, но связался так, чтобы мы освободились от его пут, и так, чтобы дьявол не мог увлечь [вместе с собой] к погибели второй и вечной смерти ни одного из тех, кого Христос, свободный от всякого долга, искупил, пролив, не будучи должным (*indebite*), Свою Кровь; затем, чтобы те, кто принадлежит ко Христовой благодати, [т.е. те] предузнанные и предопределенные (*praecogniti et praedestinat*) и избранные [еще] до сотворения мира, умирали лишь настолько, насколько умер за нас Сам Христос, т.е. смертью только плоти, но не духа.

Глава XVI

20. Ибо хотя смерть плоти изначальным образом возникла из греха первого человека, все же благое использование ее явилось причиной возникновения славнейших свидетелей (*martyres*) [Христовых]. Поэтому не только смерть, но все зло этого века, все страдания и трудности людей (хотя они происходят по причине грехов и, прежде всего, первородного греха, отчего сама жизнь оказалась связанной путами смерти) все же должны были остаться и по отпущению грехов, против каковых человек боролся бы ради истины, и посредством каковых испытывалась бы добродетель верных, чтобы новый человек через Новый Завет, пребывая во зле века этого, подготовился бы к новому веку, с мудростью снося свое жалкое состояние, которое было заслужено этой проклятой жизнью; благоразумно радуясь, ибо оно закончится, и ожидая с верой и терпением блаженства, которым будущая жизнь как освобожденная будет владеть бесконечно. Ибо дьяволу, изгнанному из своих владений и из сердец верных, в проклятии и неверии каковых он царил, сам, впрочем, будучи проклятым, лишь настолько позволяется противиться в меру со-

стояния этой смертности, насколько Бог сочтет это выгодным для них, о чем и возвещает Святое Писание устами апостола: «Верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (I Кор., X, 13). То же зло, которое благочестиво сносят верные, способствует или исправлению грехов, или испытанию и проверке праведности, или выявлению жалкого состояния этой жизни для того, чтобы ту [жизнь], в которой будет истинное и непреходящее блаженство, желали более страстно, а искали более ревностно. По поводу этого сохраняющегося зла и говорит апостол: «Знаем, что любящим Бога, призванным по его изволению, все содействует ко благу; ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим., VIII, 28-30). Никто из тех предопределенных не сгинет со дьяволом; никто не останется под властью дьявола до смерти. А затем следует то, что я уже выше приводил: «Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим., VIII, 31-32).

21. Так почему же тогда не должно было быть смерти Христа? Или, пожалуй, почему сама смерть не должна была быть выбрана из всех других ([в итоге] не принятых во внимание) бесчисленных способов, которыми бы Всемогущий мог воспользоваться для нашего освобождения, ведь ничего от Его Божественности в смерти ни уменьшилось, ни претерпело изменения, и от воспринятой [Сыном] человечности людям была оказана услуга, [состоящая в том] что предвечный Сын Божий и Он же Сын Человеческий претерпел незаслуженную временную смерть, чтобы посредством нее освободить их от заслуженной вечной смерти? Дьявол удерживал нас в нашем грехе и посредством этого укоренял нас в смерти. Отпустил же их Тот, Кто не имел Своих и Кто был приведен к смерти дьяволом незаслуженно. Кровь же Его имела такую цену, что тот, кто убил Христа незаслуженно на определенное время (*ad tempus*), не может задержать в заслуженной вечной смерти никого из тех, кто облачился во Христа (*Christo indutum*). «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровью Его, спасаемся Им от гне-

ва» (Рим., V, 8-9). В словах апостола «оправданы Кровью Его» «оправданы», очевидно, означает то, что мы освобождены от всех грехов; освобождены же мы от всех грехов потому, что за нас был убит Сын Божий, у Которого не было ни одного греха. В словах же «спасаемся Им от гнева» апостол , конечно же, имеет в виду гнев Божий, который есть не что иное, как справедливое наказание. Ибо гнев Божий не есть возбуждение души (как у человека); это есть гнев Того, Кому Святое Писание в другом месте говорит: «Обладая силою, Ты судишь снисходительно» (Прем., XII, 18). Если, следовательно, справедливое Божественное наказание получило такое название, то что же еще следует понимать под примирением с Богом, как не то, что такой гнев заканчивается? Мы же были врагами Бога только тем образом, каким грехи являются врагами праведности. Когда же грехи отпущены, такая вражда заканчивается, и с Праведным примиряются те, кого Он Сам оправдывает. И все же Он любил нас, несомненно, даже врагами, ибо Он «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас», когда мы были еще врагами. Значит, апостол правильно сказал сначала то, что «если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его» (посредством каковой свершилось то отпущение грехов); а затем то, что «тем более, примирившись, спасаемся жизнью Его». [Итак] мы, примирившись смертью, спасаемся жизнью. Ибо кто же сомневается в том, что Он отдаст свою жизнь Своим возлюбленным (*amicis*), ради которых, когда они были врагами, Он отдал Свою смерть? «И не довольно сего», – говорит апостол, – «но и хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим., V, 11). «И не довольно сего», сказал он, что «мы спасаемся», «но и хвалимся», но не собой, а Богом, и не чрез себя, а «чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение», в соответствии с тем, что мы рассмотрели выше. Затем апостол добавляет: «Посему как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что все в нем согрешили» (Рим., V, 12); и далее, где апостольское рассмотрение касается двух людей. Первый из них Адам, чрез грех и смерть которого мы, его потомки, связаны как бы наследственным злом. Другой же [человек] – второй Адам, Который не есть только человек, но также и Бог. Посредством того, что Он заплатил за нас (хотя и не был должен), мы освободились от долгов как своих отцов, так и своих

собственных. Наконец, как по причине того [человека] дьявол удерживал всех рожденных через растлевающее плотское совокупление, так по причине Этого [Человека] является справедливым, чтобы дьявол отпустил всех возрожденных через непорочную духовную благодать.

Глава XVII

22. В воплощении Христа имеется много другого, смущающего гордецов, что [тем не менее] следует рассматривать и мыслить спасительным образом (*salubriter*). Одно из того есть то, что человеку было показано, какое место он занимает среди того, что сотворил Бог. Ибо человеческая природа смогла таким образом соединиться с Богом, что возникла единая личность из двух субстанций (*ex duabus substantiis fieret una persona*), а тем самым даже из трех (*ac per hoc iam ex tribus*): Бога, души и плоти. Так что те гордые злобные духи, которые в целях обмана, но под видом помощи, пытаются встрять как посредники, не смеют поставить себя выше человека оттого, что у них нет плоти, и в особенности потому, что [Бог] счел достойным умереть в той же плоти, дабы они, оттого, что кажутся бессмертными, не смогли убедить, чтобы их почитали как богов. И [опять же] так что [теперь] благодать Божия сообщается нам в человеке Христе без каких-либо предварительных заслуг, ибо даже Он Сам не по каким-либо предварительным заслугам достиг того, что в таком единстве соединился с истинным Богом и стал Сыном Бога, одной с Ним Личностью (*una cum illo persona filius dei fieret*); но с того [времени], как Он начал быть человеком, Он также и Бог, отчего и сказано: «И Слово стало плотью» (Ин., I, 14). Кроме того, [теперь] человеческая гордыня, которая является главным препятствием к тому, чтобы человек прилеплялся к Богу, может быть изобличена и исцелена через столькое смирение Бога. [Благодаря воплощению Бога] человек также узнает, насколько далеко отступил Он от Бога, и то, что ему служит в качестве целительного страдания, когда он возвращается посредством Такого Посредника, Который как Бог содействует людям (*subuenit*) с помощью Своей Божественности, а как человек согласуется (*conuenit*) с ними Своей немощью. Ибо какой же больший пример послушания может предоставлен нам, погибшим через непослушание, нежели Сам Сын, послушный Богу Отцу, «даже до смерти, и смерти крестной» (Филип., II. 8)? И в чем мы могли бы лучше увидеть награду за

это послушание, как не в плоти Такого Посредника, которая воскресла к жизни вечной? К справедливости и благости Творца относится также и то, что дьявол был преодолен той же самой разумной тварью, [прежней] победой над которой он упивался, и посредством Того, Кто происходил из того же самого рода, что был целиком удерживаемым дьяволом по причине изначального падения одного.

Глава XVIII

23. Ибо, конечно же, Бог мог из другого рода принять на Себя человека, в котором Он был бы Посредником между Богом и человеком, а не из рода того Адама, который своим грехом связал весь род человеческий, ведь того, кого Он сотворил первым, Он сотворил не из чьего-то рода. Следовательно, Он мог таким образом или каким бы ни пожелал, сотворить кого-то еще, посредством которого мог бы быть побежден победитель первого. Но Бог счел лучшим принять на Себя человека, посредством кого Он мог бы победить врага рода человеческого, из того самого рода, который был побежден [дьяволом]. Но все же Он сделал так, чтобы Тот родился от Девы, чье зачатие было бы от Духа, а не от плоти, и ему должна была предшествовать вера, а не похоть. И не было [в этом зачатии] плотского вожделения, посредством которого сеются и зачинаются те, что влекут [за собой] первородный грех. [Нет] святое девство было оплодотворено верою, а не соитием, ибо похоть была предельно удалена так, чтобы то, что должно было родиться от потомства первого человека, воспроизводило только род, но не вину. Ибо произведена была не природа, растленная сопричастностью к преступлению, но единственное лекарство от всякого такого тлена. Был рожден, говорю я, Человек, не имевший и не могущий заиметь какой-либо грех, чтобы через Него возродились, освобождаясь от греха, те, кто не мог родиться без греха. Ибо хотя супружеское целомудрие благим образом использует вожделение плоти, заключенное в наших детородных членах, все же последнее является непроизвольным влечением, что доказывает либо то, что его вообще не могло быть в раю прежде греха, либо то, что если оно и было, то оно не было таковым, чтобы когда-либо не быть согласным воле. Теперь же мы ощущаем его таковым, что, противясь закону ума, оно побуждает к совокуплению, даже если не преследуется цель продолжения рода. Если ему уступают, его удовлетворяют, совершая грех; если

же ему не уступают, то обуздывают несогласием. [Однако] кто же сомневается в том, что ни первое, ни второе не было свойственно раю прежде греха? Ведь тогда ни благочестие то не делало чего-то непристойного, ни счастье то не страдало от чего-то беспокоящего. Таким образом, было необходимым, чтобы не было совершенно никакого плотского вожделения, когда Дева зачинала Того, в Ком творцу смерти было суждено не найти ничего достойного смерти, и все же убить Его затем, чтобы смертью его победил Творец жизни. Победитель первого Адама и [тот, кто] удерживает род человеческий, [становится] побежденным вторым Адамом и [тем, кто] упускает род христианский, освобожденный из [всего] рода человеческого от преступления человеческого посредством Того, Кто не был причастен к преступлению, хотя Он из [того же] рода. Так лукавый был побежден тем родом, который он побеждал посредством преступления. И это было совершено так, чтобы человек не превозносился, но чтобы хвалящийся хвалился о Господе (II Кор., X, 17). Ибо тот, кто был побежден, был только человек; и потому он был побежден, что в гордыне своей возжелал быть Богом. Тот же, Кто победил, был и человек, и Бог; и потому Он, рожденный от Девы, победил так, что Бог не стал управлять Этим Человеком, как другими святыми, но со смирением нес Его. Всех этих даров Божиих, и каких бы то ни было еще (что сейчас для нас по данному поводу исследовать и обсуждать слишком долго), не было бы вовсе, если бы Слово не стало плотью.

Глава XIX

24. Все же то, что ради нас сотворило и совершило во времени и пространстве Слово, ставшее плотью, в соответствии с тем, что мы предприняли показать, относится не к мудрости (*ad sapientiam*), но к знанию (*ad scientiam*). Но поскольку [Само] Слово пребывает вне времени и пространства, Оно совечно Отцу, и Оно все есть целое во всяческом (*ubique totum*). И если кто, насколько может, стал бы говорить истинным образом об Этом Слове, то его речь была бы речью мудростью. А потому ставшее плотью Слово, Которое есть Иисус Христос, заключает в Себе сокровища как мудрости, так и знания. Ведь апостол, обращаясь к Колоссянам, говорит: «Желаю, чтобы вы знали, какой подвиг имею я ради вас и ради тех, которые в Лаодикии и Иераполе, и ради всех, кто не видел лица моего во плоти, дабы утешились

сердца их, соединенные в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и *знания*»[78] (Колос., II, 1-3). Кто может знать, до какой степени познал апостол эти сокровища, во сколько из них он проник, и до скольких в них он достиг? В соответствии же с тем, что сказано: «Каждому дается проявление духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом» (I Кор., XII, 7-8) (если они различаются между собой так, что мудрость относится к Божественному, а знание – к человеческому) я признаю, что во Христе есть и то, и другое, а вместе со мной и все верные Его. Когда же я читаю: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели Славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин., I, 14), я понимаю под Словом истинного Сына Божиего, а под плотью я признаю истинного Сына Человеческого, и Оба вместе соединены в одну Личность Бога и человека посредством невыразимой щедрости благодати. Если же мы отнесли бы благодать к знанию, а истину – к мудрости, то, я думаю, мы не разошлись бы с тем различением этих двух [определений], которое мы провели. Ибо среди того, что возникает во времени, наивысшее значение имеет то, что человек соединился с Богом в единство личности. Однако же в вечном высшая истина верно приписывается Слову Божиему. Но то, что То же Самое есть Единородный от Отца, полный благодати и истины, было содеяно затем, чтобы Он Сам в том, что совершено ради нас во времени, был Тем же Самым, ради Кого мы очищаемся той же верой, дабы мы могли постоянно созерцать Его в вечном. Те же выдающиеся языческие философы, которые могли постигать невидимое Бога посредством того мыслительного, что было сотворено, все же, как сказано о них, «заменили истину Божию ложью» (Рим., I, 25), ибо они философствовали без Посредника, т.е. без человека Христа, Которого они не считали ни должным прийти согласно пророкам, ни пришедшим согласно апостолам. Ибо они, будучи помещенными в низшее, вынуждены были искать какие-либо средства, с помощью которых они бы могли достигать того возвышенного, которое они понимали; и, таким образом, они попали во власть лукавых демонов, отчего свершилось то, что они «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим., I, 23). Ибо в этих формах они также водружали и

почитали идолов. Итак, Христос есть наше знание, и Тот же Самый Христос есть также наша мудрость. Он Сам влагает в нас веру в отношении временного, и Он Сам выявляет истину о предвечном. Его же посредством мы продвигаемся к Нему Самому, стремясь через знание к мудрости; и вместе с тем мы не отступаем от Того же Самого Христа, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и *знания*». Но сейчас мы говорим о знании, затем же поговорим и о мудрости, насколько Он Сам [нас] сподобит. Но да не будем мы воспринимать эти определения так, как если бы было недозволенно говорить или о мудрости в человеческом, или о знании в Божественном. Ибо в более свободном языковом употреблении и то, и другое может быть названо мудростью, и то, и другое – знанием. Однако же апостол никоим образом не сказал бы [тогда], что одному дается слово мудрости, а другому – слово знания, если бы каждое из этих определений не называлось бы собственным отдельным именем, о различии каковых мы здесь и рассуждаем.

Глава XX

25. Теперь же давайте посмотрим, каков результат нашего пространного рассуждения, к чему оно заключило, до чего дошло. Всем людям свойственно желать быть блаженными, но все же не у всех есть вера, которой очищается сердце для того, чтобы достигнуть блаженства. Получается, что посредством веры, которую желают [иметь] не все, мы должны стремиться к блаженству, которого никто не может не желать. Все видят в своем сердце, что желают быть блаженными, и единодушие человеческой природы по этому поводу таково, что тот человек, который заключает об этом от своей души к душе другого, не ошибается. Одним словом, мы знаем, что все этого желают. Но многие отчаиваются в том, что они смогут быть бессмертными, тогда как другим образом никто не может быть таковым, каковым все желают быть, т.е. блаженным. Впрочем, они желали бы быть бессмертными, если бы могли, но чрез неверие в то, что они могут, они не живут так, как могли бы. Следовательно, вера необходима для того, чтобы мы добивались блаженства во всем благом, что есть в человеческой природе, т.е. в душе и теле. Но та же самая вера состоит в том, чтобы определяться Христом, Который во плоти воскрес из мертвых, дабы не умирать в последующем. Эта же вера утверждает, что никто не может освободиться от власти дья-

вола посредством отпущения грехов, как только через Него; а также то, что жизнь, определенная дьяволом, необходимым образом является непрестанно жалкой, так что ее скорее следовало бы называть смертью, а не жизнью. Я рассуждал об этом и в этой книге, насколько позволяло время, хотя уже в четвертой книге этого труда я многое сказал по этому поводу, но там – с одной целью, здесь – с другой, а именно: там для того, чтобы показать почему и как был послан Христос, когда пришла полнота времени (Гал., IV, 4), из-за тех, кто говорит, что Пославший и Посланный не могут быть равными по природе; здесь же для того, чтобы провести различие между деятельным знанием (*actiuam scientiam*) и созерцательной мудростью (*contemplatiua sapientia*).

26. Ибо мы желали, как бы постепенно восходя, обнаружить во внутреннем человеке, как в его знании, так и в его мудрости, некоторую троицу своего рода, как прежде мы искали во внешнем человеке; дабы посредством ума, ставшего более искусным в низших предметах, мы (если это все же для нас возможно) пришли к тому, чтобы сообразно нашей мере видеть «как бы *зеркалом, как в загадке*»[79] (I Кор., XIII, 12) Ту Троицу, Которая есть Бог. Итак, когда кто-либо препоручил памяти слова своей веры только лишь в том, как они звучат, т.е. не зная того, что они означают (что имеет обыкновение быть, когда те, что не знают по-гречески, удерживают в памяти греческие слова или когда подобное происходит с латинскими или какими-либо из другого языка, которого они не знают), не имеет ли он в своей душе некоторой троицы? Ведь, во-первых, в его памяти присутствуют звуки этих слов, даже когда он их не представляет; во-вторых, взор его воспоминания воображается ими, когда он представляет их; и [в-третьих, его] воля как вспоминающего и представляющего соединяет первое и второе. Однако мы бы никоим образом не сказали того, что человек, действуя так, действует в соответствии с троицей человека внутреннего, но скорее – внешнего, ибо он помнит и, когда желает, внимает (насколько желает) только то, что относится к телесному ощущению, которое называется слухом; и в подобного рода представлении он имеет дело ни с чем иным, как с образами телесного, т.е. звуков. Но если он удерживает и вспоминает то, что эти слова обозначают, то тогда на самом деле здесь имеет место быть нечто от внутреннего человека. Впрочем, еще нельзя говорить или считать, что он живет в соответствии с троицей внутреннего человека, если он не любит то,

что [этими словами] возвещается, предписывается, обещается. Ибо он также может удерживать и представлять их для того, чтобы, считая их ложными, попытаться их опровергнуть. Следовательно, хотя та воля, что соединяет здесь то, что удерживалось в памяти, и то, что запечатлелось из нее во взоре представления, конечно же, и осуществляет некую троицу, ибо она сама есть третья, все же человек не живет в соответствии с нею, поскольку то, что им представляется, кажется ему как бы ложным. Когда же [все это] считается истинным и любится все, что должно быть там любимым, тогда человек живет в соответствии с троицей человека внутреннего, ибо всякий живет в соответствии с тем, что он любит. Но как же можно любить то, чего не знают, и во что только верят? Этот вопрос уже был рассмотрен в предыдущих книгах, и было выяснено, что никто не любит то, чего он совсем не знает, а когда неизвестное называется любимым, то его любят [исходя] из того, что знают. Теперь же мы заключаем эту книгу, увещевая, чтобы праведный жил верою (Рим., I, 17), верою, действующей любовью (Гал., V, 6), таким образом, чтобы также и сами добродетели, посредством которых живут благоразумно, мужественно, умеренно, праведно, все соотносились с той же самой верой, ибо иначе добродетели не могли бы быть истинными. И все же добродетели в этой жизни не являются значительными настолько, чтобы когда-либо могло не быть необходимым прощение того или иного греха, которое происходит лишь посредством Того, Кто Своей собственной Кровью одолел князя грешников. И какие бы мысли, [обоснованные] этой верой и такой жизнью, ни наличествовали в душе верного человека, когда они удерживаются в памяти, усматриваются в воспоминании и довлеют воле, они отражают троицу *своего* рода. Но образа Божиего, о каковом с Его же помощью мы поговорим позднее, еще нет в этой троице. Последнее станет более ясным, когда мы покажем, где Он [может быть обнаружен], чего читателю надлежит ожидать в следующей книге.

КНИГА XIV

Глава I

1. Теперь же нам надлежит рассуждать о мудрости; не о Той Премудрости Божией, Каковая, несомненно, есть Бог (ибо Премудростью Божией называется Его Единородный Сын), но о мудрости человеческой, хотя и об истинной, которая сообразна Богу, и есть истинное и главное почитание Его, каковая по-гречески называется одним именем – θεοσέβεια. Когда это [греческое] имя захотели перевести [на наш язык] также одним именем, то, как мы уже упоминали, его назвали *благочестием* (*pietatem*), хотя в греческом употреблении благочестие – это ευσέβεια. Но поскольку слово θεοσέβεια не может быть совершенным образом переведено одним словом, его лучше перевести двумя словами как «почитание Бога» (*Dei cultus*). То, что это – мудрость человека, как мы уже установили в двенадцатой книге этого труда, определяется авторитетом Святого Писания в книге раба Божиего Иова, в которой мы читаем, что Премудрость Божия сказала человеку: «Вот, благочестие (*pietas*) есть истинная премудрость, и удаление от зла – *знание*»[80] (Иов., XXVIII, 28), или, как иные переводят греческое слово ἐπιστήμη, – *наука* (*disciplina*), которое, конечно же, происходит от глагола «учить» (*discendo*), отчего его можно перевести и как «знание», ведь всякая вещь изучается для того, чтобы знать ее. Правда, слово «наука» часто употребляется в другом значении, когда кто-либо страдает за свои грехи затем, чтобы исправиться. Именно в этом значении оно употребляется в Послании к Евреям: «Есть ли какой сын, которого бы не *научал*[81] (*det disciplinam*) отец» (Евр., XII, 7). И с еще большей ясностью – в том же самом [Послании]: «Всякая *наука*[82] в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через *нее* доставляет мирный плод праведности» (Евр., XII, 11). Итак, Сам Бог есть высшая Премудрость; почитание же Бога есть мудрость человека, о которой мы сейчас и говорим. Ибо «мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (I, Кор., 19). Значит, [именно] в отношении мудрости, которая есть почитание Бога, Святое Писание говорит: «Множество мудрых – спасение миру» (Прем., VI, 26).

2. Но что же нам делать, если рассуждать о мудрости свойственно [только] мудрым? Неужели мы дерзнем прямо признать

своим занятием мудрость, дабы наши рассуждения о ней не были бесстыдством (*Numquidnam profiteri audebimus sapientiam ne sit nostra de illa impudens disputatio*)? Но разве не показателен для нас пример Пифагора, который, не осмелившись признать себя мудрым, говорил о том, что он лишь философ, т.е. любитель мудрости? (Ведь отсюда возникло имя, которое затем настолько оказалось по нраву потомкам, что сколь великим ни было бы учение о том, что относится к мудрости, всякий, кто, казалось бы, отличался [им] перед самим собой или перед другими, назывался не иначе, как философом.) Или же потому ни один их таких людей не осмеливался признать себя мудрым, что они считали мудрым лишь того, кто совершенно без греха? Но так не считает наше Писание, ибо говорит: «Обличай мудрого, и он возлюбит тебя» (Притч., IX, 8). Ибо, конечно же, мы считаем необходимым обличать того, кого считаем грешником. Но я, впрочем, не осмеливаюсь признавать себя мудрым и в этом смысле. Мне же довольно и того, чтобы рассуждать о мудрости, что относится к делу философа, т.е. любителя мудрости, чего никто не может отрицать. Ибо те, кто признает себя скорее любителем мудрости, нежели мудрым, не отказывались от того, чтобы рассуждать о ней.

3. Рассуждая о мудрости, они определяли ее следующим образом: «Мудрость – это знание о человеческом и божественном». Поэтому я также упомянул в предыдущей книге о том, что познание как того, так и другого, т.е. как божественного, так и человеческого, может называться как мудростью, так и знанием. Однако в соответствии с тем различием, которое провел апостол, говоря о том, что одному дается слово мудрости, а другому слово знания (I Кор., XII, 8), это определение должно быть разделено так, чтобы мудростью собственно называлось знание божественного, а знание человеческого получило бы имя знания собственно. О последнем я рассуждал в тринадцатой книге, относя к нему, конечно же, не все, что может знать человек о человеческом, ибо в том большая часть – излишнее пустословие и вредоносное любопытство, а только то, чем зарождается, питается, утверждается и укрепляется спасительная вера, ведущая к истинному блаженству. Но большинство верующих не сильны этим знанием, хотя они большей частью сильны самой верой. Ибо одно дело – знать только то, чему человек должен верить для того, чтобы достичь блаженной жизни, каковая есть не иначе, как вечная; и другое дело – знать, каким образом одно и то же, что как мы видим, апо-

стол называет именем знания собственно, может поддержать благочестивых и утвердиться против нечестивых. Когда я прежде говорил об этом [знании], я заботился в основном о том, чтобы рассказать о самой вере, сначала вкратце проводя различие между вечным и временным для того, чтобы рассуждать о временном. Но, оставляя рассмотрение [того, что касается] вечного для этой книги, я показал, что вера по отношению к вечному сама есть [нечто] временное и обитает во времени в сердцах верующих, хотя она и необходима для того, чтобы достичь самого вечного. Я также говорил о том, что вера касательно временного, которое ради нас создал и претерпел Предвечный, будучи человеком, какового Он нес во времени и привел к вечности, способствует также к тому же достижению вечного. [Я говорил и о том, что] сами добродетели, посредством которых в этой временной смертности живут благоразумно, мужественно, умеренно и праведно, не являются истинными добродетелями, если они не соотнесены с той самой верóй, которая хотя и временна, все же приводит к вечному.

Глава II

4. Вот почему, поскольку, как сказано: «Водворяясь в теле, мы удалены от Господа, ибо мы ходим верою, а не видением» (II Кор., V, 6-7), постольку, разумеется, пока праведный живет верою (Рим., I, 17), хотя бы он и жил в соответствии с внутренним человеком, и, устремляясь к вечному, пытался посредством той самой временной веры достичь истины, все же, держась, созерцая и любя ту самую временную веру, он еще не достигает той троицы, которую можно было бы назвать образом Божиим; иначе бы то, чему следовало заключаться в вечном, оказалось заключенным во временном. Ибо когда человеческий ум видит свою веру, посредством которой он видит то, чего не видит, он не видит ничего предвечного. Ведь не всегда быть тому, чего, конечно же, не будет тогда, когда то странствие (*peregrinatione*), из-за которого мы отстранены (*peregrinamur*) от Господа таким образом, что мы с необходимостью ходим верою, будет закончено, и наступит то видение, в котором мы увидим «лицом к лицу» (I Кор., XIII, 12). Таким же образом [сейчас], поскольку мы все же верим, хотя и не видим, мы сможем заслужить того, чтобы видеть, и возрадоваться тому, что мы были приведены верою к видению. Ибо тогда уже не будет веры, посредством которой верят в то, чего не ви-

дят, но – видение, посредством которого видят то, во что [когда-то] верили. Следовательно, хотя и тогда мы будем помнить об этой свершившейся смертной жизни и вновь возвращать к памяти то, что мы некогда верили в то, чего не видели, [все же] та вера будет рассматриваться как прошедшее и свершившееся, а не как настоящее и вечно пребывающее. Потому и та троица, которая ныне заключается в памятовании, рассмотрении и в почитании той самой веры как настоящей и пребывающей, тогда будет осознана как свершившаяся, прошедшая и [более] не пребывающая. Но из этого можно заключить то, что если та троица и есть образ Божий, то его самого следует считать не вечно сущим, а преходящим.

Глава III

Но не дай то Бог, чтобы мы считали, будто в то время, как природа души бессмертна и никогда не прекращает свое бытие с того начала, как она была сотворена, то, что есть в ней наилучшего, не пребывает [в ней] в ее бессмертии. [Ибо] что же есть лучшего в ее сотворенной природе, нежели то, что она создана по образу своего Творца? Значит, то, что следовало бы называть образом Божиим, мы должны искать не в хранении, созерцании и почитании веры, каковая будет не всегда, а в том, что пребудет всегда.

5. Но не следует ли нам рассмотреть несколько более внимательно и обстоятельно, таково ли положение дела? Ибо могут сказать, что эта троица не преходит даже тогда, когда уже прешла сама вера, поскольку, каким образом мы ныне удерживаем ее памятью, различаем мыслью и любим волей, таким же образом и тогда, когда мы будем хранить в памяти и вспоминать то, что она у нас была, и объединять первое и второе третьим, [т.е.] волей, та же самая троица пребудет (ибо если бы она, преходя, не оставила в нас никакого следа, то, разумеется, в нашей памяти от нее не осталось бы ничего, к чему бы мы могли возвратиться, вспоминая ее как прошедшую и связывая первые два намерением третьей; и что должно было бы быть в памяти, хотя бы мы и не мыслили этого, и что должно было бы воображаться, когда бы мы представляли это). Но тот, кто так говорит, не осознает, что когда мы удерживаем, видим и любим настоящую веру, мы имеем дело с одной – ныне сущей – троицей; а когда мы будем усматривать посредством воспоминания не саму веру, а как бы воображаемый

след ее, сохранившийся в памяти, и будем объединять волей как третьей эти первые два, т.е. то, что было в памяти удерживающего, и то, что запечатлевается во взоре вспоминающего, тогда мы будем иметь дело с другой – будущей – троицей. Чтобы понять это, возьмем пример из области телесного, о каковом мы довольно говорили в одиннадцатой книге. Ведь восходя от низшего к высшему или проникая из внешнего во внутреннее, мы сначала обнаруживаем троицу в видимом теле и во взоре видящего, который, когда он видит тело, воображается им, и в направленности воли, объединяющей обоих. Будем считать подобием этой троице следующее: вера, которая, сейчас присущая нам, словно то тело в пространстве, заключена в нашей памяти, из которой представление вспоминающего воображается таким образом, каким взор видящего – от того тела; к этим двум, дабы исполнилась троица, причисляется в качестве третьей воля, которая связывает и соединяет веру, заключенную в памяти, и ее некоторое запечатленное отражение в созерцании вспоминающего. [Ведь точно] так же в той троице телесного видения образ (*formam*) видимого тела и воображение (*conformationem*), возникающее во взоре воспринимающего, объединяются направленностью воли. Теперь представим, что воспринимавшееся тело, разложившись, исчезло, и что от него нигде ничего не осталось, к видению чего мог бы возвратиться взор. Но должны ли мы тогда сказать, что поскольку образ телесной вещи, уже прекратившей [свое существование] и [таким образом] прошедшей, пребывает в памяти, из которой воображается взгляд представляющего (*cogitantis obtutus*), а первые два объединяются волей как третьей, постольку это та же самая троица, которой была та, когда созерцался вид тела, наличествовавшего в пространстве? Конечно же, нет, так как это – совсем иная [троица]. Ибо одна – внешняя, другая – внутренняя; ту, несомненно, произвел вид наличного тела, эту же – образ прошедшего. Таким образом, и в том, о чем мы сейчас говорим, и ради чего мы сочли необходимым привести этот пример, вера, которая и ныне в нашей душе, пока она удерживается, созерцается и любится, производит некоторого рода троицу, подобно тому телу в пространстве. Но той троицы не будет, когда не будет той веры в душе так же, как и того тела в пространстве. Та же, что тогда будет, когда мы будем в себе вспоминать прежнюю как бывшую, но [уже] не сущую, будет, разумеется, иной. Ибо та, что есть ныне, производится самой настоящей вещью, прикрепленной к душе

верующего; та же, что будет тогда, будет производиться образом прошедшей вещи, оставшимся в памяти вспоминающего.

Глава IV

6. Итак, та троица, которая сейчас не есть образ Божий, не будет им и тогда, как не является тем образом Божиим и та, которой тогда [уже] не будет. [Однако же] в душе человека, т.е. в разумной или понимающей (*rationali siue intellectuali*) [душе], мы должны обнаружить тот образ Творца, который бессмертным образом присущ ее бессмертию. Ведь поскольку о бессмертии души говорится лишь в определенной мере (ибо и у души есть своя смерть, когда ей не достает блаженной жизни, которую должно считать истинной жизнью души, тогда как бессмертной она называется потому, что она никогда не перестает жить некоторой жизнью, какой бы она ни была, даже тогда, когда она наиболее жалкая), постольку хотя разум или понимание (*ratio uel intellectus*) оказывается в ней то усыпленным, то слабым, то великим, [все же] душа человеческая никогда не есть какая-либо иная, как только разумная и понимающая. А потому, если она создана по образу Божиему для того, чтобы познавать и созерцать Бога, то, начиная с того, как стала существовать столь великая и удивительная природа, она всегда была тем образом, будь то истертым настолько, что почти никаким, или же [наоборот] ясным и прекрасным. Так, сожалея об искажении его великолепия, Божественное Писание говорит: «*Хотя человек ходит в образе (in imagine) , напрасно он суетится*, собирает и не знает, кому достанется то» (Пс., XXXVIII, 7)[83]. Итак, Писание не приписывало бы суету образу Божиему, если бы этот образ не был обезображен (*deformem*) [в человеке]. Однако здесь достаточно показывается, что такое искажение не означает отнятия того, что есть образ, ибо сказано: «Хотя человек ходит в образе». Вот почему это суждение может быть прочитано [одинаково] истинным образом с обеих сторон, т.е. и тогда, когда говорится: «Хотя человек ходит в образе, напрасно он суетится», и тогда, когда говорится: «Хотя человек суетится напрасно, он все же ходит в образе». Ибо хотя природа души велика, она все же может быть испорчена, потому что она не есть [нечто] высшее. И хотя она может быть испорчена, потому что она не есть [нечто] высшее, все же природа души велика, потому что она способна и может быть причастницей высшей природы. Так давайте искать в этом образе Божием

определенную троицу своего рода, и да поможет нам Тот, Кто создал нас по Своему образу. Ибо ни как иначе не можем мы благополучно изыскивать и находить что-либо сообразно мудрости, которая от Него. И если читатель может удержать в памяти и воспроизвести то, что мы говорили о душе и уме в предыдущих книгах и, прежде всего, в десятой, или же вновь разобрать те места, в которых об этом написано, то ему не понадобится более пространное рассуждение по поводу исследования этого столь важного предмета.

Глава V

7. В десятой книге среди прочего мы говорили о том, что человеческий ум знает самого себя. Ибо ум не знает ничего настолько, насколько [он знает] то, что есть у него в наличии; а для ума ничто так не налично, как он сам. Для того, чтобы доказать это с наибольшей убедительностью, мы приводили и другие свидетельства, насколько нам казалось необходимым. Но что же мы тогда должны сказать об уме ребенка, пока еще столь слабом и погруженном в столь великое невежество, что ум человека, который что-то знает, содрогается от мрака такого ума? Неужели нам надлежит верить, что он также знает самого себя, но что, будучи излишне сосредоточенным на том, что он начал воспринимать через телесное ощущение с тем большим удовольствием, чем новее то, что воспринимается, он не может не знать самого себя, но не может мыслить самого себя? О том, с какой сосредоточенностью он устремлен к тому чувственному, которое вне нас, можно заключить из одного того, что он настолько охоч до этого [чувственного] света, что если кто-либо по небрежению или незнанию того, что может произойти, поместит ночью свет там, где положен ребенок, с той стороны, куда могут быть направлены глаза лежащего [ребенка] (при том, что он не может отвернуть шею), то его взор настолько приковывается [к этому свету], что, как нам известно, иные от этого становятся косоглазыми, поскольку глаза удерживают тот образ, который привычка некоторым образом внедряет в них, [еще слабых и неокрепших]. И в других телесных ощущениях души младенцев, насколько позволяет им их возраст, настолько как бы сокращают себя [своей] склонностью [к ним], что они неистово ненавидят или желают только то, что через тело возбуждает [у них] неудовольствие или приязнь. О своем же внутреннем они не задумываются, причем невозможно увещевать

их сделать это, ибо они пока еще не внимают доводам увещевания, поскольку в увещеваниях основное место занимают слова, каковых они, как и другое, не знают. Впрочем, в той же самой книге мы уже показали, что одно дело – не знать себя, и другое – не думать о себе.

8. Но давайте оставим этот возраст, который не может быть вопрошен о том, что в нем происходит; мы же уже весьма подзабыли о том. Да будет нам довольно того, чтобы мы были уверены, что когда человек станет способным задумываться о природе своей души и находить то, что истинно, он нигде не сможет ее обнаружить, как только в себе самом. И он обнаружит не то, что он не знал, а то, о чем он не задумывался. Ибо что же мы знаем, если мы не знаем того, что есть в нашем [собственном] уме (ведь все, что мы знаем, мы не можем знать иначе, как посредством ума)?

Глава VI

Такова, однако, сила мысли, что сам ум не может видеть самого себя, если только не думает о себе, а поэтому во взоре ума нет ничего, что не мыслилось бы, так что сам ум, посредством которого мыслится все, что мыслится, не может быть предметом своего взора, если только он не мыслит себя самого. Правда, я не могу понять, каким же образом он не есть в своем [собственном] взоре, когда он не думает о самом себе, в то время, как он никогда не может быть без себя самого (как будто он сам есть нечто одно, а его взор – нечто другое)? Ведь не зря же это говорится и о телесном глазе. Ибо сам глаз укоренен в теле в своем месте, а его взор устремляется к тому, что вне его, и простирается вплоть до звездных высей. И глаза также нет в его собственном взоре, поскольку он не видит самого себя, разве что в зеркале, о чем мы уже говорили. Но это то, чего, конечно же, не происходит, когда ум, думая о себе, делает себя предметом своего взора. Неужели тогда, когда он взирает на себя в мысли, он одною своею частью видит свою другую часть подобно тому, как мы взираем на одни наши члены, которые могут быть предметом нашего взора, посредством других наших членов, т.е. глаз? Но что же более абсурдное можно сказать или подумать? Ибо чем же ум увлекается, как не самим собой? И где же он полагается, как не пред самим собой, дабы быть предметом своего собственного взора? Следовательно, его не будет там, где он был, когда он не был в своем

собственном взоре, поскольку, будучи положенным в одном, он был перенесен из другого. Но если он перемещался для того, чтобы быть во взоре, где же ему пребывать, чтобы взирать? Или же он как бы удваивается, так что [он одновременно] есть и там, и сям, т.е. там, где он может взирать, и там, где он может быть во взоре; так, что бы в себе он мог быть зрящим, а пред собой – зримым? Если бы мы вопросили истину, то она бы не сообщила нам ни о чем таком, поскольку когда мы мыслим таким образом, мы мыслим не что иное, как выдуманные образы тел; и в том, что ум не таков, уверены лишь немногие умы, которые могут вопросить истину об этом. Следовательно, [нам] остается лишь [сказать], что его взор есть нечто, относящееся к его природе, и когда он думает о себе, он соотносится с ним посредством бестелесного обращения, а не посредством пространства. Когда же он о себе не думает, то тогда он, и вправду, не есть предмет своего взора, и взгляд (*obtutus*) [ума] не воображается самим собой, хотя он знает самого себя, будучи для себя как бы воспоминанием о себе. Подобным образом обстоит дело с человеком, сведущим во многих науках: то, что он знает, хранится в его памяти, но во взоре его ума есть только то, о чем он думает; остальное же сокрыто в некотором тайном знании, которое называется памятью. И для того, чтобы определилась троица, мы полагали в памяти то, чем бы воображался взгляд представляющего (*cogitantis obtutus*); [затем мы брали] воображение (*conformationem*) [или просто] образ (*imaginem*), запечатлеваемый из памяти, [и, наконец] любовь или волю, соединяющую первые два. Итак, когда ум взирает на себя мыслью, он понимает и познает себя; он, таким образом, порождает свое собственное понимание и познание. Ибо бестелесное понимается, когда является предметом взора, а познается, когда понимается. Однако ум, когда он, думая о себе как о понятом, зрит себя, порождает то знание свое не так, как будто прежде он был неизвестен самому себе; [нет] он был известен самому себе так, каким образом известны те предметы, что содержатся в памяти, хотя бы о них и не думали (ведь мы считаем, что человек знает буквы даже тогда, когда думает не о них, а о других предметах). И эти два – порождающий и порожденный – соединяются любовью как третьей, которая есть не что иное, как воля, желающая наслаждаться или наслаждающаяся чем-либо. Поэтому мы считали возможным внушить мысль о троице ума посредством этих трех имен: памяти, понимания, воли (*memoria, intellegentia, uoluntate*).

9. Но поскольку ум помнит о себе всегда, и всегда понимает и любит себя, хотя он не всегда думает о себе как об отличном от того, что не есть он сам (о чем мы говорили ближе к концу той же самой десятой книги), постольку следует спросить, каким же образом понимание (*intellectus*) относится к мышлению (*cogitationem*), а знание (*notitia*) обо всем том, что есть в уме, даже когда сам ум не является предметом мысли, считается относящимся только к памяти. Ведь если это так, то в уме не было этих трех, т.е. памяти о себе, понимания себя и любви к себе; и он только помнил себя, а уж затем, когда он начал думать о себе, он стал себя понимать и любить.

Глава VII

Вот почему давайте с большим вниманием рассмотрим приведенный нами пример, посредством которого мы показали, что не знать чего-либо есть одно, а не мыслить – другое; и что может статься так, что человек будет знать то, чего он не мыслит, когда он думает о чем-либо другом. Так, когда человек, сведущий в двух или больше науках, думает об одной из них, все же знает другую или другие, хотя он и не думает о них. Но будет ли правильным сказать [следующее]: «Этот человек знает музыку, но поскольку он сейчас о ней не думает, он ее не понимает; зато он сейчас понимает геометрию, поскольку он сейчас думает о ней»? Насколько [мне] представляется, это суждение нелепо. А что если бы мы сказали: «Этот человек знает музыку, но поскольку он сейчас о ней не думает, он ее не любит; он любит сейчас геометрию, так как сейчас он думает о ней»? Не нелепо ли это в той же степени? Но [при том] было бы совершенно правильным, если бы мы сказали: «Тот человек, которого ты [сейчас] видишь рассуждающим о геометрии, также прекрасно осведомлен и в музыке, ибо он помнит эту науку, а также понимает и любит ее; но хотя он знает и любит ее, он сейчас не думает о ней, ибо сейчас он думает о геометрии, о каковой и рассуждает». Это является напоминанием нам о том, что в тайниках нашего ума есть некоторое знание об определенных предметах, и что когда мы думаем о них, они некоторым образом выступают вперед и, как бы открывшись, помещаются во взор ума. Ибо тогда ум обнаруживает, что он и помнит, и любит самого себя, даже если он не думает о себе, когда он думает о чем-либо еще. Что же касается того, о чем мы долго не думали, и [уже] не способны думать, если только нам не

напомнят, то здесь, я не знаю, каким удивительным образом (если позволительно так сказать), мы не знаем, что знаем. В конце концов, напоминающий правильно говорит тому, кому он напоминает: «Ты знаешь это. Но ты не знаешь, что знаешь; я напомню тебе, и ты обнаружишь, что ты знаешь то, что, как ты думал, ты не знаешь». То же воздействие оказывают и сочинения, написанные о тех предметах, истинность которых обнаруживает читатель, ведомый разумом; не тех, в истинность которых он верит, полагаясь на того, кто написал о них, что имеет место быть в случае [какой-либо] истории, а тех, истинность которых обнаруживает сам читатель, будь то в себе самом, или же в самой истине, которая есть свет ума. Тот же, кто [даже] по напоминанию не способен созерцать их из-за слепоты свого сердца, погружен во мрак невежества и удивительнейшим образом нуждается в содействии Божества, дабы смочь достичь истинной мудрости.

10. Поэтому-то я и хотел привести какое-нибудь свидетельство касательно мышления для того, чтобы было возможным показать, каким образом взор вспоминающего воображается тем, что содержится в памяти, и [каким образом] когда человек мыслит, порождается такое нечто, каковое [уже] было в нем, когда он прежде того, как помыслить, вспоминал его; ведь легче распознается то, что возникает в определенные промежутки времени, и в чем родитель по времени предшествует детищу. Ибо если мы сами соотнесемся с внутренней памятью ума, посредством которой он помнит самого себя, и с внутренним пониманием, посредством которого он понимает самого себя, и с внутренней волей, посредством которой он любит самого себя; [и если мы согласны с тем, что] эти три всегда пребывают и пребывали вместе с тех пор, как они [вообще] начали быть, вне зависимости от того, были ли они предметом мысли или нет; то нам представится, что образ Той Троицы принадлежит только памяти. Но поскольку в данном случае (*ibi*) слово не может быть без мысли (ибо мы мыслим все, что говорим, и даже то внутреннее слово, которое не принадлежит к [какому-либо отдельному] языку какого-либо народа), этот образ познается скорее в трех, [нежели в одной памяти], а именно: в памяти, понимании и воле. Здесь я называю пониманием то, посредством чего мы, мысля, понимаем, т.е. когда наше мышление воображается по обнаружению того, что было налично в памяти, но не мыслилось. Волей же или любовью, или почитанием (*uoluntatem siue amorem uel dilectionem*) я называю то, что соеди-

няет того отпрыска и родителя, и некоторым образом является общим обоим. В одиннадцатой книге отсюда посредством того, что относится к области внешней чувственности и видимо телесными глазами, я подгонял медлительность читателей, а затем вместе с ними я приступал к той способности внутреннего человека, с помощью которой он рассуждает о временном, но [при этом] я различал в ней ту господствующую силу, с помощью каковой созерцается вечное. Я обсуждал этот вопрос в двух книгах. В двенадцатой я разделил их [таким образом, что] одна из них рассматривалась как высшая, другая – как низшая, причем низшая должна была подчиняться высшей. В тринадцатой же я – по возможности кратко и справедливо – рассуждал об обязанности низшей, которая состоит в знании спасительных для человека вещей, [необходимых] затем, чтобы в этой временной жизни действовать так, чтобы достичь вечного. Заключая же столь сжатым образом в одну книгу то, что является столь сложным и пространным, а также столь известным, благодаря столь многим и значительным изысканиям столь многих и великих [людей], я показал, что и там есть троица, но, однако же, пока еще не та, которую надлежит называть образом Божиим.

Глава VII

11. Теперь же мы достигли того рассуждения, в котором мы предприняли рассмотреть главнейшую часть человеческого ума, посредством которой он знает или может знать Бога, затем, чтобы мы смогли обнаружить в ней образ Божий. Ибо хотя природа человеческого ума не та, что природа Бога, все же образ той природы, лучше каковой нет никакой природы, должно искать и обнаруживать у нас в том, лучше чего наша природа ничего не имеет. Но сначала ум должен быть рассмотрен сам по себе (*in se ipsa*) прежде, чем он становится причастником Бога, и в нем должно обнаружить образ Божий. Ибо мы сказали, что хотя [в человеке] образ Божий из-за утраты причастия Богу обветшал и истерся, он все же еще пребывает в нем. Ведь ум именно потому есть образ Его, что он способен на постижение Бога и на то, чтобы быть Его причастником. Столь великое благо не возможно иначе, как посредством того, что он есть образ Божий. Итак, ум помнит о себе, понимает себя, любит себя. Если мы распознаем это, мы распознаем троицу, впрочем, не Бога, но уже сам образ Божий. Память [здесь] не воспринимает извне то, что ей надлежит удерживать;

понимание (*intellectus*) не обнаруживает (подобно телесным глазам) вовне то, что ему надлежит созерцать; и воля [здесь] соединяет первые два не вовне, как она соединяет телесную форму и то, что производится от нее во взоре созерцающего. И мышление, обратившись, [здесь] не обнаруживает вовне образа видимой вещи, который был некоторым образом восхищен и закреплен в памяти, из каковой воображался взгляд вспоминающего, притом, что воля как третья соединяла первые два. Последнее, как мы показали, имело место быть в тех троицах, которые обнаруживались в телесных вещах, или в тех, которые были извлечены вовнутрь из тел посредством телесного ощущения. (О всех этих троицах мы рассуждали в одиннадцатой книге.) И не таково здесь положение дел, каковым оно было или казалось быть, когда мы рассматривали то знание, которое выражалось в действиях человека внутреннего, и которое следовало отличать от мудрости; ибо то, что относится к этому знанию, является для души или как бы привходящим (*uelut aduenticia*), будучи либо привнесенным туда историческим познанием (например, деяния и речения, производимые и преходящие во времени), либо укоренившимся в природе вещей в соответствующих областях; или, не бывши прежде, возникающим в самом человеке, будь то по наставлению других, или же по собственному размышлению (как, например, вера, о которой мы много говорили в тринадцатой книге; или как добродетели, с помощью каковых, если они истинны, в этой смертной жизни живут настолько благим образом, чтобы жить блаженно в том бессмертии, что обещано волею Божией). То и что бы то ни было того же рода имеет свой порядок во времени, в котором с большей легкостью нам представлялась троица памяти, видения и любви. Ведь кое-что из того предупреждает познание научающихся, ибо является могущим быть познанным и прежде того, как начало познаваться и порождает у научающихся познание самих себя. То, [о чем мы говорим], либо существует в своем месте, либо уже прошло во времени; хотя то, что прошло, есть не само по себе, а лишь в своих знаках, увидев или услышав каковые, мы познаем, что оно было и прешло. Эти знаки либо расположены в пространстве, как, например, памятники мертвым или что-либо подобное, либо в [таком] сочинении, достойном доверия, каковым, например, является всякая серьезная история, имеющая характер достоверного авторитета. [Наконец], они могут находиться в душах тех, кто уже знает их (ведь то, что им из-

вестно, конечно же, может быть известным и другим, чье знание оно предупреждает, но эти другие могут познать его, будучи наставленными теми, кто уже знает о том). Даже когда всему тому научаются, оно образует некоторую троицу своим видом (*specie sua*), который был познаваем и до того, как познавался, затем присоединением к нему познания научающегося, которое начинает существовать тогда, когда тому научаются, а также волей как третьей, которая соединяет первые два. Когда же то уже было познано, то в самой душе, пока оно вспоминается, возникает другая, уже более внутренняя, троица: из тех образов, которые, будучи изученными, запечатлелись в памяти; из представления вспоминающего, обращенного к ним и воображенного ими; и [наконец] из воли, которая как третья сочетает первые две [составляющих]. Но то, что возникает в душе, в которой того прежде не было (как, например, вера и другое того же рода), хотя и представляется привходящим, так как прививается наставлением, все же расположено и свершено не вовне (как, например, то, во что верят), но вообще начало быть только внутри, в душе. Ибо вера есть не то, во что верят, но то, чем верят (*fides enim non est quod creditur, sed qua creditur)*; так что первое – предмет веры, а второе – созерцания. Однако, поскольку оно начало быть в душе, каковая уже была душой и прежде того, как оно начало быть в ней, постольку оно кажется чем-то привходящим и будет считаться прошедшим, когда с появлением вида оно само перестанет быть. Теперь оно, будучи удержанным, увиденным и полюбившимся, посредством своего присутствия образует троицу иную, нежели та, которую оно будет образовывать тогда посредством некоторого следа себя самого, который оно, проходя, оставит в памяти, как уже было сказано выше.

Глава IX

12. Однако спрашивается, когда добродетели, посредством которых в этой смертной жизни живут благим образом, приведут нас к вечному, не перестанут ли тогда существовать и они, ибо они также начали быть в душе, которая была душой и прежде, когда была без них. Ибо иным казалось именно так, и в отношении трех – благоразумности, мужества и умеренности – сказанное представляется имеющим основание. Но что касается праведности, то она бессмертна, и она скорее усовершится в нас, нежели перестанет быть. Все же Туллий[84], великий оратор, в своем

диалоге «Гортензий», рассуждая о всех четырех, говорит: «Если бы нам, когда мы перейдем от этой жизни, было позволено обитать в бессмертной вечности на островах блаженных (как гласит предание), то там, где не было бы судов, какая бы нужда была нам в красноречии или [вообще] в самих добродетелях. Ибо мы не имели бы нужды в мужестве, когда бы нам не предстояло страдание или опасность; ни в праведности, когда бы не было ничего чужого, что бы желалось; ни в умеренности, сдерживающей страсти, ибо не было бы ни одной; и не имели бы нужды в благоразумии, когда бы нам не предстояло какого-либо выбора между добром и злом. Итак, мы были бы блаженны одним познанием и знанием природы, сообразно каковой одной даже жизнь богов считается счастливой. Из этого можно понять, что все остальное относится к необходимости, и лишь это одно – к [свободной] воле». Так, тот великий оратор, отзываясь с похвалой о философии и вспоминая то, что он воспринял от философов, а также яснейшим и прекраснейшим образом излагая это, сказал, что все те четыре добродетели необходимы только в этой жизни, которая, как мы видим, полна бедствий и ошибок, но что ни в одной из них не будет нужды, когда мы перейдем от этой жизни, если нам будет позволено жить там, где жизнь блаженна, и что благие души блаженны только познанием и знанием, т.е. созерцанием природы, лучше и любимей которой нет ничего, ибо это та природа, что сотворила и установила все остальные. Но если праведность является подданной правления этой природы, тогда она совершенно бессмертна и не прекратит свое существование в том блаженстве, но будет таковой и столькой, что не возможно быть более совершенной и великой. Быть может, так же и другие три добродетели: благоразумие – без какой-либо опасности ошибки; мужество – без страдания от переносимых бед; умеренность – без противодействия со стороны страстей – [так вот, быть может, все эти добродетели] пребудут в том состоянии счастья таким образом, что благоразумие никогда не предпочтет или не посчитает равным какое-либо благо Богу; делом мужества будет прилепляться к Нему крепчайшим образом; делом умеренности – наслаждаться без какого-либо вредоносного изнеможения. Но что касается того, что сейчас дело праведности – приходить на помощь несчастным, дело благоразумия – предупреждать козни, дело мужества – претерпевать страдания, дело умеренности – сдерживать превратные удовольствия, то всего этого существовать не

будет там, где совсем не будет никакого зла. А потому те труды добродетелей, которые необходимы в этой смертной жизни, как вера, к которой их следует относить, будут считаться как нечто прошедшее. И сейчас, когда мы удерживаем, видим и любим их как настоящих, они образуют одну троицу; другую же они образуют тогда, когда посредством их следов определенного рода, которые они, проходя, оставят в памяти, мы обнаружим, что они [когда-то] существовали, но больше не существуют. Ибо и тогда будет троица, когда хоть какой-нибудь подобный след будет сохраняться в памяти, правдиво распознаваться, и эти первые два будут объединяться волей как третьей.

Глава X

13. В знании всего того временного, что мы упоминали, есть [вообще] познаваемое (*cognoscibilia*), которое по времени предшествует познанию его, подобно тому, как есть [вообще] ощущаемое (*sensibilia*), каковое уже было в вещах прежде, чем они познавались, или всему тому, что познается посредством истории. Впрочем, есть и то, что начало быть одновременно [с познанием его], подобно тому, как если бы что-то видимое, которого совсем не было прежде, возникло пред нашими глазами, [и поэтому] конечно же, не предшествует нашему познанию его; или как если бы что-либо прозвучало в присутствии слушателя, так что, разумеется, звук и его слуховое восприятие начинаются и прекращаются одновременно. Однако является ли познаваемое вообще предшествующим во времени или же возникающим одновременно [с познанием], [все равно] оно порождает познание, а не познание порождает его. Но когда по совершению познания мы вновь, вспоминая, обращаемся к тому, что мы познали и что находится в памяти, тогда для всякого очевидно, что удержание в памяти есть во времени предшествующее видению в воспоминании и сочетанию того и другого волей как третьей. Впрочем, не так в уме. Ибо ум не есть нечто привходящее в самого себя, как если бы в себя самого как уже бывшего откуда-то еще вошло то же самое как еще не бывшее; или как если бы в самом себе как уже бывшем, не входя откуда бы то ни было еще, родилось то же самое как еще не бывшее. Так, например, в уме как уже бывшем возникает вера как еще не бывшая. И он не видит самого себя посредством воспоминания самого себя словно помещенным в свою память после познания самого же себя, как если бы его не было

там прежде, чем он стал познавать самого себя, ибо, разумеется, начиная с того, как он стал быть, он никогда не переставал помнить, понимать и любить себя, что мы уже показали. А потому, когда он обращается к самому себе в мышлении, возникает троица, в которой уже можно различить слово. Ибо оно образуется самим мышлением, а воля соединяет их обоих. Следовательно, здесь более, [чем прежде], надлежит [нам] признавать тот образ, который мы ищем.

Глава XI

14. Но кто-нибудь может сказать: «То не память, посредством чего считается, что ум, всегда настоящий для себя самого, помнит себя самого, ибо память занимается прошедшим, а не настоящим». Ведь есть те (среди кого и Цицерон), кто, рассуждая о добродетелях, разделил благоразумие на те три [составляющие] – память, понимание и провидение (*memoriam, intellegentiam, prouidentiam*), относя память к прошедшему, понимание – к настоящему, провидение – к будущему; [причем], последнее считается ими определенным (*certam*) лишь для предвидящих будущее. Предвидение не является человеческой способностью, если только она не дается свыше, как пророкам. Поэтому Писание в книге Премудрости говорит о человеке: «Помышления смертных нетверды, и мысли наши *неопределенны* (*incertae*)»[85] (Прем., IX, 14). Но память о прошедшем и понимание настоящего определенны (настоящего, разумеется, бестелесного, ибо телесное является настоящим для взора телесных глаз). Но пусть тот, кто говорит, что памяти о настоящем не бывает, обратит внимание на то, каким образом говорилось в самих мирских сочинениях, в которых было больше заботы о безупречности словесов, нежели об истине вещей: «Улисс не вынес такого, Верным себе и в этой беде итакиец остался»[86] (*nec talia passus Ulixes oblitusque sui est Ithacus discrimine tanto*). Ибо когда Вергилий сказал, что Улисс остался верен себе (*nec oblitus sui est*), что еще он имел в виду, как не то, что он помнил себя? Поскольку же он был настоящим для самого себя, постольку он мог помнить себя только при том условии, что память относится к вещам настоящим. Вот почему, каким образом в прошедшем памятью называется то, посредством чего становится возможным вспоминать и помнить его, таким же образом и в настоящем, каковым является ум для самого себя, надлежало бы называть памятью то, посредством чего ум

является наличным для самого себя так, что он может пониматься своим собственным мышлением, и эти два – соединяться любовью.

Глава XII

15. Итак, эта троица ума не потому есть образ Божий, что ум помнит, понимает и любит себя, но потому, что он также может помнить, понимать и любить Того, Кем он был сотворен. Делая это, он сам становится мудрым. Если же он этого не делает, то даже когда он помнит, понимает и любит себя, он глуп. Так, пусть же он помнит о Боге, по образу Которого он был сотворен, и пусть он Его понимает и любит. Короче говоря, пусть он почитает несотворенного Бога, Который сотворил его способным постигать Его и быть Его причастником, почему и сказано: «Вот, *почитание Бога* есть истинная премудрость»[87] (Иов., XXVIII, 28). [Ибо тогда] он будет мудрым не своим собственным светом, но причастием к Тому высшему Свету; и в чем он будет вечен, в том он будет царствовать в блаженстве. Ведь мудрость человеческая называется таковой потому, что она также и Божия Премудрость. Ибо только тогда она истинна; если же она человеческая, то она суетна (*uana*). Однако же не такова Премудрость Божия, Которой премудр Бог. Ибо Он премудр не причастием Себе, как мудр ум причастием Богу. Но поскольку даже праведностью Божией называется не только та, которой Он Сам праведен, но также и та, которую Он дает человеку, когда оправдывает нечестивого, сообщая о каковой, апостол Павел говорит по поводу некоторых: «Ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией» (Рим., X, 3), постольку по поводу иных также можно сказать: «Не разумея Премудрости Божией и усиливаясь поставить собственную мудрость, они не покорились Премудрости Божией».

16. Итак, есть природа несотворенная, которая сотворила все остальные, великие и малые, и она, несомненно, превосходит те, что сотворила, а поэтому также и ту, о которой мы говорим, т.е. разумную и понимающую (*rationali et intellectuali*) [природу], каковой является ум человека, сотворенный по образу Того, Кто его создал. И эта природа, превосходящая остальные, есть Бог. Впрочем, говорится, что «Он и недалеко от каждого из нас», и [при этом] добавляется: «Ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян., XVII, 27-28). Если бы это было сказано в отношении

тела, то это можно было бы понять как сказанное об этом телесном мире. Ибо и в отношении тела мы Им живем, и движемся, и существуем. Поэтому в отношении ума, который был создан по образу Его, эти слова должны истолковываться некоторым более превосходным образом, т.е. не чувственным, а умопостигаемым. Ибо что же есть, чего нет в Нем, о Ком говорит Божественное Писание: «Ибо всё из Него, Им и *в Нем*»[88] (Рим., XI, 36)? Итак, если все в Нем, то чем же может жить то, что живет; двигаться то, что движется; как не Тем, в Ком оно? Однако же все пребывает с Ним не таким образом, как было сказано Ему: «Я всегда с Тобою» (Пс., LXXII, 23); и Он не есть со всем тем образом, каким мы говорим: «Господь с вами». Для человека поэтому было бы великим несчастьем не быть с Тем, без Кого он не может быть. Ибо, несомненно, он не без Того, в Ком он; но все же если он не помнит, не понимает и не любит Его, он не с Ним. Когда же кто-либо совершенно забывает что-либо, ему, конечно же, невозможно напомнить об этом.

Глава XIII

17. Ради этого давайте возьмем пример из области видимых вещей. [Так] кто-то, кого ты не узнаешь, говорит тебе: «Ты знаешь меня»; и для того, чтобы напомнить, говорит тебе, где, когда и как он стал [тебе] знакомым. Если же после приведения всех знаков, посредством которых ты мог бы вернуться к памяти, ты [все же] не узнаешь, то ты забыл уже настолько, что все то знание совершенно стерлось из твоей души; и не остается ничего, как либо поверить тому, кто говорит, что когда-то ты его знал, либо не делать этого, если тот, кто говорит, не кажется тебе достойным доверия. Но если ты вспоминаешь, то ты само собой возвращаешься к своей памяти, и обнаруживаешь в ней то, что было не совсем стерто забвением. Давайте же вернемся к тому, ради чего мы приводили пример из области человеческого общения. Посреди прочего в девятом псалме говорится: «Да обратятся нечестивые в ад, – все народы, забывающие Бога» (Пс., IX, 18). Далее же в двадцать первом псалме сказано: «Вспомнят и обратятся к Господу все концы земли» (Пс., XXI, 28). Следовательно, те народы не настолько забыли Бога, чтобы по напоминанию о Нем не вспомнить Его. Забыв же Бога (словно забыв свою собственную жизнь), они были обращены к смерти, т.е. к преисподней. Но по напоминанию они обращаются к Господу, как если бы оживали

вновь, вспоминая свою жизнь, в забвении о каковой они пребывали. О том же мы читаем и в девяносто [третьем] псалме: «Образумьтесь, бессмысленные люди! Когда вы будете умны, невежды? Насадивший ухо не услышит ли?» и прочее (Пс., XCIII, 8-9). Ибо это сказано тем, кто, не понимая Бога, говорил о Нем всуе.

Глава XIV

18. Впрочем, среди Божественных речений мы обнаруживаем множество свидетельств о любви к Богу. Ибо в ней соответственно мыслятся и те два, поскольку никто не любит то, чего не помнит или чего совершенно не знает. А потому наиболее известная и основная заповедь такова: «Люби Бога, Господа твоего» (Втор., VI, 5). Таким образом, ум человеческий устроен так, что он всегда помнит, понимает и любит себя. Но поскольку тот, кто ненавидит кого-либо, стремится ему навредить, постольку не без оснований говорится, что ум человеческий, который вредит самому себе, ненавидит самого себя. Ибо пока он не считает, что желаемое им вредит ему, он желает себе зла, не зная того, но все же он желает себе зла, когда он желает того, что вредит ему. Потому и говорится: «*любящий неправду, ненавидит свою душу*»[89] (Пс., X, 5). Следовательно, тот, кто знает, как любить самого себя, любит и Бога. Но все же вполне уместно говорится, что тот, кто не любит Бога, даже если любит самого себя (что вложено в человека естественным образом), ненавидит самого себя, поскольку он делает то, что ему противно, и преследует самого себя, как если бы он был своим собственным врагом. И совершается ужасающая ошибка: всякий хочет себе выгоды, но многие свершают лишь то, что является пагубнейшим для них. [Так] поэт, описывая подобную болезнь животных, разрывавших расторгнутые члены обнаженными зубами, говорит: «О, боги, благо пошлите благим, врагам лишь такое безумье»[90]. Почему же еще, он назвал ту болезнь безумьем (хотя она была болезнью тела), как не потому, что в то время, как всякое животное склоняется по своей природе к тому, чтобы сохранять себя, насколько возможно, та болезнь была таковой, что животные разрывали те свои члены, каковые они желали бы иметь здоровыми? Когда же ум любит Бога и, как было сказано, соответственно помнит и понимает Его, тогда [становится ясным, что] ему справедливо предписывается любить ближнего своего, как самого себя. Ибо он любит себя не превратно, но правильно тогда, когда любит Бога, причастием к Которому тот

образ не просто есть, но также обновляется из ветхости; преображается из [прежнего] безобразия (*ex deformitate reformatur*); делается блаженным из [прежнего] несчастья. Ибо хотя он любит себя так, что если бы ему было предложено [выбрать одно] из двух, то он бы предпочел потерять все, что он любит меньше себя, тому, чтобы погибнуть, все же оставив Того, Кто свыше, и с помощью Кого одного он мог бы сохранять свою силу и наслаждаться Им как своим светом (о Ком воспевается в псалме: «*Силу мою Тобою сохраню*»[91] (Пс., LVIII, 10), а также: «Кто обращал взор к Нему, те просвещались» (Пс., XXXIII, 6)), он соделался столь немощным и мрачным, что из-за страстей, каковых не способен одолеть, и заблуждений, из каковых не знает выхода, он соскользнул также и от себя к тому, что не есть он сам и над чем он сам возвышается. А потому, раскаявшись по Божиему призрению, он восклицает в псалме: «Оставила меня сила моя, и свет очей моих, – и того нет у меня» (Пс., XXXVII, 11).

19. Однако же и в столь великом зле немощи и заблуждения он не мог утратить то, что у него от природы: помнить, понимать и любить себя. По этой причине то, что я упомянул выше, может быть с *полным основанием сказано так*: «*Хотя человек ходит в образе, напрасно он суетится*, собирает и не знает, кому достанется то». Ибо почему же он собирает, как не потому, что его покинула его сила, посредством каковой он, имея Бога, не нуждался бы ни в чем? И почему он не знает, кому он собирает, как не потому, что свет глаз его не с ним? Поэтому он и не видит того, что говорит Истина: «Безумный, в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Лк., XII, 20). Однако же, поскольку даже такой человек ходит в образе, а ум помнит, понимает и любит себя, постольку (если бы ему было очевидно, что он не может иметь и то, и другое, но позволяется выбрать только одно из двух, а другое потерять, т.е. либо те сокровища, что он собирал, либо ум), [спрашивается] кто же до такой степени не имеет ума, чтобы предпочитать сокровища уму? Ибо сокровища обычно ниспровергают ум, ум же, который не ниспровергается сокровищами, может жить вольготно безо всяких сокровищ. Но кто же сможет обладать сокровищами без посредства ума? Ведь если ребенок, рожденный сколь угодно богатым и являясь господином всего, что его по праву, еще не владеет ничем, пока его ум не проснулся, то каким же образом может чем-либо обладать тот, кто лишен ума? Так к чему же я говорю о со-

кровищах, каковые, а не ум, предпочел бы утратить всякий (если бы был предоставлен подобный выбор), когда нет ни одного, кто предпочел бы их; нет ни одного, кто хотя бы счел равными их телесным глазам, посредством которых не какой-нибудь один человек владеет золотом, но всякий владеет небом? Ведь всякий посредством телесных глаз владеет всем, что желает видеть. И кто же тогда тот, кто, не будучи способным удержать и то, и другое, а также будучи вынужденным утратить одно из двух, не предпочел бы скорее утратить сокровища, нежели глаза? И, однако же, если бы с подобным условием спрашивалось, предпочел ли бы он утратить зрение или ум, то кто бы не узрел умом, что ему предпочтительнее утратить глаза, нежели ум? Ибо ум без глаз плоти остается умом человека, глаза же плоти без ума становятся глазами животного. И кто же не предпочел бы быть человеком, хотя бы и слепым плотью, тому, чтобы быть животным, хотя бы и зрячим?

20. Я [уже достаточно] сказал для того, чтобы даже более медлительные [умом], до чьих глаз или ушей дошло это сочинение, были, хотя бы и вкратце, наставлены мной по поводу того, насколько ум любит самого себя, даже немощного и заблуждающегося, ибо он любит и преследует то, что ниже его. И он не мог бы любить самого себя, если бы он совсем не знал себя, т.е. если бы он не помнил и не понимал себя. Посредством этого образа Божиего в себе он столь могуч, что способен прилепляться к Тому, Чьим образом он является. Ибо он занимает такое место в порядке сущностей, а не пространства, что выше его только Он. В конце концов, когда он совсем прилепится к Нему, он будет одним духом [с Господом], о чем свидетельствует апостол, говоря. «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (I Кор., XVII, 17). При этом он приступает к причастию природе, истине и блаженству Его, а не прирастает природой, истиной и блаженством самого себя. Когда же он счастливым образом прилепится к той природе, он будет пребывать в ней неизменным, и он увидит неизменным все, что видит. Тогда, как обещает Божественное Писание, его желание насытится благами (Пс., CII, 5), благами неизменными, Самой Троицей Богом, образ Которой он есть. Но дабы он в чем-либо не был затем нарушен, он будет укрываться под покровом лица Его (Пс., XXX, 21) и исполняться стольким богатством, что он уже никогда не получит удовольствия от греха. Однако теперь, когда он видит самого себя, он видит то, что не есть неизменное.

21. В том он, конечно, не сомневается, поскольку он жалок и желает быть блаженным; и он надеется в возможность стать таковым ни по какой другой причине, как только потому, что он изменчив. Ибо если бы он не был изменчив, он не мог бы стать из блаженного жалким так же, как из жалкого – блаженным. И что же могло сделать его жалким под властью всемогущего и благого Бога, как не его грех и праведность его Господа? И что же его может сделать блаженным, как не его заслуги и награда Господа его? Но и его заслуги суть благодать Его, Чьей наградой будет его блаженство. Ибо он не может сообщить самому себе праведность, которую он утратил. Ведь он получил ее, когда человек создавался, и, конечно же, потерял ее, согрешив. Следовательно, он получает праведность затем, чтобы ее посредством заслужить блаженство Поэтому апостол справедливо замечает ему, как если бы он начинал гордиться своей благостью: «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (I Кор., IV, 7). Когда же он, получивши Духа Его, благим образом вспоминает Господа своего, тогда он чувствует, что именно потому, что он научен внутренним наставлением, он может подняться не иначе, как посредством Его безвозмездного воздействия, [а также] что он смог пасть не иначе, как посредством своего произвольного отложения. Но, конечно, он не вспоминает своего блаженства; ибо оно было, но не есть, и совершенно забыто, а потому ему невозможно напомнить о нем. Впрочем, он верит тому, что достойнейшее доверия Божественное Писание рассказывает через Его пророков о том блаженстве и о райском благоденствии, и что Оно сообщает о том первом благе и зле человека посредством исторического предания. И он вспоминает о своем Господе Боге. Ибо Он всегда есть, а не так, что Он был, а [теперь] не есть, и не так, что Он [теперь] есть, но [когда-то] не был; но поскольку Он пребудет всегда, постольку же Он и пребывал всегда. И Он пребывает целым повсюду, а потому он Им живет и движется, и существует. Потому же он может вспомнить Его. Не потому, что он вспоминает то, что он знал Его в Адаме или где бы то ни было еще прежде жизни в этом теле, или когда он был впервые сотворен для вложения в это тело, ибо он не помнит совершенно ничего из всего того, поскольку все это было истерто забвением. Но ему напоминается, что он может обратиться к Господу, как к тому свету, которым некоторым образом

затрагивался и он, даже когда отвращался от Него. Ибо благодаря тому даже нечестивые думают о вечности, а также во многом справедливо осуждают одно и одобряют другое в человеческих нравах. Но на основании каких же правил они судят, как не тех, посредством которых они видят, каким образом каждый должен жить, даже если сами они не живут таким образом. Но где же они видят эти правила? Ведь не видят же они их в своей природе, поскольку, несомненно, эти правила видятся умом, а их умы, как известно, изменчивы. Всякий же, кто мог увидеть эти правила, видел их неизменными; но не в образе своего ума, ибо они суть правила праведности, а их умы, как известно, неправедны. Но где же записаны эти правила, в которых даже неправедный узнает то, что есть праведное, и в которых он распознает, то, что надлежит иметь, хотя он и не имеет этого? Итак, где же они записаны, как не в книге Того Света, Который называется Истиной, откуда списывается всякий справедливый закон, который затем передается (не перенесением, но как бы запечатлением) в сердце человека, творящего справедливость, подобно тому, как образ кольца, запечатлеваясь, передается воску и [при этом] не оставляет кольцо? Тот же, кто не творит [справедливость], но все же видит, что он должен делать, является тем, кто отвращен от Того Света, но все же затрагивается Им. Тот же, кто даже не видит, каким образом он должен жить, прегрешает более простительным образом, поскольку он не является преступником известного ему закона. Но даже последний иной раз затрагивается блистанием вездесущей истины, когда он, будучи наставленным, начинает сознавать.

Глава XVI

22. Те же, кто по напоминанию обращаются к Господу от того безобразия, в котором они вследствие своих мирских (*saeculares*) страстей были сообразны этому веку (*saeculo*), преображаются из него, внимая апостолу, который говорит: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим., XII, 2), затем, чтобы тот образ преобразился Тем, Кем он был образован. Ибо тот образ не может преобразовать себя сам подобно тому, как он себя сам обезобразил. Также и в другом месте апостол говорит [о необходимости] «обновиться духом ума» и «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф., IV, 23, 24). Выражение «созданный по Богу» означает то же, что и сказанные в другом месте слова «по

образу Божию» (Быт., I, 27). Но, согрешив, он утратил праведность и святость истины, отчего тот образ сделался безобразным и выцветшим (*deformis et decolor*), но он может вновь обрести ее, если преобразится и обновится. Что же касается слов «духом ума», то апостол [разумеется] не желал, чтобы здесь мыслилось два [разных] предмета, как будто одно есть дух, а другое – дух ума; но [он сказал так] лишь потому, что всякий ум есть дух, но не всякий дух – ум. Ибо [к слову] есть Дух, Который – Бог, и Который не может обновиться, потому что Он не может обветшать. О духе в человеке говорится также как о том, что не есть ум, духу которого принадлежат воображения, являющиеся подобиями тел, о чем и говорил апостол Коринфянам, когда он сказал: «Когда я молюсь на *незнакомом* языке, то хотя дух мой и молится, мой ум остается без плода» (I Кор., XIV, 14). Он имеет в виду то, о чем говорится без понимания; ведь то даже не может быть сказано, если образы звучащих слов не предшествуют в сознании духа устному озвучиванию. Ведь и душа человека называется духом, отчего в Евангелии [и говорится об Иисусе]: «И, преклонив главу, предал дух» (Ин., XIX, 30). Этим обозначается смерть тела по выхождению души. Говорится даже о духе животных, о чем написано в книге Соломона, или Экклезиаста, где со всей очевидностью сказано: «Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Еккл., III, 21). Об этом написано также и в книге Бытия, где сказано, что из-за потопа «все, что имело дыхание духа жизни» (Быт., VII, 22) умерло. Духом называется даже ветер, т.е. нечто совершенно телесное, по поводу чего в псалме говорится: «Огонь и град, снег и туман, *дух* бури»[92] (Пс., CXLVIII, 8). Итак, слово «дух» имеет много значений; и апостол под выражением «дух ума» имел в виду тот дух, который называется умом. Подобным образом тот же самый апостол также говорит о совлечении «тела плоти» (Колос., II, 11). Он [разумеется, и в этот раз] не желал, чтобы здесь мыслилось два [разных] предмета, как будто одно есть плоть, а другое – тело плоти; но [он сказал так] лишь потому, что тело является названием многих предметов, у которых нет плоти (ибо помимо плоти есть много тел небесных и земных), тогда как он под выражением «плоть тела» имел в виду тело, которое есть плоть. Следовательно, таким же образом выражение «дух ума» означает тот дух, который есть ум. В другом же месте он даже с еще большей определенностью был назван образом, и то же самое

здесь предварялось другими словами: «Совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Колос., II, 9-10). Значит, то, что в одном месте мы читаем об облечении в нового человека как «созданного по Богу», есть то же, что в другом месте читается об облечении в нового человека как того, «который обновляется в познании по образу Создавшего его». Там он сказал «по Богу», здесь же – «по образу Создавшего его». Но вместо того, чтобы сказать [затем] «в праведности и святости истины», он то же сказал здесь [словами] «в познании Бога». Следовательно, это обновление и преображение ума происходит по Богу или по образу Бога. «По Богу» было сказано потому, чтобы не подумали, будто это происходит по твари; а «по образу Бога» – потому, чтобы можно было понять, что это обновление происходит в том, что есть образ Божий, т.е. в уме. Таким же образом мы называем мертвым по телу, но не по духу, того, кто, будучи верным и праведным, отходит от [жизни] тела. Ибо что мы имеем в виду, говоря «мертвый по телу», как не «мертвый телом» или «мертвый в теле», но не «мертвый душой» или «мертвый в душе»? Или если мы говорим «красивый по телу» или же «сильный по телу, но не по душе», что мы имеем в виду, как не то, когда говорим «красивый или сильный телом, но не душой»? И подобных примеров не счесть. Так давайте же не будем понимать слова «по образу Создавшего его» так, как будто образ, по которому обновляются, не тот, который обновляется.

Глава XVII

23. Разумеется, это обновление происходит не в одно мгновение самого обращения, как происходит то обновление в крещении через отпущение всех грехов, ибо не остается ни одного наималейшего греха, который бы не был отпущен. Однако каким образом одно дело – быть свободным от лихорадки, и другое – выздороветь от той немощи, которая от нее произошла; и также [каким образом] одно дело – извлечь из тела вонзенное оружие, и другое – исцелить успешным лечением рану, причиненную им; таким же образом первое лечение состоит в том, чтобы устранить причину недуга, что производится прощением всех грехов, а второе состоит в том, чтобы исцелить сам недуг, что происходит постепенным продвижением в обновлении того образа. И то, и другое показывается в псалме, в котором читаем: «Он прощает все

беззакония твои» (что происходит в крещении); и далее: «исцеляет все недуги твои» (Пс., CII, 3) (что происходит посредством ежедневного приближения, когда обновляется тот образ). По этому поводу со всей ясностью сказал апостол: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (II Кор., IV, 16). Обновляется же он в познании Бога, т.е. в праведности и святости истины, как свидетельствует апостол, о чем и я упомянул. Следовательно, тот, кто со дня на день обновляется продвижением в знании Бога, а также в праведности и святости истины, переносит свою любовь от временного к вечному, от видимого к умопостигаемому, от плотского к духовному, а также настойчиво продвигается, обуздывая и умаляя страсть к низшему и связывая себя любовью с высшим. [Однако на этом пути] он может продвинуться лишь настолько, насколько ему способствует Божия воля, ибо, как говорит Господь: «Без меня не можете делать ничего» (Ин., XV, 5). Когда же последний день этой жизни застанет человека в этом продвижении и приближении держащимся веры в Посредника, [тогда] он будет встречен святыми ангелами для того, чтобы привести его к Богу, Которого он почитал, и для того, чтобы Бог его усовершил. [И тогда] в конце века сего (*in fine saeculi*) он получит нетленное тело, не в наказание, но во славу. Ибо тогда в том образе свершится уподобление Богу, когда свершится видение Бога. Об этом и говорит апостол: «Теперь мы видим как бы *зеркалом, как в загадке*, тогда же лицом к лицу»[93] (I Кор., XIII, 12). А также: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы во славу, как от Господня Духа» (II Кор., III, 18). Это то, что происходит со дня на день с продвигающимися во благе.

Глава XVIII

24. Но апостол Иоанн говорит: «Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (I Ин., III, 2). Отсюда ясно, что полное подобие Ему в том образе Божием произойдет тогда, когда он будет вполне созерцать Бога, что, похоже, также имеется в виду апостолом Иоанном в отношении бессмертия тела. Ибо и в этом мы будем подобны Богу, но только Сыну, ибо только Он в Троице воспринял тело, в котором Он, умерев, воскрес, и которое вознес на небо.

Ведь и оно считается тем образом Сына Божия, по которому [тогда], как Он [сейчас], мы будем иметь бессмертное тело, соделавшись в том сообразными не образу Отца или Святого Духа, но только Сына, ибо только о Нем мы читаем и воспринимаем здравою верою: «И Слово стало плотью» (Ин., I, 14). Поэтому апостол [Павел] говорит: «Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим., VIII, 29). Первородным, конечно же, из мертвых, согласно тому же апостолу (Колос., I, 18), смертью Которого Его тело было рассеяно в уничижении, а воскресло во славе (I Кор., XV, 43). В соответствии с образом Сына, с которым мы сообразуемся телом через бессмертие, мы также делаем то, о чем говорит тот же самый апостол: «И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (I Кор., XV, 49), затем, чтобы мы, будучи по Адаму смертными, непоколебимо держались истинной веры и надежного упования в то, что мы будем бессмертными по Христу. Ибо так мы можем и теперь [уже] носить тот образ, хотя пока еще не в видении, а в вере, не в действительности, но в уповании. Ибо апостол, сказав это, говорил о воскресении тела.

Глава XIX

25. Что же касается того образа, о котором сказано: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт., I, 26), мы верим и, насколько смогли исследовать, понимаем (*comprehendimus*), что человек был сотворен по образу Троицы, ибо сказано не по «Моему» или «Твоему» [образу]. А потому в соответствии с тем образом следует понимать и то, что говорит апостол Иоанн: «Будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть», ибо он говорил о Том, о Ком сказал: «Мы теперь дети Божии» (I Ин., III, 2). Бессмертие же плоти совершится в то мгновение воскресения, о котором говорит апостол Павел: «Вдруг, во мгновение ока при последней трубе: ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (I Кор., XV, 52). Ибо в то самое мгновение ока до суда воскреснет в силе, нетленности и славе духовное тело (*corpus spirituale*), которое, пока оставаясь телом души (*corpus animale*), сеется в немощи, тленности и уничижении. Образ же, который со дня на день обновляется духом ума в познании Бога не внешним, но внутренним образом, усовершится видением, которое тогда – после суда – будет лицом

к лицу, сейчас же оно происходит как бы *зеркалом, как в загадке*. В связи с эти преуспеянием и надлежит понимать сказанное: «Будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть». Ибо этот дар будет дан нам тогда, когда будет сказано: «Придите, благословенные Отца моего, наследуйте царство, уготованное вам» (Мф., XXV, 34). Ибо тогда нечестивец будет устранен так, что не будет взирать на величие Господа (Ис., XXVI, 10), когда те, что слева, пойдут в муку вечную, а те, что справа, – в жизнь вечную (Мф., XXV, 46); «Сия же», как говорит Истина, «есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого истинного бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин., XVII, 3).

26. Эта созерцательная мудрость, которая в Священном Писании, как я полагаю, как мудрость собственно отлична от знания, относится только к человеку. Однако она у него лишь от Того, причастием Кому разумный и понимающий ум (*mens rationalis et intellectualis*) может стать действительно мудрым. [Так вот об этой мудрости] и говорит Цицерон в конце диалога «Гортензий»: «Мы, размышляя об этом день и ночь и заостряя (*acuentibus*) свое понимание, которое есть взор ума (*mentis acies*), а также бдя, как бы он не притупился; т.е. живя философией, [мы] преисполнены надеждой, что если наше суждение и мудрствование (*quod sentimus et sapimus*) смертно и преходяще, то [все же], когда мы выполним наше человеческое предназначение, наш закат будет приятным, а не тягостным угасанием, и как бы отдохновением от жизни; или же если, как представлялось древним философам, величайшим и славнейшим, мы имеем вечные и божественные души, то мы должны считать, что чем больше они будут пребывать в своем движении, т.е. в разуме и в стремлении к исследованию, и чем меньше они будут смешивать и связывать себя с пороками и заблуждениями людей, тем более легким будет их восхождение и возвращение на небо». Наконец, он прибавляет само заключение, в котором, заканчивая свое рассуждение, повторяет: «Итак, чтобы в конце концов завершить свою речь, [нам следует сказать, что], если мы желаем угаснуть безмятежно, преуспев в тех занятиях, или же если [нам предстоит] без промедления переселиться из этого в несомненно лучшее местопребывание, мы должны прилагать к тому все свои труды и старания». Здесь я удивляюсь тому, что человек столького дарования обещает людям, живущим философией, делающей их через созерцание истины блаженными, «приятный закат», «если наше суждение и мудрствование

смертно и преходяще», как будто то, что мы не любили и, даже более того, нестерпимо ненавидели, умрет или погибнет так, чтобы его закат был нам приятен. В действительности же данное соображение он позаимствовал не у философов, о которых отзывается с великой похвалой. Оно, [скорее], отдает Новой Академией, от которой он воспринял учение о сомнении даже в очевиднейшем. От философов же, которых он сам признает величайшими и славнейшими, он воспринял то, что души являются вечными. Поскольку этой жизни наступит предел, постольку высказанное побуждение вполне подобающим образом поднимает вечные души к тому, чтоб они могли обнаружиться «в своем движении, т.е. в разуме и в стремлении к исследованию», и чтоб они могли меньше «смешивать и связывать себя с пороками и заблуждениями людей», дабы их возвращение к Богу было более легким. Но того движения, состоящего в любви и исследовании истины, не довольно для несчастных, т.е. для смертных, имеющих лишь только этот разум без веры в Посредника. [Это и есть то] что я, насколько мог, старался показать в предыдущих книгах этого труда, в особенности в четвертой и в тринадцатой.

КНИГА XV

Глава I

1. Желая наставить читателя в том, что сотворено, затем, чтобы он [его посредством] познавал Того, Кем оно сотворено, мы достигли Его образа, который есть человек, [а именно, человек] в том его [определении], которым он превосходит всех остальных живых существ, т.е. разумом или пониманием (*ratione uel intellegentia*); и все то, что может быть еще сказано о душе разумной и рассудительной, относится к тому, что называется умом или разумной душой (*mens uel animus*). Ибо последним именем некоторые латинские авторы в соответствии с их собственной манерой выражения отличают то, что выделяется в человеке и чего нет в животных, от души (*anima*), которая присуща также и животным. Если же мы будем искать что-либо истинное [из того, что] выше этой природы, то это будет Бог, природа не сотворенная, но творящая. И мы должны, если возможно, показать не только верующим посредством авторитета Божественного Писания, но и понимающим посредством некоторого разумного обоснования (*aliqua ratione*) то, является ли она Троицей. То же, что я сказал «если возможно», проявит лучшим образом себя само, когда мы начнем наше рассуждение.

Глава II

2. Ибо Сам Бог, Которого мы ищем, будет, как я надеюсь, способствовать нам, дабы труд наш не был бесплодным, и чтобы мы поняли, почему в святом псалме сказано: «Да веселится сердце ищущих Господа. Ищите господа и силы Его, ищите лица Его всегда» (Пс., CIV, 3-4). Но ведь то, что всегда ищется, похоже, никогда не находится; и каким же образом тогда сердце ищущих, если они не могут найти то, что ищут, будет веселиться, а не, наоборот, печалиться? Ибо в псалме говорится о сердце ищущих, а не находящих Господа. И все же пророк Исайя свидетельствует о том, что тот, кто ищет, может найти Господа Бога, ибо говорит: «Ищите Господа, *и как только найдете Его, призывайте Его; когда же приблизится Он,* да оставит нечестивый путь свой, и беззаконник – помыслы свои»[94] (Ис., LV, 6-7). Но если Он может быть найден, почему же тогда сказано: «ищите лица Его всегда». Но, быть может, Его следует искать даже найденного? Ведь та-

ким образом следует разыскивать непостижимое, дабы не было сочтено, что ничего не найдено, когда было обнаружено, насколько непостижимо то, что искали. Но почему же тогда ищущий ищет таким образом то, что ищет, если постигает, что оно *непостижимо*, как не потому, что он не должен прекращать [поиск], пока он продвигается в самом исследовании непостижимого, и становится все лучше и лучше в поиске столь великого блага, каковое как ищется затем, чтобы быть найденным, так и находится затем, чтобы быть искомым? Ибо Он ищется затем, чтобы быть найденным более приятным образом, и находится затем, чтобы быть искомым с большей страстью. Именно так воспринимаются слова Премудрости, сказанные в книге Экклезиаста: «Едящие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать» (Сир., XXIV, 23). Ибо они едят и пьют, потому что находят, и потому алчут и жаждут, что все еще ищут. Вера ищет, разумение находит (*fides quaerit, intellectus inuenit*), отчего пророк и говорит: «*Если не уверуете, не уразумеете*»[95] (Ис., VII, 9). И опять-таки разумение все еще ищет Того, Кого оно находит, [ибо] как поется в святом псалме: «Господь с небес призрел на сынов человеческих, чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога» (Пс., XIII, 2). Следовательно, человек должен иметь разумение затем, чтобы искать Бога.

3. Мы потому довольно задержались в том, что сотворил Бог, чтобы мог быть познан Он Сам посредством того, что Он сотворил. Ибо невидимое Его от создания мира чрез рассматривание творений видимы (Рим., I, 20). А потому в книге Премудрости обличаются те люди, «у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила. Если, пленяясь их красотою, они почитали их за богов, то должны были бы познать, сколько лучше их Господь, ибо Он, Виновник красоты, создал их. А если удивлялись силе и действию их, то должны были бы узнать из них, сколько могущественнее Тот, Кто сотворил их, ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем., XIII, 1-5). Я потому привел эти слова из книги Премудрости, чтобы никто из верующих не подумал, будто бы, пока я не достиг человеческого ума, я сначала напрасно и тщетно искал в творении (как бы постепенно посредством оп-

ределенных троиц своего рода) признаки Той высшей Троицы, Которую мы ищем, когда ищем Бога.

Глава III

4. Но поскольку нужды нашего рассмотрения и рассуждения заставили нас сказать в предыдущих четырнадцати книгах много того, что мы не способны охватить сразу одним взглядом так, чтобы быстро соотнести в мысли это с тем, что мы желаем постичь, [постольку] я с Божьей помощью, и насколько смогу, постараюсь вкратце и без обсуждений свести вместе все, к чему я посредством рассуждений заключал в отдельных книгах, и сделать это предметом как бы одного взгляда ума не тем образом, каким мы убеждались в каждом отдельном случае, но так, чтобы [его предметом] было то, в чем мы убеждались затем, чтобы последующее не было отделено от предшествующего настолько, что рассмотрение последующего стало бы причиной забвения предшествующего, или чтобы, если это забвение совершилось, то, что забылось, могло быстро вспомниться при повтором прочтении.

5. В первой книге в соответствии со Святым Писанием было показано единство и равенство Той высшей Троицы. Во второй, третьей и четвертой – то же самое, разве что в [этих] трех книгах с особым тщанием рассматривался вопрос о послании Сына и Святого Духа, и было показано, что Посланный не меньше Пославшего потому, что Один посылается, а Другой посылает, поскольку Троица, которая во всем равна и одинакова по своей неизменной, невидимой и вездесущей природе, действует нераздельным образом. В пятой же из-за тех, кто считает, что сущность Отца и Сына не является одной и той же потому, что все, что высказывается о Боге, высказывается по сущности, и поэтому утверждает, что рождать и рождаться или быть рожденным и нерожденным, являясь различными [определениями], суть различные сущности, показывается, что не все, что высказывается о Боге, высказывается по сущности, (когда, например, Он называется благим и великим, и каким бы ни было еще то, каковым Он называется Сам по Себе), но что [некоторые определения] высказываются также и относительно, т.е. не по Самому Себе, а по чему-то, что Он Сам не есть (когда, например, Он называется Отцом в отношении Сына, или Господом по отношении к творению, служащему Ему); отчего если что-либо [высказываемое] относи-

тельно, т.е. по чему-то, что Он Сам не есть, высказывается также и сообразно со временем, как то: «Господи, Ты нам прибежище» (Пс., LXXXIX, 1), в Него не привходит ничего, из-за чего бы Он изменился, и Сам Он остается по Своей природе или сущности совершенно неизменным. В шестой книге вопрос о том, каким образом апостольскими устами Христос назван Божией силой и Божией премудростью (I Кор., I, 24), обсуждается так, что откладывается более тщательное рассмотрение того, не является ли Тот, от Кого рожден Христос, самой премудростью, но только Отцом Своей премудрости, или же премудрость [сама] родила премудрость. Но что бы из того ни было, в той книге также выясняется равенство Троицы, и то, что Бог не тройственный, но Троица; а также и то, что Отец и Сын не суть нечто как бы двойное (*quasi aliquid duplum*) по отношению к одному (*simplum*) Святому Духу, поскольку [в Троице] трое не есть нечто большее, нежели один из Них. Мы также обсудили, каким образом возможно понимать то, что говорит епископ Иларий: «Вечность (*aeternitas*) – в Отце, вид (*species*) – в образе (*in imagine*), польза (*usus*) – в даре (*in munere*)». В седьмой разъясняется отложенный вопрос о том, каким образом Бог, родивший Сына, является не только Отцом Своей силы и премудрости, но и Сам есть сила и премудрость, и также Святой Дух [есть то же]; [причем], Они вместе все же не суть три силы и три премудрости, но одна сила и одна премудрость, как один Бог и одна сущность. Далее же спрашивалось, каким образом говорится об одной сущности и трех лицах (*una essentia, tres personae*) или (как говорят иные греки) – об одной сущности и трех субстанциях (*una essentia, tres substantiae*); и было обнаружено, что по речевой необходимости (*elocutionis necessitate*) говорится так, чтобы называлось какое-нибудь одно имя, когда спрашивается, что суть Трое, Которых мы воистину исповедуем как Трех, а именно: Отца, Сына и Святого Духа. В восьмой книге с помощью приведенного обоснования понимающим [людям] становится ясным, что в сущности Истины не только Отец не больше Сына, но и Оба вместе Они не суть нечто большее, нежели один Святой Дух; и что любые два в Этой Троице не суть нечто большее, нежели один; и что все трое вместе не суть нечто большее, нежели каждый по отдельности. Затем я напомнил, что посредством истины, которая созерцается пониманием, посредством высшего блага, которым существует всякое благо, посредством праведности, ради которой любится правед-

ная душа даже пока еще неправедной душой, и, [наконец], посредством любви, которая в Святом Писании названа Богом (I Ин., IV, 16), и через каковую для понимающих [людей] начинает быть различимой хоть какая-то троица любящего, любимого и любви; понимается, насколько возможно, не только бестелесная природа, но даже и неизменная, которая есть Бог. В девятой наше рассуждение достигает образа Божиего, который есть человек по своему уму, и в нем обнаруживается определенная троица, а именно, ума, знания, которым он себя знает, и любви, которой он любит себя и свое знание; показывается также, что эти трое суть равные между собой и имеют одну сущность. В десятой книге то же самое рассматривается с большим тщанием и точностью и сводится к тому, что мы обнаруживаем в уме более явную троицу, состоящую в памяти, понимании и воле. Но поскольку выяснилось и то, что хотя ум никогда бы не мог быть таким образом, чтоб он не помнил, не понимал и не любил себя, [все же] он не всегда думает о самом себе, и когда он не думает о себе, он не отличает себя одной и той же мыслью от телесного; постольку рассуждение о Троице, образом Каковой он является, было отложено затем, чтобы в самом видимом телесном обнаружилась троица, и чтобы в нем более надлежащим образом поупражнялось внимание читателя. Итак, в одиннадцатой было выбрано ощущение зрения, в котором обнаруживалось бы то, что могло бы, разумеется, быть признанным и в других четырех телесных ощущениях; и, таким образом, троица внешнего человека сначала проявлялась в том, что воспринимается извне, а именно, из видимого тела и формы, которая запечатлевается от него во взоре воспринимающего, а также в направленности воли, соединяющей первые два. Однако выяснилось, что эти трое между собою не равны и не имеют одну и ту же сущность. Затем в самой душе была обнаружена иная троица, как бы введенная внутрь (*uelut introducta*) из того, что было воспринято извне; [в ней] те же самые три [определения] оказались имеющими одну и ту же сущность: образ тела, который пребывает в памяти, его воображение, [которое возникает тогда], когда к нему обращается взор представляющего, и направленность воли, соединяющей первые два. Но было выяснено, что эта троица принадлежит внешнему человеку потому, что она была привнесена из телесного, которое ощущается извне. В двенадцатой книге мы сочли должным отличить мудрость от знания, а также искать сначала в том, что называется знанием

собственно, некоторую троицу своего рода (как низшую), каковая, хотя и относится уже к внутреннему человеку, все же еще не должна ни называться, ни считаться образом Божиим. И это обсуждается в тринадцатой книге при посредстве христианской веры. В четырнадцатой говорится об истинной мудрости человека, которая дается ему Божией милостью в самом причастии человека Богу, и которая отличена от знания. И наше рассуждение достигло того, что была выявлена троица в образе Божием, который есть *человек по своему уму, каковой обновляется познанием Бога* по образу Создавшего человека, [т.е.] по Его образу, и каковой таким образом постигает мудрость, в которой – созерцание вечного.

Глава IV

6. Теперь же давайте исследовать Троицу, Которая есть Бог, в самом вечном, бестелесном и неизменном, в совершенном созерцании которого нам обещана блаженная жизнь, которая может быть только вечной. Ибо то, что Бог есть, возвещает не только авторитет Божественного Писания; но все окружающее нас, к чему *относимся также и мы, сама вселенская природа вещей* провозглашает то, что у нее есть превосходящий ее Творец, который снабдил нас умом и естественным разумом (*mentem rationemque naturalem*), посредством чего мы могли бы видеть, что следует предпочитать живое неживому; наделенное ощущением тому, что не ощущает; понимающее тому, что не понимает; бессмертное смертному; мощное немощному; праведное неправедному; прекрасное безобразному; благое злому; нетленное тленному; неизменное изменчивому; невидимое видимому; бестелесное телесному; блаженное жалкому. А потому, поскольку мы, несомненно, ставим Творца выше сотворенного, постольку нам с необходимостью следует признать, что Он живет, ощущает и понимает высшим образом, и то, что Он не может умереть, стать тленным или измениться, а также то, что Он не есть тело, но дух, из всех [духов] наиболее могущественный, праведный, прекрасный, благой и блаженный.

Глава V

7. Но все то, что я сказал, и всякое другое из того же рода выражений, что представляется достойным того, чтобы быть сказанным о Боге, подобает как всецелой Троице, которая есть еди-

ный Бог, так и каждому отдельному Лицу в Этой Троице. Ибо кто осмелится сказать о едином Боге, Который есть Сама Троица, или же [по раздельности] об Отце или Сыне, или Святом Духе, то, что Он или не живет, или не ощущает, или не понимает; или же то, что в той природе, по которой Они равны между Собой, Один из Них или смертен, или тленен, или изменчив, или телесен? Или есть тот, кто будет отрицать, что всякий из Них всемогущ, праведнейший, прекраснейший, лучший, блаженнейший? Но если все то и тому подобное может быть высказано как о самой Троице, так и о каждом отдельном Лице Троицы, где или каким образом проявиться Троице? Однако, давайте сначала сведем все это множество [определений] к небольшому числу. Ведь то, что в Боге называется жизнью, есть сама сущность и природа Его. Следовательно, Бог не живет иначе, как только той жизнью, которая есть Он Сам по отношению к Самому Себе. И эта жизнь не такова, каковая присуща дереву, ибо в ней нет ни понимания, ни ощущения. И она не такова, каковая присуща животному, ибо хотя жизнь животного и обладает пятью ощущениями, [все же] в ней нет понимания. Та же жизнь, которая есть Бог, все ощущает и понимает, и ощущает посредством ума, а не тела, поскольку Бог есть дух (Ин., IV, 24). И ощущает Бог не через тело, как животные, которые имеют тела, ибо Бог не состоит из души и тела. Поэтому Его простая (*simplex*) природа ощущает так же, как понимает, и понимает так же, как ощущает; и ощущение (*sensus*) у него есть то же, что и понимание (*intellectus*). И о Нем нельзя сказать так, будто Он когда-то прекратит или начал быть, ибо Он бессмертен. А [потому] о Нем не напрасно сказано, что Он есть «единый, имеющий бессмертие» (I Тим., VI, 16). Ведь бессмертием воистину является бессмертие того, в чьей природе нет никакого изменения. Его же также и истинная вечность, посредством каковой Он есть неизменный Бог, без начала и конца, и соответственно нетленный. Следовательно, одно и то же – называть ли Бога вечным или бессмертным, или нетленным, или неизменным; и то же самое, когда Он называется живым и понимающим, что, конечно же, означает «премудрый». Ибо Он не получал премудрости, поскольку премудр, но Он Сам есть премудрость. И она же есть [Его] жизнь, и она же – [Его] сила, или мощь, она же – красота, посредством чего Он определяется как всемогущий и наипрекраснейший. Ибо что есть более могущественного и более прекрасного, нежели Премудрость, которая «распростирается от

одного конца до другого и все устрояет на пользу» (Прем., VIII, 1)? Но неужели благость и праведность в природе Божией различаются между собой так, как различаются они в его действиях, как если бы они были двумя различными качествами Бога: одно – благостью, другое – праведностью? Конечно же, нет. Но то, что есть праведность, есть сама благость; а то, что есть благость, есть само блаженство. И потому Бог называется бестелесным или нетелесным, что Он считается или мыслится духом, а не телом.

8. Далее, если бы мы сказали: «Вечный, бессмертный, нетленный, неизменный, живой, мудрый, сильный, прекрасный, праведный, благой, блаженный, дух», лишь самое последнее из этих [определений] казалось бы обозначающим сущность; остальные же [казались бы] качествами этой сущности. Однако это не так в той невыразимой и простой природе. Ибо что бы в ней ни казалось обозначающим качество, должно понимать как обозначающее субстанцию или сущность (*substantiam uel essentiam*). И да не подумаем мы, будто [определение] духа высказывается о Боге по сущности, а благо – по качеству, поскольку оба определения высказываются по сущности. И так же все остальное, что мы упомянули, и о чем мы уже немало говорили в предыдущих книгах. Итак, давайте же выберем какое-либо одно из первых четырех [определений], перечисленных и распределенных нами (дабы наше внимание не отвлекалось [всем] множеством), т.е. из «вечного, бессмертного, нетленного, неизменного», поскольку, как мы показали, эти четыре обозначают одно; и пусть это [одно] будет, пожалуй, тем, что высказано первым, т.е. «вечным». Давайте проделаем то же самое и в отношении последующих четырех, т.е. «живого, мудрого, сильного, прекрасного». И поскольку жизнь присуща также и животному, которому не присуща мудрость, а другие два, т.е. мудрый и сильный, соотносятся в человеке между собой таким образом, что Святое Писание говорит: «*Лучше быть мудрым, нежели сильным*» (Прем., VI, 1)[96], [причем], красивыми также называются и тела, постольку из тех четырех, что мы выбрали, давайте выберем [определение] «мудрый». Правда, в Боге эти четыре [определения] нельзя назвать неравными, ибо хотя они и суть четыре имени, но все же одна и та же вещь. Что же касается третьих и последних четырех [определений], то хотя в Боге быть праведным есть то же, что быть благим и блаженным, а быть духом есть то же, что быть праведным, благим и блаженным, все же поскольку в людях дух может не быть блаженным,

постольку праведный и благой [человек] может пока еще не быть блаженным; но тот, кто блажен, является, разумеется, и праведным, и благим, и духом. [Следовательно], давайте лучше выберем то [одно], которое не может быть в людях без других трех, т.е. «блаженный».

Глава VI

9. Итак, когда мы говорим: «Вечный, мудрый, блаженный», неужели эти три суть Троица, Которая есть Бог? Итак, мы свели те двенадцать [определений] к трем. Но, быть может, таким образом мы можем свести и эти три к какому-то одному из них. Ибо если в природе Бога премудрость и сила, или жизнь и премудрость есть одно и то же, почему в природе Бога не может быть одним и тем же вечность и премудрость, или блаженство и премудрость? А потому, поскольку не было различия в том, говорили бы мы о тех двенадцати или об этих трех, когда мы сводили множество к небольшому числу, постольку нет разницы и в том, говорим ли мы об этих трех или же о том одном, к единственности которого, как мы показали, могут быть сведены подобным образом остальные два [из трех]. Но какой же способ рассуждения, какая же сила и мощь понимания, какая живость разума, какая проницательность мысли (об остальном умолчу) могла бы показать, каким образом то одно, что Бог называется Премудростью, есть Троица? Ибо Бог не получает мудрость от кого бы то ни было, как мы получаем ее от Него, но Он Сам есть Своя мудрость. Ибо Его мудрость не есть одно, а сущность – другое, поскольку для Него быть есть то же, что быть Премудростью. Ведь Святое Писание называет Христа Божией силой и Божией премудростью (I Кор., I, 24). Но в седьмой книге мы обсуждали, каким образом это должно пониматься так, чтобы Сын не казался делающим Отца мудрым; и наше рассуждение пришло к тому, что Сын также является Премудростью Премудрости, как Он является Светом от Света, Богом от Бога. И мы также обнаружили, что и Святой Дух не может быть чем-то иным, нежели тем, что Он Сам есть Премудрость. И все Они суть одна премудрость, как и один Бог, одна сущность. Каким же образом надлежит нам понимать, что Премудрость, которая есть Бог, является Троицей? Я говорю не о том, каким образом нам этому верить (ибо для верующих это не является вопросом). Но если мы каким-либо пу-

тем можем посредством понимания узреть то, во что верим, [то спрашивается] что это за путь?

10. Ибо если мы будем вспоминать, в какой из прежних книг Троица начала являться нашему пониманию, то это будет восьмая книга. Ведь именно в ней мы, насколько могли, пытались, рассуждая, возвысить устремление ума к пониманию той неизменной природы, превосходящей все, которой наш ум не является. Но мы все же всматривались в нее как сущую недалеко от нас, хотя и над нами, но не [пространственным] положением, а своим внушающим благоговение удивительным превосходством таким образом, чтоб она казалась сущей с нами посредством своего настоящего света. Однако в нем нам еще не было явлено никакой троицы, поскольку в том сиянии мы не удерживали устойчивым взор ума в целях ее отыскания; мы могли различить ее только тем, что она не была чем-то вещественным, в отношении каковой следует полагать, что величина двух ли трех больше одного. Однако, когда наше рассмотрение дошло до любви, которая в святом Писании названа Богом (Ин., IV, 16), тогда начала понемногу проявляться троица, а именно, троица любящего, любимого и любви. Но поскольку тот невыразимый свет отражал (*reuerberabat*) наш взгляд, и некоторым образом изобличалось то, что немощь нашего ума не способна соизмериться с ним, постольку с целью восстановления сил труждающегося внимания мы отступали к прежде начатому, и распределенному, а также как бы более привычному рассмотрению самого нашего ума, сообразно каковому человек сотворен по образу Божиему (Быт., I, 27). И затем, чтобы мы могли видеть невидимое Бога через рассматривание созданного (Рим., I, 20), мы задержались с девятой по четырнадцатую книгу на творении, каковым являемся мы сами. И вот теперь, поупражняв понимание в низшем, насколько было необходимым, или, быть может, больше, чем было необходимым, мы желаем, но не можем подняться созерцанием к высшей Троице, Которая есть Бог. Ибо так, как мы зрим очевидные троицы, будь то те, что производятся вовне телесным, или когда мыслятся те же самые, будучи ощущаемыми извне; или когда те, что, возникая в душе и не относясь к телесному ощущению, как, например, верования или добродетели, являющиеся знанием того, как следует жить, различаются разумом со всей ясностью и удерживаются в знании; или когда сам ум, посредством которого мы знаем все, о чем мы говорим, что мы знаем воистину, позна-

ется самим собой или мыслит о самом себе; или же когда ум созерцает что-либо вечное и неизменное, чем он сам не является; так вот, тем же образом, каким мы во всех этих [случаях] зрим очевидные троицы, поскольку они возникают или есть в нас, когда мы вспоминаем, созерцаем или желаем нечто такое, зрим ли мы также и Ту Троицу Бога, поскольку и в этом случае мы, понимая, созерцаем как бы Произносящего [Слово] и Само Слово Его, т.е. Отца и Сына, а также исходящую любовь, общую Обоим, т.е. Святого Духа? Или же тогда, как мы скорее зрим, нежели верим в те троицы, которые относятся к нашим ощущениям или душе, мы скорее верим в то, что Бог – Троица, нежели зрим это? Но если это так, то тогда, разумеется, или мы совсем не видим невидимое Бога через рассматривание созданного, или же если мы что-то видим, мы не видим в нем Троицы; а [значит] есть то, что видится, и есть то, во что безо всякого видения надлежит верить. Так, восьмая книга показала нам, что мы созерцаем неизменное благо, каковым не являемся; четырнадцатая же напомнила нам о том, когда мы говорили о мудрости, каковую человек имеет от Бога. Но почему же тогда в ней нам не признать Троицы? Или та Премудрость, каковой считается Бог, не понимает и не любит себя? Кто же такое сказал бы? Или есть тот, кто не видит, что там, где нет знания, нет и мудрости? Или же нам надлежит полагать, что Премудрость, которая есть Бог, знает иное, но не знает себя или любит иное, но не любит себя? Но говорить или верить таким образом является глупым и нечестивым. Так, значит, Троица, т.е. Премудрость, есть и знание себя, и любовь к себе. Ибо так мы обнаруживаем троицу и в человеке, т.е. в уме, знании, которым он себя знает, и в любви, которой он себя любит.

Глава VII

11. Но эти три [определения] суть в человеке таким образом, что они не суть сам человек. Ибо человек, как определяли его древние, есть разумное смертное животное (*animal rationale mortale*). Следовательно, эти три [определения, хотя и] являются основными в человеке, [однако же] сами не суть человек. И одно лицо, т.е. всякий отдельный человек, имеет их в своем уме, или иначе [просто] имеет ум. Но если даже мы определяем человека так, что говорим: «Человек есть разумная сущность (*substantia rationalis*), состоящая из души и тела», то [все же] нет никакого

сомнения в том, что человек имеет душу, которая не есть тело, и имеет тело, которое не есть душа. А потому эти трое не суть человек, хотя относятся к человеку, или суть в человеке. Ведь также если мы будем думать об одной душе в отвлечении от тела, то ум есть нечто, относящееся к ней, как бы глава или глаз, или зрак (*facies*) ее, но перечисленное не следует понимать как тела. Следовательно, ум не есть душа, и в душе умом называется нечто превосходное. Так, неужели мы можем сказать, что в Боге Троица есть таким образом, что Она есть нечто относящееся к Богу, но не есть Сам Бог? Вот почему всякий отдельный человек, каковой называется образом Божиим не по тому всему, что относится к его природе, но только по своему уму, есть одно лицо и образ Троицы в уме. И нет ничего, что относилось бы к природе Божией, но не относилось бы к Той Троице; и Три Лица имеют одну сущность не так, как всякий отдельный человек есть одно лицо.

12. И подобно этому есть большая разница и в том, что, когда мы говорим об уме в человеке, а также его знании и любви или же о его памяти, понимании и воле, мы ничего не помним об уме иначе, как посредством памяти; не понимаем иначе, как посредством понимания; не любим иначе, как посредством воли. Но кто же осмелится сказать, что в Той Троице Отец не понимает ни Себя, ни Сына, ни Святого Духа иначе, как посредством Сына, или не любит иначе, как посредством Святого Духа; и что Он не помнит ни Себя, ни Сына, ни Святого Духа иначе, как только посредством Самого Себя; и что таким же образом Сын не помнит ни Себя, ни Отца иначе, как посредством Отца, и что Он не любит иначе, как посредством Святого Духа; а также что Он не понимает ни Себя, ни Отца, ни Святого Духа, иначе, как посредством Самого Себя; и, [наконец], что подобным же образом Святой Дух помнит Отца, Сына и Себя лишь посредством Отца; и что понимает Он Отца, Сына и Самого Себя лишь посредством Сына, но не любит ни Самого Себя, ни Отца, ни Сына, иначе, как посредством Самого Себя, как если бы Отец был памятью Самого Себя, Сына и Святого Духа, Сын же – пониманием Самого Себя, Отца и Святого Духа, а Святой Дух – любовью к Самому Себе, Отцу и Сыну? Так, кто же возомнит так, чтобы полагать или утверждать подобное в отношении Той Троицы? Ибо если бы [мы сказали, что] в Ней один лишь Сын понимает за Себя, Отца и Святого Духа, то мы бы вернулись к той нелепости, согласно которой Отец является премудрым не Сам по Себе, а от Сына; и [согласно ка-

ковой выходит] что не Премудрость родила Премудрость, но что Отец называется премудрым той Премудростью, которую родил. Ведь там, где нет понимания, нет и мудрости, а потому если Отец не понимает Самого Себя за Самого Себя, но Сын понимает за Отца, то, разумеется, Сын делает Отца премудрым. Однако, если для Бога быть есть то же, что быть премудрым, и если для Него сущность есть то же, что Премудрость, тогда не Сын – от Отца, что истинно, но, пожалуй, Отец от Сына имеет сущность, что совершенно нелепо и ложно. Но эту нелепость мы со всей определенностью обсудили, обличили и отбросили в седьмой книге. Поэтому Бог Отец является премудрым Той Премудростью, посредством каковой Он Сам есть Своя Премудрость, и Сын является Премудростью Отца от Премудрости, которая есть Отец, от Кого рожден Сын. Вот почему соответственно Отец также и понимает тем пониманием, посредством какового Он есть Свое понимание, ибо не может быть мудрым тот, кто не понимает; Сын же есть понимание Отца, рожденный от понимания, которое есть Отец. И то же самое вполне уместно можно сказать и о памяти. Ибо каким образом может быть мудрым тот, кто ничего не помнит или не помнит себя? Значит, поскольку Отец есть премудрость, и Сын – Премудрость, постольку как Отец помнит Самого Себя, так и Сын помнит Самого Себя; и как Отец помнит Себя Самого и Сына не памятью Сына, но Своей памятью, так и Сын помнит Себя Самого и Отца не памятью Отца, но Своей памятью. И кто также скажет, что там, где нет любви, есть мудрость? От чего мы заключаем, что Отец есть таким же образом Своя любовь, каким образом Он есть Свое понимание и своя память. Следовательно, эти три, т.е. память, понимание и любовь или воля, в той высшей и неизменной сущности, которая есть Бог, суть не Отец, Сын и Святой Дух, но только Отец. Поскольку же и Сын есть также Премудрость, рожденная от Премудрости, постольку каким образом ни Отец, ни Сын не понимают за Него, но Он Сам за Себя Самого, таким же образом ни Отец не помнит за Него, ни Святой Дух не любит за Него, но Он Сам за Себя Самого. Ибо Он Сам есть Своя память, Свое понимание, Своя любовь; но то, что Он есть, Он имеет от Отца, от Которого рожден. Поскольку же Святой Дух есть также Премудрость, исходящая от Премудрости, постольку Он не имеет Отца как память, Сына – как понимание, и Себя – как любовь; ибо Он не был бы Премудростью, если бы одно [Лицо] помнило бы за Него, а другое – понимало бы за Не-

го, тогда как Он лишь любил бы за Себя Самого. Он Сам имеет [все] эти три [определения], и имеет их таким образом, что Он Сам есть они же. Однако же, то, что Он есть, есть от Того, от Кого Он исходит.

13. Так кто же из людей может постичь ту Премудрость, которой Бог знает все таким образом, что в Ней ни то, что называется прошедшим, не является прошедшим, ни то, что называется будущим, не ожидается как грядущее, как если бы оно отсутствовало, но и прошедшее, и будущее суть настоящее вместе с [самим] настоящим, ни то, что мыслится отдельно так, что сознание переходит мыслью от одного к другому, не мыслится иначе, как в едином взоре, в котором оно все наличествует одновременно; так вот, кто из людей, спрашиваю я, может постичь ту Премудрость (а так же то Благоразумие и то Знание), если мы не можем постичь даже нашу? Ведь как-то мы можем созерцать то, что присутствует для наших ощущений или понимания, то же, что присутствовало [когда-то], но отсутствует [теперь], не будучи забытым, мы знаем посредством памяти. И мы заключаем не от будущего к прошедшему, но от прошедшего к будущему, [причем мы делаем это] посредством шаткого познания (*non tamen firma cognitione*). Впрочем, у нас есть некоторые мысли, относящиеся к ближайшему будущему, которые мы предусматриваем (*prospicimus*) с большей ясностью и определенностью, [причем] мы делаем это (когда и насколько способны сделать это) посредством памяти, хотя память кажется имеющей отношение не к будущему, а к прошедшему. В этом можно удостовериться на примере тех стихов или песен, порядок слов в которых мы воспроизводим памятью; ибо мы, конечно же, не смогли бы их произнести, если бы не предвидели (*praeuideremus*) мыслью то, что следует. И все же не провидение (*prouidentia*), но память сделала так, чтоб мы предвидели. Ведь пока не закончится все то, что мы говорим или поем, не произносится ничего, чтобы не было провидено и предусмотрено (*prouisum prospectumque*). И все же, когда мы делаем это, то считается, что мы поем или говорим не посредством провидения, но памяти. И того, кто оказывается более способным в произнесении многого, обычно считают таковым не благодаря [его способности к] провидению, но памяти. Мы знаем и совершенно уверены, что это происходит в душе или посредством души. Однако каким же образом это происходит? Чем более внимательно мы желаем исследовать это, тем более нам не хвата-

ет слов, и тем более ослабевает наше намерение, как только мы достигаем чего-то ясного в понимании, хотя и не в языке. Но можем ли мы при всей немощи ума нашего постичь то, что Божественное провидение есть то же, что Его память и понимание, и что, мысля, Он зрит все не по отдельности, а охватывает все одним вечным, неизменным и невыразимым видением? При таком затруднении и тяжком положении хочется воззвать к живому Богу: «Дивно для меня видение Твое, – высоко, не могу постигнуть его» (Пс., CXXXVIII, 6). Ибо я, исходя из себя самого, понимаю, что Твое знание, посредством какового Ты меня создал, дивно и непостижимо, ведь я не способен постичь даже себя самого, кого Ты создал. И все же «в мыслях моих возгорелся огонь» (Пс., XXXVIII, 4) для того, чтобы я искал лица Его всегда (Пс., CIV, 4).

Глава VIII

14. Я знаю, что мудрость является бестелесной сущностью, и что она есть свет, посредством которого видится то, что не видится плотскими глазами. Но все же муж столь великой духовности говорит: «Теперь мы видим как бы *зеркалом, как в загадке*, тогда же лицом к лицу»[97] (I Кор., XIII, 12). Если же мы зададимся вопросом о том, что и какого рода есть то зеркало, то само собой нам на ум придет то, что через зеркало мы воспринимаем только образ. И это есть то, что мы пытались сделать затем, чтобы посредством того образа, которым мы являемся, мы хоть как-нибудь, «как бы *зеркалом, как в загадке*», могли видеть Того, Кем мы сотворены. Это обозначается также и тем, что говорит апостол: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы во славу, как от Господня Духа» (II Кор., III, 18). Он сказал о том, что мы, взирая (*speculantes*), видим как в зеркале (*per speculum uidentes*), а не просматриваем как бы со смотровой башни (*de specula prospicientes*)[98]. В греческом оригинале, с какового переведено на латынь это послание апостола, нет места для сомнения в том. Ибо в греческом языке слово «зеркало» (*speculum*), т.е. «то, в чем видны образы вещей», по своему звучанию совершенно отлично от слова «смотровая башня» (*specula*), т.е. от «того, с высоты чего мы зрим гораздо дальше». Вполне ясно и то, что апостол, сказав «взирая на славу Господню», производил слово «взирая» (*speculantes*) от слова «зеркало» (*ab speculo*), а не от «смотровой башни» (*ab specula*). Что же касается слов «преображаемся в тот

же образ», то здесь он, конечно же, имел в виду образ Божий; а называя его «тот же», он имел в виду тот образ, на который мы взираем, ибо тот же самый образ есть и слава Божия, о чем он говорит в другом месте: «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия» (I Кор., XI, 7) (это суждение мы рассматривали в двенадцатой книге). Следовательно, под словом «преображаемся» он имеет в виду то, что наш образ заменяется другим образом, и что мы переходим от образа темного к образу светлому. Ибо и темный образ есть образ Божий, а как образ он, разумеется, есть также и слава, в чем мы сотворены превосходящими остальных животных. Ибо слова «муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия» сказаны именно о самой человеческой природе. Эта природа, превосходнейшая в сотворенном, преображается из обезображенного образа (*a deformi forma*) в образ прекраснейший (*in formam formosam*), когда она в своем нечестии оправдывается Своим Создателем. Ибо чем более в самом нечестии порок заслуживает осуждения, тем больше сама природа заслуживает похвалы. А потому он и добавил слова «от славы во славу», что означает: «от славы творения во славу оправдания». Правда, слова «от славы во славу» могут быть поняты и другим образом, например: «от славы веры (*fidei*) во славу видения (*speciei*)»; «от славы, посредством каковой мы дети Божии, во славу, посредством каковой мы будем подобны Ему», «потому что увидим Его, как Он есть» (I Ин., III, 2). То же, что он заключил словами «как от Господня Духа», показывает, что благодатью Божией нам дается столь желательное благо преображения.

Глава IX

15. Сказанное относилось к словам апостола о том, что мы видим теперь «как бы *зеркалом*». Поскольку же он добавил: «*как в загадке* (*in aenigmate*)»[99]; постольку последнее остается неясным для тех многих, кто не знаком с сочинениями, в каковых излагается учение об образах речи, которые греки называют «тропами» Мы в латыни также используем это греческое слово[100]. Ибо как более обычным [теперь] для нас является слово «схема» (*schema*), а не «очертание» (*figura*), так же более обычным [теперь в отношении речи] является слово «троп», а не «образ». И крайне трудно и непривычно выражать на латыни название каждого образа, или тропа так, чтобы находилось точное соответствие каждому.

Поэтому некоторые наши переводчики, не желая использовать греческое выражение, передали слова апостола «В этом есть *аллегория* (*quae sunt per allegoriam*)»[101] (Гал., IX, 24) посредством перифразы: «В этом есть то, посредством чего обозначается другое». Но есть несколько видов этого тропа, т.е. аллегории, и среди них есть также и тот, что называется *загадкой* (*aenigma*). Впрочем, необходимо, чтобы определение самого родового имени охватывало все его виды. Значит, каким образом всякая лошадь есть животное, но не всякое животное – лошадь, таким же образом всякая загадка – аллегория, но не всякая аллегория – загадка. Так, что же такое аллегория, как не такой троп, в каковом одно понимается посредством другого? Как раз этот вид тропа используется в следующих словах из послания к Фессалоникийцам: «Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться. Ибо спящие спят ночью, и упивающиеся упиваются ночью. Мы же, будучи *сынами* дня, да трезвимся» (Фес., V, 6-8). Но эта аллегория не есть загадка. Ведь ее смысл не является очевидным лишь для совсем недалеких. Загадка же, если выражаться кратко, представляет собой неясную аллегорию (*obscura allegoria*), например: «*У пиявки было три дочери*»[102] (Притч., XXX, 15) и тому подобное. Так, там, где апостол говорит об аллегории, он обнаруживает ее не в словах, но в содеянном; ибо он показал, что два Завета следует понимать посредством двух сыновей Авраама, одного, рожденного от рабыни, а другого – от свободной, о чем бы не говорилось, если бы не содеялось. Но прежде, чем это было объяснено, оно оставалось неясным. А потому такая аллегория (что является родовым именем) может быть названа загадкой (что есть видовое имя).

16. Но поскольку не только те, кому не известны сочинения, освещающие учение о тропах, спрашивают о том, почему апостол сказал, что теперь мы видим как в загадке, но также и те, что знают их, но желают знать то, что есть та загадка, посредством каковой мы видим, постольку должно быть найдено единое суждение, покрывающее обе стороны вопроса, а именно: почему говорится, во-первых, «Теперь мы видим как бы *зеркалом*», а во-вторых, «*как в загадке*». Ведь когда эти стороны произносятся как целое, получается нечто единое: «Теперь мы видим как бы *зеркалом, как в загадке*». Итак, насколько мне представляется, каким образом он желал обозначить словом «зеркало» образ, таким же образом словом «загадка» – какое угодно подобие, хотя

бы и неясное, и с трудом различимое. Значит, поскольку словами «зеркало» и «загадка» апостолом может обозначаться любое подобие, которое подходит для понимания Бога в той мере, в какой Он может быть понят, постольку все же нет ничего более подходящего, нежели то, что не зря называется Его образом. Так пусть никто не удивляется тому, что мы стремимся видеть любым образом и даже тем, который предоставлен нам в этой жизни, т.е. «*как бы зеркалом, как в загадке*». Ибо не прозвучало бы слово «загадка» в том, в чем была бы легкость видения. Но еще большей загадкой является то, что мы не видим того, чего мы не можем не видеть. Ибо кто же не видит своей собственной мысли? И, однако, кто же видит свою собственную мысль (я говорю не о плотском, но о внутреннем зрении)? [Итак], кто не видит ее, и кто ее видит? Ибо мысль есть некоторое видение души (является ли наличным для нее то, что видится также и телесными глазами или воспринимается другими чувствами, или же не является, но их подобия различаются мыслью; или же нет ничего из того, но лишь мыслится то, что не есть ни телесное, ни подобие телесного, как, например, добродетели или пороки, или как, например, мыслится, наконец, сама мысль; или же – то, что передается посредством наук или свободных искусств; или же мыслятся высшие причины и основания всех вещей в их неизменной природе; или же мыслится дурное, суетное и ложное, будь то при несогласии чувства, или же заблуждающемся сочувствии).

Глава X

17. Теперь давайте поговорим о том, что мы считаем нам известным, и о чем мы осведомлены даже тогда, когда не думаем об этом. Нужно выяснить, относится ли то к созерцательному знанию, каковое, как я показал, следует называть собственно мудростью, или же к деятельному знанию как собственно знанию. Ведь оба эти вида знания относятся к уму и суть единый образ Божий, правда, когда мы рассматриваем низший из них отличительным и отдельным образом, тогда его не следует называть образом Божиим, хотя и в нем обнаруживается некоторое подобие Той Троицы, что было показано нами в тринадцатой книге. Но теперь мы говорим о всем человеческом знании в целом, каковое охватывает все известное нам, являющееся, разумеется, истинным, ибо иначе оно не было бы нам известным. Ведь никто не знает ложного, если только не известно, что оно ложно. Ибо если кто-

либо это знает, то он знает истинное, поскольку истинно то, что оно ложно. Итак, мы рассуждаем теперь о том, что мы считаем известным, и о чем мы осведомлены, даже если мы не думаем об этом. Впрочем, если бы мы пожелали сказать об этом, то мы не смогли бы это сделать, не думая о нем. Ибо даже если не звучат слова, тот, кто думает, проговаривает в своем сердце. Об этом-то и сказано в книге Премудрости: «Неправо умствующие говорили сами в себе» (Прем., II, 1). Смысл слов «говорили сами в себе» объясняется тем, что о них говорится как об умствующих. Нечто подобное этому обнаруживается в Евангелии, когда говорится, что некоторые из книжников, услышав, что Господь сказал расслабленному: «Дерзай, чадо, прощаются тебе грехи твои», «сказали сами в себе: Он богохульствует». Ибо что же означает, что они «сказали сами в себе», как не то, что они помыслили? И далее: «Иисус же, видя помышления их, сказал: для чего вы мыслите худое в сердцах ваших?» (Мф., IX, 2-4). Это мы находим у Матфея. Лука же передаёт то же самое таким образом: «Книжники и фарисеи начали рассуждать, говоря: кто это, Который богохульствует? Кто может прощать грех, кроме одного Бога? Иисус, уразумев помышления их, сказал им в ответ: что вы помышляете в сердцах ваших?» (Лк., V, 212-2). Итак, каким образом в книге Премудрости говорится «умствующие говорили в себе», таким же образом здесь сказано «начали рассуждать, говоря». Ибо и там, и здесь показывается, что они говорили в себе, в своем сердце, т.е. говорили в помышлении. Ведь они говорили в себе, и было им сказано: «Что вы помышляете?». Так же и Сам Господь говорит о том богатом человеке, у которого был хороший урожай в поле: «И он рассуждал сам с собою» (Лк., XII, 16-17).

18. Следовательно, некоторые речения являются помыслами сердца, у какового есть также и уста, как показывает Сам Господь, когда Он говорит: «Не то, что входит в уста оскверняет человека; но то, что исходит из уст оскверняет человека» (Мф., XV, 11). В одном суждении Он охватил оба имеющихся у человека вида, один из которых – телесные уста, другой вид – уста сердца. Ибо книжники и фарисеи, конечно же, считали, что человек оскверняется тем, что входит в уста телесные, тогда как Господь сказал, что человек оскверняется тем, что исходит из уст сердца. Таким образом, Он сам объяснил то, что Он сказал. Ведь немного позднее Он говорит о том же Своим ученикам: «Еще ли не понимаете, что все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается

вон?» (Мф., XV, 17). Здесь Он со всей очевидностью указал на уста телесные. Однако же в том, что затем следует, он говорит об устах сердца: «А исходящие из уст – из сердца исходит; сие оскверняет человека; ибо из сердца исходят злые помыслы» и прочее (Мф., XV, 18-19). Что же может быть яснее этого определения? И все же оттого, что мы называем мысли речениями сердца, еще не следует, что они, будучи истинными, не являются также видениями, происходящими из видений знания. Ибо когда они возникают извне посредством тела, одно есть речь, другое – видение. Когда же мы мыслим внутренним образом, то обе стороны суть одно. Так же слух и видение являются двумя различными вещами в области телесных ощущений, но в душе видеть не есть одно, а слух – другое. Поэтому хотя речь извне не видится, но слышится, все же Святое Евангелие говорит о том, что внутренние речения, т.е. помыслы, были увидены, а не услышаны: «Сказали сами в себе: Он богохульствует. Иисус же, *видя* помышления их...». Итак, Он видел, что они говорили. Ибо Своей собственной мыслью Он видел мысли тех, кто считал, что их помыслы могут видеть только они сами.

19. Значит, всякий, кто может понять слово, не только прежде, чем оно прозвучит, но также прежде, чем образы его звуков будут продуманы в душе (ибо оно есть то, что не принадлежит ни к одному языку из тех, что называются языками народов, среди каковых и наша латынь), так вот, всякий, говорю я, кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом, как в той загадке некоторое подобие Того Слова, о Котором сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин., I, 1). Ибо когда мы говорим истинное, т.е. когда мы говорим то, что знаем, тогда с необходимостью из самого знания, хранимого нашей памятью, рождается слово, каковое того же самого рода, что и то знание, из которого оно рождается. Ибо мысль, образуемая тем, что мы знаем, есть слово, которое мы произносим в сердце; и это слово не принадлежит ни греческому, ни латинскому, ни какому-либо другому языку. Но когда требуется, чтоб оно дошло до знания тех, кому мы говорим, прилагается некоторый знак для того, чтоб его обозначить. Затем, чтобы слово, которое мы вынашиваем в уме, сообщилось телесным ощущениям посредством телесных знаков, в основном используется звук, иногда же – кивок (первое – для ушей, второе – для глаз). Ведь что означает кивать, как не высказываться зримым образом? И в Святом Писа-

нии имеется суждение тому во свидетельство, ибо в Евангелии от Иоанна мы читаем: «Истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. Тогда ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит. Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса. Ему Симон Петр *кивнул*, чтобы спросил, кто это, о ком говорит»[103] (Ин., XIII, 21-24). Так, он кивком высказал то, что не осмелился высказать вслух. Но мы производим такого рода телесные знаки, будь то для ушей или же глаз тех, с которыми мы разговариваем, поскольку они присутствуют. Буквы же были придуманы для того, чтобы мы могли общаться и с теми, кто отсутствует. Но буквы являются знаками слов, тогда как сами слова в нашей речи являются знаками того, что мы мыслим.

Глава XI

20. Соответственно слово, звучащее извне, есть знак слова, видимого внутри; и скорее последнему подходит имя слова. Ибо то, что произносится плотскими устами, есть [как бы] голос слова, и само называется словом на основании того, для внешнего выявления которого оно используется. Ибо наше слово так становится в определенном смысле телесным голосом, используя каковой оно предстает ощущениям людей, как Слово Божие стало плотью, используя каковую, Оно само предстало ощущениям людей. И так наше слово становится телесным голосом и не изменяется, превращаясь в него, как Слово Божие стало плотью, но не изменяется (да не помыслим мы такого), превращаясь в плоть. Ибо и наше Слово стало телесным голосом, и То другое Слово стало плотью, пользуясь, но не используясь тем, чем стало, настолько, чтобы измениться, превратившись в него. Вот почему тот, кто стремится достичь какого-нибудь подобия Слову Божиему, хотя бы оно и было во многим Ему неподобным, не должен принимать в расчет наше слово, звучащее в ушах, произносится ли оно телесным голосом или же мыслится в молчании. Ведь слова всех звуковых языков могут мыслиться также и в тиши, когда, например, мы пробегаем мыслью по стихам, хотя телесные уста молчат. И не только ритмы слогов, но также и лады напевов (поскольку и то, и другое, являясь телесным, достигает телесного ощущения, которое называется слухом) посредством определенных бестелесных образов наличествуют для тех, кто их мыслит и, молча, таит в душе. Но мы должны оставить их для того, чтобы

достигнуть того человеческого слова, посредством подобия какового (каким бы оно ни было) мы могли бы хоть как-нибудь, как в загадке, увидеть Слово Божие. Но теперь посредством того подобия мы стремимся хоть как-нибудь увидеть не то слово, что было сказано тому или иному пророку (и о котором говорится: «И слово Божие росло и *умножалось*»[104] (Деян., VI, 7); и в другом месте: «Итак, вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим., X, 17); и еще: «Принявши от нас слышанное слово Божие, вы приняли не *как* слово человеческое, но как слово Божие (каковое оно есть по истине)» (I Фес., II, 13); ибо в Писании несть числа подобным высказываниям о слове Божием, которое через уста и сердца человеческие рассеивается в звуках многих разных языков; и оно потому называется словом Божиим, что оно передается Божественным, а не человеческим учением); а то, о Котором сказано: «И Слово было Бог»; о Котором сказано: «Все через Него начало быть»; о Котором сказано: «И Слово стало плотью» (Ин., I, 1, 3, 14); и о Котором сказано: «Источник премудрости – Слово Бога Всевышнего» (Сир., I, 5). Итак, мы должны достичь того слова человеческого, слова разумного животного, слова образа Божия, не рожденного от Бога, но сотворенного Им, которое не есть ни произносимое в звуке, ни мыслимое в подобии звука (что необходимо для слова какого-нибудь языка), но которое предшествует всем знакам, каковыми обозначается, и которое рождается из знания, пребывающего в душе, когда то самое знание проговаривается внутренним образом так, как оно есть. Ибо видение мысли совершенно подобно видению знания. Ведь когда оно высказывается посредством звука или посредством какого-либо телесного знака, оно высказывается не так, как оно есть, но так, как оно может быть увидено или услышано посредством тела. Когда же слово есть то же, что и знание, тогда оно есть истинное слово и истина, каковая ожидается от человека, ибо то, что в ней, есть и в нем, а то, чего в ней нет, нет и в нем; что и признается [словами]: «Да, да; нет, нет» (Мф., V, 37). Таким образом то подобие сотворенного образа приближается, насколько может, к тому подобию образа рожденного, в силу какового Бог Сын называется подобным во всем Отцу по сущности. И в той загадке нам следует обратить внимание также и на другое подобие Слову Божиему, а именно на то, что каким образом о Слове Божием говорится: «Все через него начало быть» (посредством чего Бог называется сотворившим все сущее через Свое Единородное Слово), таким

же образом нет никакого дела человеческого, которое бы сначала не было проговорено в сердце. Отчего в Писании [мы и находим]: «Начало всякого дела – *слово*»[105] (Сир., XXXVII, 20). Но в таком случае слово тогда является началом благого дела, когда оно истинно. Слово же истинно тогда, когда оно рождается из знания того, как действовать благим образом. И сюда также подходят слова: «да, да; нет, нет», так что если в том знании, каковым нам надлежит жить, мы говорим «да», то мы также говорим «да» и в слове, посредством какового нам надлежит действовать; если же «нет» – в одном, то «нет» – и в другом. Иначе бы такое слово было ложью, и оно было бы началом не правого дела, но греха. Впрочем, в том подобии нашего слова есть и подобие Слову Божиему, потому что наше слово может быть и тем, за чем не следует дело, но не может быть дела, которому бы не предшествовало слово. Точно так же Слово Божие могло быть и без того, что бы существовало творение; однако же не могло быть никакого творения, как только через То Слово, через Которое все начало быть. А потому не Бог Отец, не Святой Дух, не Сама Троица, но только Сын, Который есть Слово Божие, стал плотью (хотя Вся Троица – Создатель) затем, чтобы мы жили праведно по нашему слову, следуя и подражая Его примеру, т.е. так, чтобы ни в слове нашем, ни в созерцании, ни в действии не было никакой лжи. Но такое совершенство образа – дело будущее. Дабы это произошло, благой учитель наставляет нас христианской верой и благочестивым учением так, чтобы мы с открытым лицом, [свободным] от покрова закона, который есть тень будущего, как в зеркале, взирая на славу Господню, т.е. как бы через зеркало вглядываясь, «преображались в тот же образ от славы во славу, как от Господня Духа» (сообразно тому, что я говорил об этих словах выше).

21. Когда же тот образ обновится тем преображением до совершенства, тогда мы будем подобны Богу, поскольку мы увидим Его не как в зеркале, а как Он есть, что апостол Павел выражает словами «лицом к лицу». Однако кто же может разъяснить, насколько теперь велико неподобие в том зеркале, в той загадке, в том каком-нибудь подобии? Все же, насколько смогу, я затрону кое-что из того, чем разъясняется этот вопрос.

Глава XII

Сначала этот вопрос затрагивает само знание, на основании которого наша мысль сообразуется с истиной, когда мы говорим

то, что знаем. Ибо спрашивается: какого рода и насколько великое знание может быть достигнуто сколь угодно сведущим и ученейшим человеком? Если мы исключим то, что приходит в душу из телесных ощущений, а именно то, столь многое из чего существует иначе, нежели представляется, так что тот, сознание которого чрезмерно одержимо правдоподобием своих представлений, кажется самому себе разумным, являясь безумным на самом деле (каковое положение было настолько преувеличено в академической философии, что она, сомневаясь во всем, стала безумствовать еще боле жалким образом); так вот, если мы исключим то, что входит в душу из телесных ощущений, сколь многое остается из того, что мы знаем таким образом, каким мы знаем, что мы живем? Ведь по поводу того мы совершенно не боимся обмануться каким-либо правдоподобием, ибо, конечно же, даже тот, кто ошибается, живет. И оно не относится к числу того видимого, что доставляется извне так, что глаз мог бы им обмануться, каким образом он обманывается, когда в воде весло кажется преломленным, а плывущим кажутся движущимися башни и множество всего другого, что существует иначе, нежели оно представляется; поскольку его нельзя воспринять посредством плотских глаз. Знание, которым мы знаем, что мы живем, является наиболее внутренним, так что академик не может сказать в его отношении: «Быть может, ты спишь, и не знаешь, что видишь во сне». Ибо кто же не знает, что виденное спящими совершенно подобно виденному бодрствующими? Но тот, кто уверен в знании своей жизни, говорит не: «Я знаю, что я бодрствую», но: «Я знаю, что я живу». Значит, спит ли он или же бодрствует, он живет. И в том знании он не может быть обманут посредством снов, ибо и спать, и видеть во снах суть определения живого человека. И академик не может сказать против того знания: «Быть может, ты безумен и не знаешь того, ибо виденное безумными совершенно подобно виденному здравомыслящими»; ибо и тот, кто безумен, живет. Отвечая же академикам, скажут не: «Я знаю, что я не безумен», но: «Я знаю, что я живу». Следовательно, тот, кто говорит, что он знает, что он живет, не может ни обманываться, ни лгать. И пусть тысяча родов того, что видится обманчивым образом, доставляется тому, кто говорит: «Я знаю, что я живу»; он не будет бояться ничего из того, поскольку и тот, кто обманывается, живет. Но если только это принадлежит человеческому знанию, то оно крайне мало числом, если только не умножается во всяком роде так, что-

бы не быть только малым, но достичь бесконечного числа. Ибо тот, кто говорит: «Я знаю, что я живу», говорит, что он знает, только что-то одно. Далее, если он говорит: «Я знаю, что я знаю, что я живу», есть уже два нечто. То же, что он знает эти два, есть третье из того, что он знает. Так он может добавить и четвертое, и пятое, и неисчислимое множество, если бы его хватило на то. Но поскольку, добавляя по одному, он не может ни постичь неисчислимое число того, ни сказать того неисчислимое число раз, постольку он постигает и говорит со всей уверенностью то одно, а также то, что оно истинно и столь неисчислимо, что он не может ни постичь, ни высказать бесконечное число его. Подобным образом то же может быть замечено и в уверенной воле. Ведь разве не было бы бесстыдством человеку, говорящему: «Я желаю быть блаженным», сказать: «Быть может, ты обманываешься»? Если же он скажет: «Я знаю, что я желаю этого, и я знаю, что я знаю это», он может добавить к тем двум и то третье, что он знает те два, и то четвертое, что он знает то, что он знает те два, и так до бесконечного числа. И точно так же, если кто скажет: «Я не желаю обманываться», разве не будет истинным то, что он не желает обманываться, вне зависимости от того, обманывается ли он или нет? Но разве не было бы совершенным бесстыдством сказать ему: «Быть может, ты обманываешься», ибо в чем бы он ни обманывался, он все же не обманывается в том, что не желает обманываться. Если же он скажет, что он знает это, он добавит такое число того, что он знает, какое пожелает, и поймет, что это число бесконечно. Ибо тот, кто говорит: «Я не желаю обманываться, и я знаю, что я не желаю это, и я знаю, что я знаю это», может и здесь обнаружить бесконечное число, хотя его выражение и не было бы полным. Есть и [многое] другое из того, что может опровергнуть академиков, утверждающих, что человек не может ничего познать. Однако надо знать меру, в особенности потому, что это не есть то, что мы предприняли сделать в этом труде. По данному поводу в первое время нашего обращения нами были написаны три книги; и тот, кто их сможет и пожелает прочитать, а прочитав, поймет, уже не будет встревожен всем тем множеством доводов академиков против познаваемости истины. Ибо, поскольку есть два рода того, что познается (один – это то, что воспринимается душой посредством телесных ощущений; другой – это то, что воспринимается душой посредством себя самой), постольку те философы много разглагольствовали в опро-

вержение [познаваемости посредством] телесных ощущений, но ни коим образом не могли подвергнуть сомнению то истинное, что душа воспринимала увереннейшим образом посредством себя самой, каковым, например, является суждение, о котором я говорил: «Я знаю, что я живу». Но не дай [также] Бог и того, чтобы мы сомневались в истинности того, что мы узнали посредством телесных ощущений. Ведь их посредством мы узнали небо и землю, а в них то, что нам известно, насколько Создавший их и нас пожелал осведомить нас. И не дай нам Бог отрицать также и то, что мы узнали по свидетельству других, ибо иначе мы бы не знали, что есть океан; мы бы не знали, что существуют земли и города, о каковых нам сообщает столь распространенная молва; мы бы не знали о людях и об их делах, о каковых мы узнали из чтения истории; мы бы не знали того, о чем откуда бы то ни было извещают и подтверждают соответствующие постоянные вестники; наконец, мы бы не знали и того, в каком месте или от каких людей мы появились [на свет], поскольку всему тому мы верим на основании свидетельств других. Если же говорить так является совершенной нелепицей, то следует признать, что не только наши собственные ощущения, но и ощущения других [людей] немало увеличили наше знание.

22. Следовательно, все это, т.е. то, что человеческая душа знает посредством себя самой, посредством ощущений своего тела, посредством свидетельств других, сохраняется, будучи заключенным в тайники памяти. Из того и рождается истинное слово, когда мы говорим то, что знаем; но это слово – прежде всякого звука и прежде всякого звукового представления. Ибо тогда слово совершенно подобно знаемому, из чего также рождается его образ, поскольку из видения знания возникает видение мысли. Оно и есть слово, не принадлежащее ни к одному языку, истинное слово об истинном, в котором нет ничего от себя, но все – от того знания, из какового оно рождается. И не важно, когда узнал его тот, кто говорит то, что знает (ибо иногда он высказывает его сразу же, как только узнал), только бы оно было истинным, т.е. возникло из того, что известно.

Глава XIII

Но неужели Бог Отец, от Которого рождено Слово как Бог от Бога, неужели, говорю я, Бог Отец в той Премудрости, Которая есть Он Сам по отношению к Себе, узнал одно посредством сво-

их телесных ощущений, а другое – посредством Себя Самого? Но кто же сказал бы такое, мысля Бога не разумным животным, но Тем, Кто над разумным животным (насколько Он может мыслиться теми, кто ставит Его выше всех животных и всех душ, хотя они и видят Его как бы зеркалом, как в загадке, а не лицом к лицу, как Он есть)? Но неужели Бог Отец узнал все то, что Он знает не посредством тела (ибо у Него нет тела), но Сам по Себе, откуда-то еще, от кого-то еще? Неужели для того, чтобы Он знал все то, Ему понадобились вестники или свидетели? Конечно же, нет. Ибо Его совершенство позволяет Ему Самому знать все, что Он знает. Впрочем, у Него есть вестники, т.е. ангелы, но, однако же, не для того, чтобы извещать Его о том, чего Он не знает (ибо нет ничего, чего бы Он не знал); их преимущество состоит в том, чтобы испрашивать истину о своих делах. Здесь значение слова «извещать» не то, что якобы Он Сам узнает от них, но то, что они сами от Него через посредство Его Слова [испрашивают истину] без какого-либо телесного звука. Будучи посланными к тем, к кому Он пожелал их послать, они также извещают о том, о чем Он желает; и внимая всему тому, что от Него, посредством того Слова Его, они обнаруживают в Его истине то, что им надлежит делать, т.е. что, кого и когда надлежит известить. Ведь и мы также молим Его, но, однако же, не наставляем Его по поводу того, что нам нужно. Ибо как проповедовало Слово Его: «Знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф., VI, 8). Но чтобы знать все то, Он не знакомился с ним во времени, но всегда знал наперед все будущее во времени, а значит, и то, что и когда мы будим просить у Него, и также то, кого и что Он будет или не будет выслушивать. Поэтому же [правильным будет сказать] не то, что Он знает все свое творение, как духовное, так и телесное, оттого, что оно есть, но то, что оно есть оттого, что Он его знает. Ибо Он не был несведущим в том, что Он собирался сотворить. Следовательно, Он познал его не потому, что сотворил, но [наоборот] Он сотворил его, потому, что Он знал его. И Он не знал того, что сотворил, иначе, нежели так, как Он знал тем образом, каким надлежало его сотворить; ибо ничего из того не добавилось к Его Премудрости, но Она осталась такой, какой и была, притом, что все возникало так, как ему следовало, и тогда, когда ему следовало. Так же написано и в книге Экклезиаста: «Ему известно было все прежде, нежели сотворено было, равно как и по совершении» (Сир., XXIII, 29). «Равно» значит «не

иначе»; и прежде, нежели сотворено было, и по совершении Ему было все равно известно. Следовательно, наше знание далеко не подобно Его знанию. И знание Бога есть само и Его Премудрость, а Его Премудрость есть сама сущность или субстанция (*essentia siue substantia*), потому что в удивительной простоте его природы быть премудрым и быть [вообще] не суть разное, но то, что есть быть премудрым, есть также и быть [вообще]. О чем я уже не раз говорил в предыдущих книгах. Наше же знание в большинстве своем является могущим быть как утраченным, так и вновь обретенным, потому что для нас быть не есть то же, что знать или быть премудрым, поскольку мы можем быть, даже если мы не знаем, и мы можем не быть мудрыми в том, о чем мы откуда-то узнали. А потому, как неподобно наше знание знанию Бога, так же неподобно и слово наше, каковое рождается из нашего знания, Тому слову Божиему, Которое рождено из сущности Отца. То есть Оно таково, что, как если бы я сказал, Оно рождено от знания Отца, от мудрости Отца (*de patris scientia, de patris sapientia*), или – более выразительно – от Отца-Знания, от Отца-Премудрости (*de patre scientia, de patre sapientia*).

Глава XIV

23. Итак, Слово Божие, Единородный Сын Отца, во всем подобное и равное Отцу, Бог от Бога, Свет от Света, Премудрость от Премудрости, Сущность от Сущности есть совершенно то же, что и Отец, и все же не Отец, поскольку одно есть Сын, а другое – Отец. А потому Сын знает все, что знает Отец (хотя Его знание и бытие – от Отца), ибо в Боге знать и быть суть одно. Но поскольку бытие у Отца не от Сына, постольку и знание не от Него. Значит, как бы произнося Самого Себя, Отец родил Слово, равное Себе во всем. Ибо Он не произнес бы Себя всецело и совершенно, если бы в его Слове было нечто меньшее или большее, нежели в Нем Самом. Именно здесь в высшей степени уместны слова: «да, да; нет, нет». И, значит, Слово Это есть воистину истина, поскольку все, что есть в том знании, от которого Оно рождено, есть также и в Нем Самом, и ничего из того, чего нет в том знании, нет также и в Нем. И в Этом Слове не может быть ничего ложного, потому что Оно неизменно так, как неизменен Тот, от Кого Оно. Ведь: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин., V, 19). И Он совсем не может творить [силою]; но то не немощь, а мощь, ибо Истина не

может быть ложью. Следовательно, Бог Отец знает все в Самом Себе, в Своем Сыне, но в Себе Самом как Себя Самого, а в Своем Сыне как Свое Слово, Каковое есть слово о всем том, что есть в Нем Самом. Подобным же образом и Сын знает все, а именно: в Себе Самом как то, что рождено от того, что Отец знает в Себе Самом; и в Отце – как то, от чего рождено все, что знает Сын в Самом Себе. Значит, Отец и Сын знают взаимным образом, но Один, порождая, а Другой, порождаясь. И каждый из Них одновременно видит все, что есть в Их знании, в Их премудрости, в Их сущности, и не по частям или по отдельности, как будто поочередно глядя то отсюда туда, то оттуда сюда, или опять-таки то на одно, то на другое, т.е. как будто не будучи способным видеть одно, если видится другое; но, как я сказал, [каждый из Них] одновременно видит все, из чего не остается ни одного предмета, каковой не был бы виден всегда.

24. То же слово наше, не имеющее звука и не связанное с представлением о звуке, но относящееся к тому, созерцая что, мы говорим внутренним образом, не является словом какого-либо языка и оттого хоть как-то подобно в той загадке Тому Слову Божиему, Которое также есть Бог, поскольку и оно рождается из нашего знания таким же образом, каким То Слово рождено от Премудрости Божией. Так не устыдимся же осознать в той мере, в каковой это для нас возможно, насколько такое слово наше, каковое мы находим хоть как-то подобным Тому Слову, также и неподобно Ему.

Глава XV

Так, неужели слово наше рождается только из нашего знания? Разве мы не высказываем также и многое из того, чего не знаем? Ведь мы высказываем то, не сомневаясь в нем, но считая его истинным. И если оно, быть может, и является истинным в том самом, о чем мы говорим, оно все же неистинно в нашем слове, потому что истинным является лишь то слово, которое рождается из того, что знается. Следовательно, таким образом ложным наше слово является не тогда, когда мы лжем, но когда мы обманываемся. Когда же мы сомневаемся, наше слово является словом не того, в чем мы сомневаемся, но самого сомнения. Ибо хотя мы не знаем, является ли истинным то, в чем мы сомневаемся, мы все же знаем, что мы сомневаемся, а потому, когда мы говорим, что сомневаемся, мы высказываем истинное слово, поскольку мы го-

ворим то, что знаем. Но что насчет того, что мы можем также и солгать? Когда мы лжем, то мы, конечно же, добровольно и осознанно высказываем ложное слово, причем истинным словом будет здесь то, что мы лжем, ибо мы это знаем. Так что когда мы признаем, что мы солгали, мы высказываем истинное слово, ибо мы высказываем то, что мы знаем; ведь мы знаем, что мы лгали. Но То Слово, Которое есть Бог и могущее больше, не может этого. Ибо Оно ничего не может творить Само от Себя, «если не увидит Отца творящего». И говорит оно не от Себя Самого, но все, что оно говорит, у Него от Отца, поскольку говорит его исключительно Отец. И великая мощь Того Слова состоит в том, что Оно не может лгать, потому что оно не может быть «то «да», то «нет»»» (II Кор., I, 18), но только «да, да; нет, нет». Слово же, что не есть истинное, и высказывать-то нельзя. И с этим я вполне согласен. Но даже если слово наше истинно и потому справедливо называется словом, разве допустимо говорить о нем как о свете от света или же о знании от знания так, как допустимо и должно говорить преимущественно о Том Слове Божием как о сущности от сущности? Отчего же так? Оттого, что у нас быть не есть то же, что знать. Ведь мы знаем много того, что живет в памяти, и умирает, будучи преданным забвению; и хотя того уже нет в нашем знании, сами мы есть, и хотя то знание само, ускользнув из души, исчезло, мы все же живем.

25. Что же касается того, что знается таким образом, что никогда не может исчезнуть, поскольку всегда налично и относится к природе самой души (как, [например], то, что мы знаем, что мы живем), и что пребывает постоянно, потому что постоянно пребывает сама душа; [так вот] что касается того и тому подобного, в чем, пожалуй, следует усматривать образ Божий, то трудно определить, каким образом, когда слово наше высказывается в мысли, может быть высказано вечное слово о том, что хотя и знается всегда, все же не всегда мыслится. Ибо для души является вечным жить, и также вечным – знать, что живет; однако для нее не является вечным думать о своей жизни или думать о знании своей жизни, поскольку как только она начинает заниматься то одним, то другим, она перестает думать о себе, хотя и не перестает знать себя. Из этого выходит так, что если в душе может быть какое-либо вечное знание, причем мышление того самого знания вечным быть не может, а [всякое] истинное и внутренне слово наше высказывается лишь при посредстве мышления, то только

Бога допустимо мылить имеющим предвечное Слово, совечное Ему Самому. Разве что нам следует сказать, что сама способность мышления (поскольку то, что знается, даже когда не мыслится, все же способно быть мыслимым истинным образом) есть слово столь же вечное. сколь вечным является само знание. Но каким же образом существует слово, которое еще не вообразилось в видении мыслящего? Каким образом оно будет подобным знанию, из которого оно рождается, если у него нет образа того знания, но оно потому уже называется словом, что знание может его иметь? Ибо это – то же, как если бы было сказано, что оно уже потому должно называться словом, что оно может быть словом. Но что же есть то, что может быть словом, и потому уже достойно имени слова? Так, что же, говорю я, есть то образуемое, но еще не образованное, как не то нечто, содержащееся в нашем уме, что мы, крутя туда-сюда, подбрасываем то так, то сяк, пока мы думаем о нем то одно, го другое, в зависимости от того, как оно обнаружилось или предстало? И тогда возникает истинное слово, когда то нечто, которое, как я сказал, мы, крутя, подбрасываем то так, то сяк, достигает того, что мы знаем, чем оно и воображается, уловляя его совершенное подобие настолько, что каким образом что-либо знается, таким же образом и мыслится, т.е. говорится в сердце безо всякого звука, безо всякого звукового представления, каковое, разумеется, относится к какому-нибудь из языков. А потому, даже если мы согласимся (дабы не показалось, что наш спор идет об имени), что то нечто, содержащееся в нашем уме, которое может быть воображено из нашего знания, уже следует называть словом и прежде того, как оно вообразилось, потому, что оно, так сказать, уже вообразимо, кто же [тем не менее] не увидит, насколько оно неподобно Слову Божиему, Которое так пребывает в образе Божием, что Оно не было воображаемым прежде, чем быть воображенным, и что Оно никогда не было безобразным, но Само есть простой образ простым образом равный Тому, от кого Оно и Кому Оно чудесным образом совечно?

Глава XVI

Вот почему оно так называется Словом Божиим, чтобы не называться мыслью Божией, дабы не подумали, что в Боге есть нечто прокручиваемое, которое то принимает, то воспринимает образ для того, чтобы быть словом, и которое может его утратить и вновь вращаться некоторым безобразным образом. Несомненно,

хорошо знал природу слова и умел видеть силу мысли тот выдающийся оратор, сказавший в стихе: «войны результаты в мысли прокручивает (*secumque uolutat Euentus belli uarios*)»[106], т.е. размышляет. Итак, Тот Сын Божий называется не Мыслью, но Словом Божиим. Ведь наша мысль, достигая того, что мы знаем, и тем воображаясь, является истинным словом нашим. И потому Слово Божие должно пониматься безо всякой мысли о Боге так, чтоб Оно понималось как самый простой образ, не имеющий чего-либо, что может быть вообразимым, а также безобразным. И в Святом Писании действительно говорится о мыслях Бога, но о них говорится тем же самым способом выражения, каким – и о забвении Бога, хотя этого забвения в соответствии со смыслом слов, конечно же, в Боге нет.

26. Вот почему, поскольку в той загадке было обнаружено теперь такое неподобие Богу и Слову Божиему, как прежде – некоторое подобие, постольку следует признать также и то, что даже когда мы «будем подобны Ему», т.е. когда мы «увидим Его, как Он есть» (I Ин., III, 2) (и, конечно же, тот, кто сказал это, вне всякого сомнения знал об этом теперешнем неподобии), даже и тогда мы не будем равны Ему по природе. Ибо по природе сотворенное всегда меньше творящего. Впрочем, тогда слово наше не будет ложным, потому что мы не будем ни лгать, ни обманываться. Возможно, тогда и мысли наши не будут, прокручиваясь, переходит от одного к другому, но мы будем видеть в едином взоре все наше знание сразу. И все же, даже когда это будет, если будет, творение, которое было вообразимым, будет воображено так, что уже ничто не будет испытывать недостаток в том образе, к которому должно стремиться; но, тем не менее, его нельзя будет приравнять той простоте, в которой нет чего-либо вообразимого (*formabile*), которое было бы воображено или преображено (*formatum uel reformatum*), но только сам образ (*forma*), который, не будучи ни безобразным, ни воображенным (*neque informis neque formata*), есть вечная и неизменная сущность (*substantia*).

Глава XVII

27. Мы довольно уже сказали об Отце и Сыне, насколько мы смогли узреть как бы зеркалом, как в той загадке. Теперь же следует рассмотреть Святой Дух, насколько нам по милости Божией будет дано Его узреть. В соответствии со Святым Писанием Святой Дух есть Дух не только Отца и не только Сына, но Их Обоих;

а поэтому Он внушает нам мысль о взаимной любви, которой любят друг друга Отец и Сын. Впрочем, дабы испытать нас, Божественное слово сделало так, чтобы мы с большим усердием искали то, что не является столь уж очевидным, и в глубину чего следует себя вовлечь, дабы его извлечь. Ведь не сказало же Святое Писание: «Святой Дух есть любовь». Если бы Оно так сказало, Оно бы не оставило ничего для нашего изыскания. Но Оно сказало: «Бог есть любовь» (I Ин., IV, 16), так что остается неопределенным и требующим своего выяснения, является ли любовью Бог Отец, или же Бог Сын, или же Бог Святой Дух, или же Бог Троица. Ибо мы скажем, что Бог назван любовью не потому, что сама любовь является сущностью, достойной имени Бога, но потому, что она есть дар Божий. Подобным же образом Богу говорится: «Ты – надежда моя» (Пс., LXX, 5). Последнее сказано, конечно же, не потому, что наша надежда составляет сущность Бога, но потому, что она дается нам от Него Самого, о чем и читаем в другом месте: «Ибо *от Него* (*ab ipso*) надежда моя»[107] (Пс., LXI, 6). Такое [превратное] толкование легко опровергается словами самого Писания. Ибо слова «Ты – надежда моя» суть то же, что слова «Господь – упование мое» (Пс., XC, 9), или слова «Бог мой, *милость моя*»[108], и многое подобное. Ведь не сказано же [в том месте]: «Господь, любовь моя» или «Ты – любовь моя», «Бог, любовь моя»; но слова «Бог есть любовь» сказаны таким образом, каким сказано, что «Бог есть дух» (Ин., IV, 24). Тот же, кто этого не разумеет, пусть испрашивает понимания у Бога, а не объяснения у нас, ибо мы [уже] не можем сказать что-либо более ясным образом.

28. Итак, Бог есть любовь, однако спрашивается, является ли ею Отец или Сын, или Святой Дух, или Сама Троица, потому что Она не есть три бога, но единый Бог. Но выше в этой книге я уже рассуждал о том, что Троицу, Которая есть Бог, нельзя понимать, исходя из тех трех определений, выявленных в троице нашего ума, таким образом, будто Отец есть память из этих трех, Сын – понимание, а Святой Дух – любовь. Как если бы Отец не понимал и не любил Сам за Себя, но за Него понимал Сын, а любил Святой Дух, Сам же Он только помнил за Себя и за Них; как если бы Сын не помнил и не любил Сам за Себя, но за Него помнил Отец, а любил Святой Дух, Сам же Он только понимал за Себя и за Них; и также как если бы Святой Дух не помнил и не понимал Сам за Себя, но за Него помнил Отец, а понимал Сын, Сам же Он

только любил за Себя и за Них! Нет, [Ее следует понимать] скорее так, что все Они вместе и по раздельности имеют все эти три определения в Своей природе. И они не различаются в них подобно тому, как в нас память есть одно, понимание – другое, любовь – третье; и они все должны быть чем-то единым, каковое равняется всем, как Сама Премудрость; и все это должно так содержаться в природе каждого, чтобы тот, кто бы его имел, был бы тем, что он имеет, будучи неизменной простой сущностью. Итак, если все это было понято и (насколько в таких предметах нам было позволено видеть и заключать) прояснилось как истинное, то я не знаю, почему и Отец, и Сын, и Святой Дух не могут называться Любовью, и сразу все Они – единой Любовью, подобно тому, как Они называются Премудростью, и все Они сразу суть не три премудрости, но единая Премудрость. Ибо точно также и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог, и все Они вместе суть единый Бог.

29. И все же не напрасно, что в Той Троице только Сын называется Словом Божиим, только Святой Дух – Даром Божим, только Отец – Тем, от Кого рождено Слово, и от Кого преимущественно (*principaliter*) исходит Святой Дух. И потому я добавил слово «преимущественно», что обнаруживается, что Святой Дух исходит также и от Сына (*et de filio*)[109]. Но Отец также и Его дал Сыну не как уже существующему, но еще не имеющему; ибо все, что Он дал Своему единородному Слову, Он дал, породив Его. Следовательно, Он породил Его так, чтобы Этот общий Дар исходил также и от Него, и чтобы Святой Дух был Духом Обоих. И это различие внутри нераздельной Троицы следует принимать не мимоходом, но по тщательному рассмотрению. Ведь именно в соответствии с ним собственно Премудростью называется Слово Божие, хотя и Отец, и Святой Дух также являются Премудростью. Итак, если кто-либо из Них должен быть обозначен как Любовь собственно, кому же из Них это название подходит более всего, как не Святому Духу? Впрочем, [это должно мыслиться] так, чтобы в той простой и высшей природе сущность не была одним, а любовь – другим, но чтобы сама сущность была любовью, а сама любовь – сущностью, будь то в Отце или же в Сыне, или же в Святом Духе; и в то же время так, чтобы именно Святой Дух обозначался как Любовь собственно.

30. Таким же образом все свидетельства Ветхого Завета в Святом Писании обозначаются именем закона. Ибо апостол, при-

водя слова из пророка Исайи, в которых говорится: «Иными языками и иными устами буду говорить народу сему», предваряет их словами: «В законе написано» (Ис., XXVIII, 11; I Кор., XIV, 21). Господь и Сам говорит о сказанном в псалме, как о написанном в законе: «Возненавидели Меня напрасно» (Ин., XV, 25; Пс., XXXIV, 19). Иногда же законом называется собственно то, что было дано через Моисея, в соответствии с тем, что сказано: «*Закон и пророки*» (*lex et prophetae*)[110] (Мф., XI, 13), а также: «На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф., XXII, 40). Здесь, конечно же, законом названо собственно то, что было дано на горе Синай. И псалмы таким же образом обозначаются именем пророков, хотя в другом месте Спаситель Сам говорит: «Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (Лк., XXIV, 44). В этом случае, напротив, Он хотел, чтобы имя пророков не понималось также и в связи с псалмами. Итак, закон вместе с пророками и псалмами называется законом в целом, а закон, который был дан через Моисея, называется законом собственно. Таким же образом пророки вместе с псалмами называются пророками вообще, пророками же собственно они называются без псалмов. Если бы в том, что очевидно, не следовало бы избегать пространных рассуждений, то можно было бы показать посредством многих других примеров, что многие именования вещей, употребляемые вообще, могут также прилагаться в собственном смысле. Я же говорил все это затем, дабы никто не счел, что нам не подобает называть Святого Духа любовью потому, что и Бог Отец, и Бог Сын также могут быть названы любовью.

31. Итак, каким образом мы называем исключительно Слово Божие именем Премудрости собственно, хотя вообще и Святой Дух, и Отец являются Премудростью, таким же образом Дух обозначается именем собственным Любви, хотя вообще и Отец, и Сын являются любовью. Но Слово Божие, т.е. единородный Сын Божий, назван Премудростью Божией непосредственно устами апостола, когда он сказал о Христе как о Божией силе и Божией премудрости (I Кор., I, 24). То же, что Святой Дух назван любовью, мы обнаружим, если тщательно рассмотрим выражение апостола Иоанна, который сказав: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога», сразу же добавил: «И всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; кто не любит Бога, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (I Ин., IV, 7-8).

Здесь очевидно, что он назвал Богом ту любовь, которая, как он сказал, «от Бога». Следовательно, Бог от Бога есть любовь. Но поскольку и Сын рожден от Бога Отца, и Святой Дух исходит от Бога Отца, постольку здесь будет уместным спросить, кого из них мы скорее должны считать любовью, которая есть Бог. Ибо лишь один Отец является Богом так, что Он не есть от Бога, а потому любовь, которая есть Бог таким образом, что она от Бога, является или Сыном, или Святым Духом. Но после того, как апостол упомянул любовь Божию, не ту, которой мы любим Бога, но ту, которой «Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши» (I Ин., IV, 10) и которой Он побудил нас к тому, чтобы мы возлюбили друг друга затем, чтобы Бог пребывал в нас, потому что, как он сказал, Бог есть любовь; он сразу же продолжает, желая выразиться по тому же поводу более ясным образом: «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего» (I Ин., IV, 13). Следовательно, Дух Святой, от Которого Он дал нам, делает так, чтобы мы пребывали в Боге, а Он – в нас; и это есть то, что делает любовь. Значит, Он есть Бог-Любовь (*deus dilectio*). Наконец, после того, как он повторил и сказал то же самое: «Бог есть любовь», он вслед прибавил: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (I Ин., IV, 16). Поэтому-то он и сказал выше: «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего». Следовательно, там, где мы читаем, что «Бог есть любовь», обозначается [именно] Он. Значит, когда Бог Святой Дух, исходящий от Отца, дается человеку, Он воспламеняет в нем любовь к Богу и ближнему, и Сам есть любовь. Ибо человеку неоткуда любить Бога, как только от Самого Бога. Поэтому далее и говорится: «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (I Ин., IV, 19). О том же говорит и апостол Павел: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим., V, 5).

Глава XVIII

32. Нет ничего более превосходного, нежели тот дар Божий. Он один разделяет сынов Царства вечного от сынов вечной погибели. Другие даяния даются также Святым Духом, но без любви от них нет никакой пользы. И, следовательно, никто не может перейти слева в одесную, если только Святой Дух не наделит того любовью к Богу и ближнему. И потому лишь Святой Дух называ-

ется даром собственно, что Он есть любовь, не имея каковой, человек, говорящий языками человеческими и ангельскими, есть медь звенящая или кимвал звучащий; и даже если кто имеет дар пророчества и знает все тайны, и имеет всякое познание и всю веру, так что может и горы переставлять, [а любви не имеет], ничто есть; и даже если кто раздаст все имение свое и отдаст тело свое на сожжение, [а любви не имеет] нет ему в том никакой пользы (I Кор., XIII, 1-3). Итак, насколько же велико то благо, без какового столь великие блага никого не могут привести к вечной жизни?! Но если любовь или *почитание* (*dilectio siue caritas*) (ибо [в латыни] есть два имени для обозначения одного предмета) есть у того, кто не говорит языками, не имеет дара пророчества, не знает все тайны и не имеет всякое познание, не раздает все имение свое бедным (потому ли, что ему нечего раздавать или же потому, что этому препятствует какая-то нужда), и не отдает тело свое на сожжение (если от него не требуется претерпеть такое страдание), то она [все же] приведет его к Царству. Ведь даже вера делается полезной лишь при наличии любви, ибо хотя вера и может существовать без любви, она не может без нее приносить пользу. По этому поводу как раз и говорит апостол Павел: «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал., V, 6). Так он отличает эту веру от той, которой «бесы веруют, и трепещут» (Иак., II, 19). Значит, Любовь, которая от Бога и Бог, есть собственно Святой Дух, Которым излилась в сердца наши любовь к Богу, посредством каковой вся Троица пребывает в нас. Вот почему Святой Дух совершенно правильно называется даром Божиим, хотя Он Сам есть Бог. И что же следует понимать под этим даром в собственном смысле, как не любовь, которая приводит к Богу и без посредства каковой ни один другой дар Божий не может привести к Богу?

Глава XIX

33. Или следует доказать, что Святой Дух называется даром Божиим в Святом Писании? Если от меня этого ждут, то я укажу на слова Господа нашего Христа в Евангелии от Иоанна: «Кто жаждет, иди ко мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки живой воды». И тут же евангелист добавил: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин., VII, 37-39). Потому и апостол Павел

также говорит: «И все напоены одним Духом» (I Кор., XII, 13). Однако, спрашивается, названа ли та вода даром Божиим, который есть Святой Дух. Но каким образом мы обнаруживаем, что та вода есть Святой Дух, таким же образом мы обнаруживаем в другом месте самого Евангелия, что та вода названа даром Божиим. Ведь когда Господь заговорил с женщиной Самарянской у колодезя, сказав ей: «Дай Мне пить», а она ответила, сказав, что «Иудеи с Самарянами не общаются», то «Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий, и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у него, и Он дал бы тебе воду живую. Женщина говорит Ему: Господин, тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок, откуда же у тебя вода живая?... Иисус сказал ей в ответ: Всякий пьющий воду сию, возжаждет опять; а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин., IV, 7-11, 13-14). Итак, потому что та вода, как показал евангелист, есть Святой Дух, нет никаких сомнений в том, что Святой Дух есть дар Божий, о каковом говорит здесь Господь: «если бы ты знала дар Божий, и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у него, и Он дал бы тебе воду живую». Ведь то, о чем говорится там: «из чрева потекут реки живой воды», высказывается и здесь: «вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную».

34. Апостол Павел также говорит: «Каждому из нас дана благодать по мере дара Христова», а затем, чтобы показать, что дар Христов – Святой Дух, он сразу же добавляет: «Посему и сказано: восшед на высоту, пленил плен и дал дары человекам» (Еф., IV, 7-8). Ведь все знают, что Господь Иисус, по воскресению из мертвых восшедший на небо, дал Святого Духа, Которым исполнились уверовавшие и заговорили на языках всех народов. И неважно, что апостол сказал «дары», а не «дар», ибо во свидетельство он взял стих из псалма. В самом же псалме мы читаем: «Ты восшел на высоту, пленил плен, принял дары для человеков» (Пс., LXVII, 19). Ибо так записано в большинстве книг, и особенно греческих, и таков перевод с еврейского. Итак, апостол сказал «дары», а не «дар» так же, как и пророк. Но тогда, как пророк сказал «плен, принял дары для человеков», апостол предпочел сказать «дал дары человекам». Это было сделано так для того, чтобы достичь смысловой полноты каждого высказывания – одного пророческого, другого апостольского, ибо оба имеют Боже-

ственный авторитет. Ибо оба истинны: и то, что дал человекам, и то, что принял для человеков. Он дал человекам как глава своим членам; Он принял для человеков как, конечно же, для Своих членов, ради которых Он и воззвал с неба: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?» (Деян., IX, 4); и о которых Он говорит: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф., XXV, 40). Следовательно, Христос дал с неба, а принял на земле. И потому оба – пророк и апостол – сказали «дары», что через дар, который есть Святой Дух, общий всем членам Христа, разделено было множество даров, свойственных всем по раздельности. Ибо все по раздельности всех не имеют, но одни имеют эти, другие – те, хотя все имеют Дар, т.е. Святой Дух, от которого даются дары, свойственные всем по раздельности. Ведь и в другом месте по упоминанию многих даров апостол говорит: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (I Кор., XII, 11). И то же обнаруживается в послании к Евреям, где написано: «При засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого» (Евр., II, 4). Поэтому, сказав: «восшед на высоту, пленил плен и дал дары человекам», апостол добавляет: «А «восшед» что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли? Нисшедший Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все. И Он *дал одним быть апостолами, другим пророками, иным евангелистами, иным пастырями и учителями*»[111]. (Так, вот потому-то и говорится о дарах, что, как он сказал в другом месте: «Все ли апостолы? Все ли пророки?» и т.д. (I Кор., XII, 29)). Впрочем, к тому он добавил: «К свершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф., IV, 8-12). Оно есть дом, который, как поется в псалме, созидается после плена (Пс., CXXVI, 1), поскольку Тело Христово, т.е. дом, который называется Церковью, созидается теми, кто был избавлен от дьявола, удерживавшего их в плену. Но Тот, Кто победил дьявола, пленил тот плен. И чтобы дьявол не смог ввергнуть с собой в вечное наказание тех, кому предстоит стать членами Святой Главы (*sancti capitis membra*), Он связал его сначала путами праведности, а затем – власти. Таким образом, сам дьявол и есть тот плен, плененный Тем, Кто восшел на высоту, дал дары человекам и принял для человеков.

35. Впрочем, апостол Петр (как мы читаем в той канонической книге, в которой записаны деяния апостолов), говоря о Хри-

сте иудеям, умилившимся сердцем и спросившим: «Что нам делать, мужи братья?», ответил: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян., II, 37-38). И в той же книге мы также читаем, как Симон Маг желал дать апостолам деньги, чтобы получить от них власть, посредством которой через возложение их рук давался Дух Святой. Тот же Петр ему и ответил: «Серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги» (Деян., VIII, 20). А вот что сообщает Писание в другом месте той же книги, когда Петр, возвещая и проповедуя Христа, говорит с Корнилием и с теми, кто был с ним: «Когда Петр еще продолжал эту речь, Дух Святой сошел на всех, слушавших слово. И верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, изумились, что дар Святого Духа излился на язычников; ибо слышали их говорящих языками и величающих Бога» (Деян., X, 44-46). Когда же после Петр оправдывался перед братьями, которые были в Иерусалиме, по поводу того, что он крестил необрезанных, потому, что прежде, чем они были крещены, Святой Дух сошел на них (дабы разрешить этот вопрос), то, выслушав это, они убедились в его правоте после следующих слов его: «Когда начал я говорить, сошел на них Дух Святой, как и на нас в начале. Тогда вспомнил я слово Господа, как Он говорил: Иоанн крестил водою, а вы будете крещены Духом Святым. Итак, если Бог дал им такой же дар, как и нам, уверовавшим в Господа Иисуса Христа, то кто же я, чтобы мог воспрепятствовать Богу?» (Деян., XI, 15-17). В Писании есть также и много других свидетельств, единодушно подтверждающих то, что Святой Дух есть дар Божий, насколько Он дается тем, кто чрез него любит Бога. Однако было бы слишком обременительным приводить их все. Да и что может быть достаточным тем, кому недостаточно того, что мы уже сказали?

36. Поскольку теперь очевидно, что Святой Дух называется даром Божиим, постольку, конечно же, следует напомнить, чтобы, когда говорилось о даре Святого Духа, в таком роде выражения признавалось то, что высказывается в словах об обрезании «совлечением греховного тела плоти» (Колос., II, 11). Ибо как тело плоти не есть что-либо иное, нежели плоть, так и дар Святого Духа не есть что-либо иное, нежели Святой Дух. Следовательно, Он есть дар Божий постольку, поскольку Он дается тем, кому дается. Впрочем, в Себе Самом Он есть Бог, даже если бы Он не

давался никому, потому что Он был Богом совечным Отцу и Сыну прежде, чем Он был дан кому-либо. И Он не меньше Их потому, что Они дают, а Он дается. Ибо Он дается как дар Божий таким образом, что Он как Бог дает самого Себя. Ведь не возможно сказать, что не владеет Собою Тот, о Ком сказано [в Евангелии]: «Дух дышит, где хочет» (Ин., III, 8); а также у апостола (что я уже упоминал выше): «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно». И отношение Даруемого и Дарующих есть отношение не подчинения, но согласия.

37. Вот почему, поскольку Святое Писание провозглашает, что Бог есть любовь, и что она от Бога, и действует в нас так, что мы пребываем в Боге, а Он – в нас, и поскольку мы знаем это, потому что Он дает нам от Духа своего, постольку Сам Дух Его есть Бог-Любовь (*deus caritas*). Наконец, если меж даров Божиих нет ничего большего любви, и если нет большего дара Божиего, нежели Дух Святой, то что же есть более последовательное, нежели [полагать] то, что Он сам и есть любовь, о каковой говорится, что она есть Бог и от Бога? И если любовь, которой Отец любит Сына, а Сын любит Отца, невыразимым образом выявляет Их сообщность, что есть более уместное, нежели то, что собственно любовью должен называться Тот, Кто есть Дух, общий Обоим? Ибо более здравым является верить и полагать, что в Той Троице не только Святой Дух есть любовь, но не зря именно Он называется любовью собственно в соответствии с тем, о чем мы уже сказали. Точно так же в Той Троице не только Он один есть Дух или Святой, ибо и Отец – Дух, и Сын – Дух, и Отец Свят, и Сын Свят, что благочестие не может подвергнуть сомнению; и, однако же, не зря именно Он называется Святым Духом. Ибо, поскольку Он общ Обоим, Он называется собственно тем, чем общи Оба. Иначе бы если в Той Троице любовью был только Святой Дух, то, разумеется, и Сын был бы Сыном не только Отца, но также и Святого Духа, ибо в бесчисленных местах [Святого Писания] Он называется единородным Сыном Бога Отца таким образом, что истинно также и то, что говорит апостол о Боге Отце как об избавившем нас от власти тьмы и введшем в царство *Сына Своей любви*[112] (*filii caritatis suae*) (Колос., I, 13). Ведь не сказал же он «Своего Сына», что было бы сказанным совершенно истинным образом и что говорится часто; но он сказал «Сына Своей любви». Следовательно, если бы в Той Троице любовью был бы только Святой Дух, то Сын был бы Сыном также и Святого Духа.

Но поскольку это совершенно нелепо, постольку в Той Троице любовью является не только Святой Дух, хотя собственно любовью называется именно Он в соответствии с тем, о чем я довольно говорил. Слова же «Сына Своей любви» следует понимать не иначе, как «возлюбленного Сына Своего», короче говоря, Сына Своей сущности. Ибо любовь Отца, каковая есть в Его невыразимо простой природе, есть не что иное, как сама природа и сущность Его, о чем мы уже не раз говорили, и что мы не стесняемся часто повторять. А потому слова «Сына Своей любви» не обозначают никого, за исключением Того, Кто рожден от Его сущности.

Глава XX

38. Вот почему нелепа диалектика Евномия[113], от которого возникла ересь евномианства. Ибо поскольку он не мог ни понять, ни поверить, что единородное Слово Божие, через Которое все начало быть, является Сыном Божиим по природе (*filium dei esse natura*), т.е. рожденным от сущности Отца, постольку он утверждал, будто бы Он не является Сыном Его природы или сущности, но только Сыном воли Божией, имея в виду то, что воля, посредством каковой Он родил Сына, есть нечто привходящее в Бога, разумеется, потому, что мы иногда желаем что-то, чего мы прежде не желали, как если бы не по этой причине наша природа и считается изменчивой. Но да не приведи Господь, чтобы мы так думали о Боге. Ибо по этому поводу сказано: «Много замыслов в сердце человека, *совет же Господен пребудет вовеки* (*consilium autem domini manet in aeternum*)»[114] (Притч., XIX, 21), для того, чтобы мы понимали или верили, что поскольку Бог вечен, постольку вечен и Его совет, а потому и неизменен, как и Он Сам. И то же, что говорится о замыслах, может быть совершенно верно сказано и о волях: «Много произволений в сердце человека, *воля же Господня пребудет вовеки*». Иные же, дабы не говорить, что единородное Слово есть Сын Совета или воли Божией, говорили, что то же самое Слово есть сам Совет или сама воля Божия. Но, как мне кажется, лучше говорить, что Совет от Совета и воля от воли, как [говорим мы], что сущность от сущности, Премудрость от Премудрости, чтобы не совершить той уже опровергнутой нелепицы, говоря, что Сын делает Отца мудрым или произволящим, будто бы в Своей сущности Отец не имеет Совета или воли. На изощреннейший вопрос еретика касательно того, по Своей ли

воле или не по Своей Бог породил Сына (так что если бы было сказано «не по Своей», то из этого следовала бы совершенная нелепица, ибо получалось бы, что Бог жалок; если же – «по Своей», то из этого словно с логической неумолимостью следовало бы, что Сын является Сыном не по природе, но по воле), можно было бы дать проницательный ответ, спросив его, в свою очередь, является ли Бог Отец Богом по Своей воли или не по Своей (так что если бы еретик ответил бы «не по Своей», то из этого следовало бы, что Бог жалок, в то время, как полагать таковым Бога – безумство; а если – «по Своей», то ему бы было сказано, что тогда и Отец является Богом не по природе Своей, но по воле). Так, что же тогда осталось бы делать еретику, как не умолкнуть и осознать, что он сам себя связал путами своего неразрешимого вопроса? Но если бы в Троице следовало назвать какое-либо Лицо собственно волей, то это имя, как и любовь, более всего подходило бы к Святому Духу. Ибо что же еще есть любовь, как не воля?

39. Как мне представляется, то, что я говорил в этой книге о Святом Духе в соответствии со Святым Писанием, достаточно для тех верующих, кто уже знает, что Святой Дух – Бог, что Он – не иной сущности, что Он не меньше, нежели Отец или Сын, об истинности чего мы наставляли в предыдущих книгах в соответствии с тем же Писанием. Насколько мы были способны, мы также напомнили о творении, созданном Богом, тем, кто требует разумного рассуждения о подобных предметах, для того, чтобы они, насколько могли, созерцали и понимали невидимое Его посредством сотворенного и в особенности посредством разумного и понимающего творения (*rationalem uel intellectualem creaturam*), созданного по образу Бога, через каковое словно как в зеркале, насколько возможно и если возможно, они различали бы в нашей памяти, понимании и воли Бога Троицу. Всякий, кто способен увидеть в своем уме эти три вложенные волей Божией определения и с живостью осознать, насколько велико то, что есть в нем, посредством чего может вспоминаться, созерцаться и желаться даже предвечная и неизменная природа (вспоминается же она, разумеется, памятью, созерцается пониманием, обнимается любовью), обнаружит образ Той высшей Троицы. Но чтобы вспоминать, созерцать и любить то невидимое, он должен посвятить всю свою жизнь памятованию, созерцанию и желанию Той высшей Троицы. И, как мне показалось, я уже довольно напомнил о том, что недопустимо сравнивать тот образ, созданный высшей

Троицей и по своей собственной вине изменившийся к худшему, с Самой Троицей так, чтобы он казался совершено подобным Ей, но скоре это следует делать так, чтобы в каком бы то ни было подобии различалось также и значительное *неподобие*.

Глава XXI

40. Каким образом мог, я постарался показать, чтобы в памяти и в понимании нашего ума, конечно же, не как лицом к лицу, но хотя бы через то подобие, как в загадке, т.е. пусть в наималейшей степени, посредством угадывания можно было увидеть Бога Отца и Бога Сына, т.е. Родителя, Который все, что Он имел в Своей сущности, высказал определенным образом в Своем Слове, совечном Себе, и Бога Слова Его Самого, *сущность Которого ни* больше, ни меньшего сущности Бога Отца, породившего Слово не ложным, но истинным образом; при этом я приписал памяти все, что мы *знаем, даже если мы не* думаем об этом, а пониманию – определенное воображение (*informationem*) мышления свойственным ему образом. Ведь, как правило, говорится, что мы понимаем то, что, как мы думаем, мы находим истинным и что мы затем оставляем в памяти. Но именно в еще более сокровенной глубине нашей памяти мы, размышляя, впервые обнаружили, где рождается то внутреннее, не принадлежащее *ни к одному* языку, слово, как знание от знания, видение от видения, и понимание, возникающее в мышлении, от понимания, уже существовавшего, *но скрывавшегося в памяти* (хотя если в мышлении не было бы памяти своего рода, то оно, мысля об одном, не обращалось бы к тому другому, что осталось в памяти).

41. Но в той загадке я не показал ничего касательно Святого Духа, что могло бы выглядеть подобием Ему, за исключением нашей воли или любви, или почитания, что является более сильной волей, поскольку наша воля, присущая нам естественным образом, претерпевает различные воздействия, так как к ней прибавляется или в нее привходит то, из-за чего мы отвлекаемся или ошибаемся. Так, отчего же? Неужели мы скажем, что наша воля, будучи правильной, не знает, чего ей желать, чего избегать? Если же она знает, то тогда, разумеется, ей присуще некоторое знание своего рода, каковое не может быть без памяти и понимания. Или следует прислушаться ко тому, кто говорит, что любовь не знает, что она делает, когда она не действует превратно? Ведь поскольку и понимание, и любовь присущи *той основной памяти* (*illi*

memoriae principali), в которой мы обнаруживаем собранным и сохраненным то, к чему мы можем прийти в размышлении, потому что мы обнаруживаем там и те два определения, когда мы, размышляя, обнаруживаем, что мы понимаем и любим что-либо (что было в ней также и тогда, когда мы об этом не думали); и поскольку и память, и любовь присущи тому пониманию, которое воображается мыслью, истинное слово каковой мы произносим внутренним образом вне связи с языком какого-либо народа, когда мы произносим то, что мы знаем, потому что взгляд нашей мысли может обратиться к чему-либо, лишь вспоминая, и позаботиться вернуться к тому, лишь любя; постольку любовь, которая соединяет видение, сохраненное в памяти и воображенное его посредством видение мышления (наподобие того, как связываются родитель и дитя), не знала бы, что ей надлежит любить, если бы у нее не было знания желаемого ею, каковое не может быть без памяти и понимания.

Глава XXII

42. Так как эти определения суть в одном лице, каковым является человек, то кое-кто может сказать нам: «Эти три определения – память, понимание и любовь – принадлежат мне, а не себе; и то, что они делают, они делают не для себя, но для меня, или вернее, я действую их посредством. Ибо это я помню памятью, понимаю пониманием, люблю любовью. И поскольку я, обратив взор мысли к своей памяти, в своем сердце произношу то, что я знаю, и поскольку истинное слово рождается из моего знания, постольку и знание, и слово суть, конечно же, оба мои. Ибо я есть тот, кто знает, и я есть тот, кто произносит в совеем сердце то, что знается. И поскольку я, размышляя, обнаруживаю в своей памяти то, что я теперь понимаю и люблю что-либо, при том, что понимание и любовь были там и прежде того, как я о них помыслил, постольку я обнаруживаю в моей памяти мое понимание и мою любовь, посредством каковых понимаю и люблю именно я, а не они сами. И точно так же, поскольку мое мышление памятливо, и желает вернуться к тому, что оно оставило в памяти, а также, понимая, созерцать и проговаривать его внутренним образом, постольку памятлива именно моя память, и именно моей, а не своей волей она желает. И также сама любовь моя, вспоминая и понимая то, чего ей следует желать, а чего – избегать, вспоминает моей, а не своей памятью, понимает моим, а не своим понимани-

ем, все, что она понимающим образом (*intellegenter*) любит». Короче это может быть сказано так: «Посредством всех этих трех определений помню, понимаю и люблю именно я, т.е. тот, кто не есть ни память, ни понимание, ни любовь, но имеющий их». Следовательно, об этих трех можно сказать, что они принадлежат одному лицу, но нельзя сказать, что оно суть эти три. В простоте же высшей природы, которая есть Бог, хотя Бог и един, суть три Лица: Отец, Сын и Святой Дух.

Глава XXIII

43. Итак, одно дело – троица как сама вещь, и другое – троица как образ в иной вещи. В силу именно этого образа и то, в чем суть эти три определения, также называется образом. Так, например, образом называется одновременно и доска, и то, что на ней нарисовано. Значит, в силу рисунка, который есть на доске, и она также получает имя образа. Но в той высшей Троице, несравнимо превосходящей все сущее, нераздельность столь велика, что тогда, как троицу людей невозможно назвать одним человеком, Та Троица как является, так и считается единым Богом, и Та Троица не в едином Боге, но Сам единый Бог. И опять же не так Она есть Троица, как тот образ, которым является человек, имеющий эти три определения, есть одно лицо, но так, что Она есть три Лица: Отец Сына, Сын Отца и Дух Отца и Сына. Ибо, хотя память человека и в особенности та [ее часть], которой не имеют животные, т.е. та, посредством каковой содержится умопостигаемое, не входившее в нее через телесные ощущения, имеет в силу своей меры в том образе Троицы хоть какое-то подобие Отцу (которое, правда, несравненно неравно Ему), хотя точно также понимание человека, которое через устремленность мысли воображается из памяти, когда то, что знается, говорится, и возникает слово сердца, не принадлежащее ни одному языку, обнаруживает в своем великом неравенстве некоторое подобие Сыну, [наконец], хотя любовь человека, исходящая от знания и соединяющая память и понимание (словно нечто общее меж родителем и дитем, посредством чего понимается, что она не есть ни родитель, ни дитя), имеет в том образе некоторое, хотя и неравное, подобие святому Духу; все же тогда, как [в человеке] эти три определения не суть один человек, но принадлежат одному человеку, в Самой высшей Троице, образом Которой является тот, эти три определения как принадлежат одному Богу, так и суть единый Бог, и Они суть три

Лица, а не одно. Тем более удивительным образом невыразимо, или невыразимым образом удивительно то, что хотя тот образ Троицы есть одно лицо, а Сама высшая Троица – три Лица, все же Та Троица Трех Лиц есть нечто более неразделимое, нежели та, что составляет одно лицо. Ибо Та Троица в природе Божественности, или лучше сказать, Божества есть то же, что и Оно, внутри Себя всегда неизменным образом равна Себе; и такого, чтоб иногда Она не была или была бы иной, не было и не будет. И хотя те три определения, каковые суть в неподобающим образе, и не различаются пространственным местом, ибо не суть тела, все же ныне в этой жизни они разделяются меж собою величиной. Ведь хотя они и не суть нечто вещественное, мы все же видим, что в одном память больше, нежели понимание, в другом – наоборот, а в третьем первые два вне зависимости от того, являются ли они равными меж собой или нет, превосходятся по величине любовью. И так любые два любым одним, любой один любыми двумя и любой один любым одним – всякое меньшее превосходится всяким большим. Но даже когда, будучи исцеленными от всякого недуга, они станут равными меж собой, то и тогда то, что посредством благодати не будет изменяться, не будет равным тому, что неизменно по природе, потому что тварь не равна Творцу, и поскольку то, что исцелится от всякого недуга, [тем самым] претерпит изменение.

44. Когда же придет обещанное нам видение «лицом к лицу», тогда мы с гораздо большей ясностью и определенностью увидим Ту не только бестелесную, но также и совершенно неразделимую и воистину неизменную Троицу, нежели теперь мы видим Ее образ, каковой мы есть. Но все же те, кто видит как бы тем зеркалом, как в той загадке, как позволено видеть в этой жизни, не суть те, кто созерцает в своем уме то, что мы упорядочили и обсудили, но те, кто видит в нем лишь образ так, чтобы быть способным соотнести каким бы то ни было образом то, что видит, с Тем, Чьим образом он является, и, также гадая, увидеть то, что они видят через образ, который созерцают, поскольку они еще не способны видеть «лицом к лицу». Ведь не говорит же апостол: «Теперь мы видим зеркало», но «Теперь мы видим как бы зеркалом».

Глава XXIV

Тогда те, что видят свой ум каким образом это возможно, а в нем его троицу, о которой я, насколько мог, многообразно рассу-

ждал, но не верят или не понимают, что она есть образ Божий, на самом деле видят зеркало, и до такой степени не видят как бы зеркалом Того, Кого теперь надлежит видеть как бы зеркалом, что даже не знают того, что само зеркало, которое они видят, является зеркалом, т.е. образом. И если бы они знали это, они, быть может, осознали бы, что и Того, Чье это зеркало, следует искать Его посредством и между тем Его же посредством как-то видеть затем, чтобы по очищению сердец непритворной верой они могли бы видеть лицом к лицу Того, Кого теперь они видят как бы зеркалом. Если же они презирают веру, очистительницу сердец, то чего они могут достичь в понимании того, что является предметом изощренных размышлений касательно природы человеческого ума, как не того, что они осуждаются также и свидетельством своего собственного понимания? Но они, конечно же, не испытывали бы таких трудностей в понимании, что едва достигают чего-либо определенного, если бы не были в наказание погружены во мрак и обременены тленным телом, которое отягощает душу. И за что же, как не за грех, навлечено такое зло? Поэтому, будучи наставленными величиной этого зла, они должны были последовать за Агнцем, «Который берет на Себя грех мира» (Ин., I, 29).

Глава XXV

Ведь когда в конце этой жизни верующие в Него (даже если по своему дарованию они гораздо менее сообразительны, нежели те) разрешаются от тела, злобные силы уже не имеют власти удерживать их. Ибо Тот Агнец, убитый ими безо всякого долга греха, победил их праведностью крови прежде, чем силой власти. Избавленные же от власти дьявола, праведные подхватываются святыми ангелами и освобождаются ото всяких зол через Посредника Бога и человеков человека Иисуса Христа, ибо по единодушному свидетельству Божественного Писания, как Ветхого, так и Нового, т.е. как того, что предвозвестило, так и того, что возвестило Христа, нет другого имени под небом, которым надлежало бы спастись человекам (Деян., IV, 12). После же того, как они очистились ото всякой заразы тления, они помещаются в обиталища покоя до тех пор, пока они не получат свои тела, но теперь уже нетленные, и для украшения, а не для обременения (*quae ornent non onerent*). Ибо так было угодно наилучшему и наимудрейшему Творцу, чтобы дух человека, благочестиво под-

данный Богу, имел благополучно подданное тело (*feliciter subditum corpus*), и чтобы это благополучие пребывало без конца.

45. Там-то мы увидим истину безо всякого труда и всецело насладимся ее ясностью и определенностью. И мы уже не будем искать умом рассуждающим (*ratiocinante*), но лишь различать умом созерцающим (*contemplante*), каким образом Святой Дух не есть Сын, хотя Он исходит от Отца. В том свете уже не будет какого-либо поиска. Здесь же на опыте этот предмет оказался для меня столь же трудным, сколь, несомненно, он подобным же образом окажется и для тех, кто будет с вниманием и пониманием читать [написанное мной]. Во второй книге этого труда я пообещал, что поговорю об этом в другом месте. Но всякий раз, когда я желал указать на что-либо подобное такому предмету из сотворенного, каковое мы есть сами, каким бы ни было мое понимание (*qualemcumque intellectum meum*), я не мог достаточным образом его выразить. Впрочем, я осознавал, что даже в самом своем понимании у меня больше тщания, нежели дела. Я, правда, обнаружил в одном лице, каковым является человек, образ Той высшей Троицы и желал, в особенности в девятой книге, показать в изменчивом Те Три [Лица] для того, чтобы с большей легкостью понять Их посредством временного. Но три определения одного лица не могут соответствовать Тем Трем Лицам, как того желало бы человеческое намерение, что и было показано нами в пятнадцатой книге.

Глава XXVI

Наконец, в Той высшей Троице, Которая есть Бог, нет ничего временного, посредством чего можно было бы показать или хотя бы спросить, был ли от Отца сначала рожден Сын, а затем от Их Обоих исшел Святой Дух, ведь Святое Писание называет Его Духом Обоих. Ибо именно о Нем говорит апостол: «А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего» (Гал., IV, 6). Он также есть и Тот, о Ком говорит Сам Сын: «Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф., X, 20). И множеством других свидетельств Божественных речений доказывается, что Дух, Который в Троице называется собственно Святым Духом, является Духом Отца и Сына, о каковом равным образом говорит Сам Сын: «Которого Я пошлю вам от Отца» (Ин., XV, 26); и в другом месте: «Которого пошлет Отец во имя Мое» (Ин., XIV, 26). И потому [Святое Писание] учит об исхождении Духа от Отца и от Сына, что Сам Сын утверждает, что Он

исходит от Отца; а когда Он воскрес из мертвых и явился Своим ученикам, «Он дунул и говорит: примите Духа Святого» (Ин., XX, 22) так, чтобы показать, что Он исходит также и от Него. И Он есть та самая сила, которая, как мы читаем в Евангелии, от Него исходила и исцеляла всех (Лк., VI, 19).

46. Причина же того, почему после Своего воскресения Он давал Святого Духа на земле, а после посылал Его с небес заключается, по-моему, в том, что Самим Даром излилась в сердца наши любовь (Рим., V, 5), которой мы любим Бога и ближнего, в соответствии с теми двумя заповедями, на которых утверждается весь закон и пророки (Мф., XXII, 40). Выражая это, Господь Иисус дважды дал Святого Духа: один раз на земле согласно любви к ближнему, другой раз с неба согласно любви к Богу. И если даже может быть дано иное объяснение тому, почему Святой Дух давался дважды, то все же нам не следует сомневаться в том, что давался один и тот же Дух, когда Иисус дунул, и когда немного спустя Он сказал: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф.. XXVIII, 19), в чем со всей определенностью сообщается о Той Троице. Следовательно, именно Он есть Тот, Кто был дан также и с неба в день Пятидесятницы, т.е. на десятый день после того, как Господь вознесся на небо. Но тогда каким же образом не является Богом Тот, Кто дает святого Духа? Более того, насколько же Богом является Тот, Кто дает Бога? Ибо никто из учеников Его не давал Святого Духа. Они лишь молились, чтобы Он сошел на тех, на кого они возлагали руки, но сами они не давали Его. И поныне Церковь сохраняет этот обычай для своих священников. Наконец, и Симон Маг, предлагая апостолам деньги, не говорит: «Дайте и мне власть сию, чтобы я мог давать Святого Духа», но: «чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святого». Ибо и выше Писание не сказало: «Симон же, увидев, что апостолы давали Святого Духа», но: «Симон же, увидев, что чрез возложение рук Апостольских подается Дух Святой» (Деян., VIII, 18-19). А потому и Сам Господь Иисус не только как Бог давал, но также и как человек получал Святого Духа, отчего о Нем и говорится как об исполненном благодати (Ин., I, 14) и Святого Духа (Лк., IV, 1). Еще с большей ясностью об этом говорится в «Деяниях апостолов», где сказано, что Бог помазал Иисуса Духом Святым (Деян., X, 38) (не видимым елеем, конечно же, но даром благодати, символизируемым видимым помазанием, каковым Церковь помазывает креще-

ных). Но Христос, конечно же, не был помазан Святым Духом, когда Тот как голубь ниспустился на Него, крестившегося; ибо тогда Он удостоился предобразовать тело Свое, т.е. Церковь Свою, в Которой преимущественно крещеные получают Святого Духа. Однако надлежит понимать, что Он был помазан тем мистическим и невидимым помазанием, когда Слово Божие стало плотью, т.е. когда человеческая природа без каких-либо предшествующих заслуг, состоящих в благих делах, сочеталась с Богом Словом во чреве Девы так, что соделалась вместе с Ним одним лицом. А потому-то мы исповедуем, что Он родился от Святого Духа и Марии Девы. Ибо крайне нелепо полагать, будто Он получил Святого Духа, когда Он был лет тридцати (ибо в этом возрасте Он был крещен Иоанном). Так что Он пришел креститься безо всякого греха, но не без Святого Духа. Ибо если о самом рабе его и предтече Иоанне написано: «Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей» (Лк., I, 15), поскольку хотя он и был зачат отцом, все же, образуясь во чреве, он получил Святого Духа; то что же тогда следует понимать и верить в отношении человека Христа, само зачатие плоти Которого было не плотским, но духовным? И в том, написанном о Нем, что Он принял от Отца обетование Святого Духа и что Он излил Его (Деян., II, 33), показана как его человеческая, так и Божественная природа. Ведь Он принял как человек, излил же как Бог. Впрочем, и мы можем получить этот дар в соответствии с нашей мерой, но мы, конечно же, не можем излить его на других; но для того, чтобы это произошло с ними, мы призываем Бога, Кем это и осуществляется.

47. Но неужели поэтому мы можем таким же образом спросить, исшел ли уже Святой Дух от Отца, когда был рожден Сын, или же Он пока еще не исшел и исходит лишь по Его рождению от Обоих, т.е. оттуда, в чем нет никакого времени, каким образом мы могли спросить в отношении того, в чем мы обнаруживаем время, исходит ли воля сначала из человеческого ума, чтобы исследовать то, что, будучи обнаруженным, зовется дитем, по возникновению или рождению какового та воля усовершается, успокаиваясь этим пределом, так что то, что было желанием ищущего, становится любовью наслаждающегося, причем эта любовь исходит от обоих, т.е. от порождающего ума и от порожденного знания, словно от родителя и от дитя? Нет, по поводу того, в чем ничто не начиналось во времени так, чтобы усовершилось в последующем времени, невозможно спрашивать таким образом.

Вот почему тот, кто может понять порождение Сына от Отца вне времени, пусть также вне времени поймет исхождение Святого Духа от Обоих. И пусть тот, кто может понять в том, что говорит Сын: «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин., V, 26), не то, что Отец дал иметь жизнь Сыну, как уже существующему без жизни, но то, что Он родил Его вне времени так, что жизнь, которую Отец, рождая, дал Сыну, совечна жизни Отца, давшего ее, поймет, что как Отец имеет в Самом Себе то, чтобы от Него исходил Святой Дух, так и Сыну дал иметь то, чтобы от Него исходил Тот же Святой Дух, причем и первое, и второе – вне времени; и что, когда говорится, что Святой Дух исходит от Отца, при этом должно пониматься, что исхождение Святого Духа и от Сына есть то, что у Сына от Отца. Ибо если все, что имеет Сын, Он имеет от Отца, то, конечно же, от Отца у Него и то, что от Него исходит Святой Дух. Но пусть никто не помыслит в том чего-либо временного, в чем есть предшествующее и последующее, ибо такового в нем совсем нет. И каким же тогда образом не является совершенно нелепым называть Святого Духа Сыном Обоих, когда как рождение от Отца без начала во времени и без какого-либо изменения природы предоставляет сущность Сыну, так и исхождение от Обоих без начала во времени и без какого-либо изменения природы предоставляет сущность Святому Духу? Ибо, хотя мы не называем Святого Духа рожденным, мы все же не осмеливаемся называть Его нерожденным, дабы никто в этом имени не заподозрил двух Отцов в Троице или тех двух, один из которых не от другого. Ибо Отец один не есть от другого, и потому Он один называется нерожденным, правда, не в Писании, а в словоупотреблении рассуждающих и высказывающих о подобном предмете суждение, на каковое они способны. Сын же рожден от Отца, и Святой Дух исходит преимущественно (*principaliter*) от Отца, но без какого-либо временного промежутка [между Отцом и Сыном], но сразу от Обоих. И назывался бы Он Сыном Отца и Сына только тогда, когда бы Его порождали Оба – что представляется превратным всякому здравому смыслу. Поэтому Дух Обоих не рожден от Обоих, но исходит от Обоих.

Глава XXVII

48. Но поскольку в Той совечной, равной, бестелесной, невыразимо неизменной и нераздельной Троице крайне трудно отли-

чить рождение от исхождения, пусть тем, кого невозможно развить далее, будет пока достаточно и того, что мы сказали в речи, обращенной к христианскому народу, и которую мы после произнесения записали. Ибо, когда я промеж прочего посредством свидетельств Святого Писания наставлял людей об исхождении Святого Духа от Обоих, то сказал: «Итак, если Святой Дух исходит как от Отца, так и от Сына, то почему же Сын сказал: «От Отца исходит» (Ин., XV, 26)? Почему же, думаете вы, как не потому, что Он привык относить то, что есть также и Его, к Тому, от Кого Он Сам? Поэтому Он также говорит: «Мое учение не Мое, но Пославшего Меня» (Ин., VII, 16). Значит, если все же здесь под тем учением, которое Он назвал не Своим, понимается Его учение, то тем более следует понимать, что Святой Дух исходит и от Него там, где Он говорит: «От Отца исходит» так, чтобы не говорить: «От Меня не исходит». И от Того, от Кого Сын имеет Свое бытие Богом (ибо Он – Бог от Бога), Он имеет, конечно же, и то, что Святой Дух исходит также и от Него. А потому и Святой Дух имеет от Самого Отца то, что Он должен исходить также и от Сына, как Он исходит от Отца. Здесь также кое-как может быть понято и то (насколько оно может быть понято людьми вообще), почему о Святом Духе говорится, что Он не рожден, но, пожалуй, исходит. Ведь если бы и Он назывался Сыном, то Он назывался бы Сыном, конечно же, Обоих, что является совершенно нелепым, ибо никто не есть сын двух, разве что отца и матери. Но да не приведи Господь, чтоб мы допускали нечто подобное меж Богом Отцом и Богом Сыном, потому что и человеческий сын не исходит сразу и от отца, и от матери. Ибо, исходя от отца в мать, он не исходит от матери, а исходя в этот свет от матери, он не исходит [уже] от Отца. Дух же Святой не исходит от Отца в Сына, а от Сына – в освящение творения, но исходит сразу же от Обоих, хотя Отец дал Сыну то, чтобы таким же образом Он исходил от Сына, каким – и от Него Самого. Ведь не можем же мы сказать, что Святой Дух не есть жизнь, тогда как и Отец есть жизнь, и Сын есть жизнь. А потому, поскольку Отец, имея жизнь в Самом Себе, дал также и Сыну иметь жизнь в Самом Себе, постольку Он дал также Ему и то, чтобы жизнь исходила от Сына, как она исходит от Него Самого»[115]. Я перенес это из той речи в эту книгу, но тогда я говорил с правоверными, а не с неверными.

49. Но если они менее способны к тому, чтобы созерцать тот образ и видеть, насколько истинны те [определения], что есть в

их уме, и что они суть трое не так, чтобы быть тремя лицами, но так, что все трое принадлежат человеку, являющемуся одним лицом, то почему бы им в отношении Той высшей Троицы, Которая есть Бог, не верить тому, что обнаруживается в Святом Писании, нежели требовать, чтоб им было приведено очевиднейше основание, каковое не может быть постигнуто человеческим умом, медлительным и немощным, как известно? Но, несомненно, когда они непоколебимо уверуют в Святое Писание как достовернейшее свидетельство, тогда пускай и пытаются, молясь, ища и живя благим образом, понять, т.е. увидеть умом то (насколько оно вообще может быть увидено), что хранится верой. Кто же [тогда] запретил бы им это? Даже напротив, кто бы [тогда] не побуждал их к этому? Впрочем, если они полагают, что им следует отрицать то потому, что они, будучи слепыми умом, не могут увидеть его, то они также должны отрицать и то, что есть солнце, на том основании, что, народившись, они также были слепы. Итак, свет во тьме светит, но если тьма его не объяла, то пусть они сначала просветятся даром Божиим, чтобы быть верующими и чтоб они начали быть светом в сравнение с неверующими; а затем, когда уже положено это основание, пусть они возведутся к видению того, во что они верят, дабы когда-нибудь его увидеть. Ведь есть же и то, во что верят таким образом, что увидеть совсем невозможно. Ведь нельзя же увидеть вновь Христа на кресте; но если бы не верили в то, что это свершилось и свиделось, но уповали бы на то, что это еще будет и может быть увидено, то невозможно было бы прийти к Такому Христу, Которого можно видеть без конца. Но насколько вопрос касается возможности увидеть посредством понимания ту высшую, невыразимую, бестелесную и неизменную природу, взор человеческого ума (при том, что он руководствуется правилом веры) нигде не испытал бы себя лучше, нежели в том, что в своей собственной природе, лучшей, нежели природа остальных животных, сам человек имеет то, что лучше остальных частей его собственной души, т.е. ум, каковой наделен некоторым видением невидимого, каковому обо всем сообщают телесные ощущения, словно на суд почетно председательствующему на высшем и центральном месте, и какового нет ничего выше, чем бы он, будучи подданным, управлялся, кроме Бога.

50. Но среди всего того многого, что я уже сказал, я ничего не дерзну считать достойным невыразимости Той высшей Троицы; я, пожалуй, лишь признаюсь, что дивное ведение Ее для меня вы-

соко, и я не могу достигнуть его (Пс., CXXXVIII, 6). Так вот, говорю я: «О ты, душа моя, среди всего того в чем ты чувствуешь свое бытие, в чем себя полагаешь, чем стоишь, пока исцеляются все недуги твои Тем, Кто простил все беззакония твои (Пс., CII, 3)? Ты, разумеется, ощущаешь себя находящейся в той гостинице, куда привез один Самарянин того, кого, израненного разбойниками, нашел едва живого (Лк., X, 30-34). И все же ты видела много истинного не теми очами, которыми видят цветные тела, но теми, о которых молил говорящий: «Да воззрят очи *мои* на правоту»[116] (Пс., XVI, 2). Ты и в самом деле видела много истинного и отличала его от того света, которым ты его видела. [Теперь же] подними очи к самому свету и закрепись в нем, если сможешь. Ибо так ты увидишь, как рождение Слова Божиего отличается от исхождения Дара Божиего, отчего единородный Сын сказал, что Святой Дух не рожден от Отца (иначе бы Он был Его братом), но исходит от Отца. А потому, поскольку Дух Обоих есть некая единосущная сообщность Отца и Сына, постольку Он не называется Сыном Обоих (и да не дай нам Бог думать таким образом). Но ты не можешь укоренить свой взор там так, чтобы видеть четким и ясным образом. Я знаю, что ты не можешь. Я говорю правду, я говорю сам себе, что я знаю, что для меня невозможно. И все же тот свет сам показывает тебе в тебе же на те три определения, в которых ты сама узнаешь образ Той высшей Троицы, созерцать Каковую ты пока не можешь, ибо твой взор слаб. Тот свет сам показывает тебе, что в тебе есть истинное слово, когда оно рождается из твоего знания, т.е. когда мы говорим то, что мы знаем, даже если мы не произносим и не мыслим никакого значащего звучания, относящегося к какому-нибудь особенному языку; но наша мысль воображается тем, что мы знаем, и во взоре мыслящего имеется образ, совершенно подобный той мысли, которую содержит в себе память, причем воля или любовь, объединяет первые два словно родителя и дитя. Тот же, кто может, опознает и распознает, что эта воля исходит от мысли (ибо никто не желает того, касательно чего он совершенно не знает, что и каково оно есть), что все же она не есть образ мысли, и что, таким образом, посредством этого умопостигаемого предмета нам внушается мысль об определенном различии между рождением и исхождением, поскольку созерцать мыслью не есть то же, что и желать или даже наслаждаться волей. И ты смогла [распознать это], хотя ты не смогла и не можешь изложить в соответ-

ствующем выражении то, что ты едва увидела промеж облаков телесных подобий, которые непрестанно препятствуют человеческому мышлению. Но тот свет, который не есть ты сама, также показывает тебе, что одно есть те бестелесные подобия тел, другое – [сама] истина, которую мы созерцаем пониманием, [соответственно] отвергнув их. Это и другое, подобным образом определенное, показал тот свет твоему внутреннему зрению. Так, по какой же причине не можешь ты, укоренившись взором, созерцать самый свет, как не по причине недуга? И что же тебя ввергло в него, как не [твое] беззаконие? И кто же исцелит все недуги твои, как не Тот, Кто прощает все беззакония твои?». А потому лучше закончить эту книгу не рассуждением, а молитвой.

Глава XXVIII

51. Господи Боже наш, веруем в Тебя, Отца, Сына и Святого Духа. Ибо не сказала бы Истина: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф., XXVIII, 19), если бы не был Ты Троицей. И не повелел бы Ты нам, Господи Боже наш, креститься во имя того, кто не есть Господь Бог. И не сказал бы Божественный глас: «Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь един есть» (Втор., VI, 4), если бы Ты не был Троицей так, чтобы быть единым Господом Богом. И если бы Ты, Бог Отец, Сам был бы и Сыном, Словом Твоим Иисусом Христом, и Даром Вашим Святым Духом, не читали б мы в книге Истины: «Бог послал Сына Своего» (Гал., IV, 4; Ин.. III, 17); ни Ты, Единородный, не сказал бы о Духе Святом: «Которого пошлет Отец Мой во имя Мое» (Ин., XIV, 26) и «Которого Я пошлю вам от Отца» (Ин., XIV, 26). Направляя свое устремление к этому правилу веры, я, насколько Ты соделал меня способным, искал и желал увидеть в понимании то, во что верил, о чем я много рассуждал, над чем я трудился. Господи Боже мой, мое единственное упование, вонми мне, дабы я, утомленный, не перестал искать Тебя, но страстно искал лица Твоего всегда (Пс., CIV, 4). Ты, Кто заставил искать Тебя и дал упование найти, дай мне силы искать. Мощь и немощь моя пред Тобою, сохрани одну, исцели другую. Знание и невежество мое пред Тобою; где Ты открыл мне, прими входящего; где Ты закрыл, открой стучащему. Пусть я вспомню, пойму и возлюблю Тебя. Усиль то во мне, пока Ты не преобразишь меня всецело. Я знаю, что сказано: «При многословии не миновать греха» (Притч., X, 19). Так пусть же говорю я, лишь

проповедуя слово Твое и восхваляя Тебя. И сколь много бы я так не говорил, пусть я не только избегну греха, но и приобрету благие заслуги. Ибо человек, благословенный от Тебя, не стал бы предписывать своему истинному сыну в вере, говоря: «Проповедуй слово, настой вовремя, и не вовремя» (II Тим., IV, 2). И неужели мы должны говорить, Господи, что не говорил многого тот, кто не только вовремя, но и не вовремя возвещал слово Твое? Но потому, что сказанное было необходимым, оно не было многим. Освободи же меня, Боже мой, от многословия, которым я страдаю внутри в душе моей, жалкой пред взором Твоим и ищущей милосердия Твоего. Ибо я не безмолвствую мыслями, даже когда безмолвствую словами. Ибо если бы я не думал ни о чем, как только о том, что Тебе угодно, я бы, конечно же, не просил, чтобы Ты освободил меня от многословия. Но множественны мысли мои, каковые, будучи мыслями человеческими, как Ты знаешь, суетны (Пс., XCIII, 11). Не давай мне соглашаться с ними, а если они вдруг усладят меня, дай мне осудить их и не задержаться в них как бы во сне. И да не возобладают они во мне настолько, чтобы что-либо в делах моих исходило от них; но пусть хотя бы суждение мое и совесть моя пребудут свободными от них при Твоем попечении. Мудрый человек, говоря о Тебе в своей книге, которая теперь имеет собственное имя Экклезиаста, сказал: «Много можем мы сказать, и однако же не постигнем Его. И конец слов: Он есть все» (Сир., XLIII, 29). Итак, когда мы придем к Тебе, прекратится то многое, что мы говорим и чем не постигаем, и Ты пребудешь единый как «все во всем» (I Кор., XV, 28). И мы также, соделавшись в Тебе единым, беспрестанно будем говорить единое, восхваляя Тебя в едином. Господь Бог единый, Бог Троица, да признают Твои [правоверные], что все, что я сказал в этих книгах, от Тебя. Если же есть [в них что-то] от меня, да простится это мне Тобой и Твоими [правоверными]. Аминь.

ВОЗВРАЩЕНИЕ К НАПИСАННОМУ. О ТРОИЦЕ

Книга II, Глава XV (XLII)

1. В течение нескольких лет я написал пятнадцать книг о Троице, Которая есть Бог. Но когда я еще не завершил двенадцатую книгу, но продержал [в ожидании] тех, кто столь страстно жаждал иметь эти книги, дольше, чем они могли вынести, они были выкрадены у меня в состоянии менее исправном, нежели они должны были и могли бы быть, когда бы я хотел их издать. После того, как мне стало об этом известно, и поскольку у нас сохранились и другие их копии, я тогда решил сам их не публиковать, но придержать их затем, чтобы в каком-либо другом своем труде рассказать о том, что с ними приключилось. Однако досаждаемый братьями, которым я не мог противиться, я исправил их настолько, насколько счел их нуждающимися в исправлении, окончил их и издал, предварив их письмом, которое я написал преподобному Аврелию, епископу Карфагенской Церкви. В этом письме как в прологе я изложил и то, что случилось, и то, что я [до этого] намеревался сделать, и то, что я сделал, понукаемый любовью моих братьев.

2. В одиннадцатой книге, в которой я говорил о видимом теле, я сказал: «Любить – это быть вне себя»[117] (*amare alienari est*). Это было сказано о той любви, посредством которой что-либо любится так, что тот, кто любит это, считает себя блаженным, наслаждаясь этим. Но любить телесный вид во славу Творца так, чтобы, наслаждаясь Самим Творцом, быть во истину блаженным, не есть быть вне себя. В той же книге я также сказал: «Я не помню четвероногой птицы, ибо не видел таковой, но я легко могу это представить, когда к какому-либо крылатому образу, каковой я видел, я присовокупляю еще две ноги, каковые я также видел»[118]. Говоря таким образом, я, конечно, же не мог вновь вспомнить о крылатых четвероногих, о которых упоминает Закон (Лев., XI, 20). Ибо в Законе, [конечно же], не считаются ногами две задних голени (*posteriora crura*), посредством которых скачет саранча, которая называется чистой и отличается от таких нечистых крылатых, что не скачут посредством голеней, как, например, жуки. Все же такого рода крылатые зовутся в Законе четвероногими.

3. В двенадцатой книге[119] меня не удовлетворяет изложение посредством слов апостола, когда он говорит: «Всякий грех, ка-

кой делает человек, есть вне тела» (I Кор., VI, 18). И не так я считаю следует понимать слова «Блудник грешит против собственного тела» (I Кор., VI, 18), что это делает тот, кто занимается чем-либо ради достижения того, что ощущается через тело, и в этом полагает предел своему благу. Ведь сказанным охватывается гораздо больше грехов, нежели только блуд, каковой заключается в недозволительном соитии, и о каковом, похоже, высказывался апостол, когда он это говорил.

Этот труд (если не считать позднее присовокупленного письма, предваряющего его) начинается так: «Тому, кто собирается прочесть наши размышления о Троице».

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод осуществлен по изданию: Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina. Paris, 1844-1864. Vol. XLII. Греческие слова и выражения, включенные Августином в латинский текст, в тексте перевода оставлены без изменения. Перевод с греческого выполнен А.А. Тащианом. Библейские цитаты даны в передаче Августина. В примечаниях указываются варианты русского синодального перевода Библии. Текст в квадратных скобках принадлежит переводчику.

Четырнадцать книг трактата "О Троице", письмо CLXXIV и выдержка из сочинения "Возвращение к написанному" публикуются на русском языке впервые.

---

[1] Следуя Августину, нам пришлось изменить ту часть этого стиха в русском синодальном переводе, где сказано «к Нему», на «в Нем». Дело в том, что сам Августин говорит «in *ipso*». И хотя латинский предлог *in* может означать как *направление к*, так и *пребывание в*, в данном месте предлог *in* употреблен не с винительным падежом, что указывало бы на направление, а с аблятивом, что указывает на пребывание. Конечно же, вполне допустима мысль, что русский переводчик ориентировался исключительно на греческий текст «εἰς αὐτόν», где с предлогом употреблен винительный падеж. Однако, следует вспомнить, что греческий предлог εἰς оставляет место для неопределенности, поскольку он употребляется с существительным в винительном падеже для обозначения и направления, и пребывания. В таком случае на наш взгляд при переводе следовало бы руководствоваться двумя моментами: во-первых, стремлением к адекватной передаче текста самого Августина; во-вторых, переводческой традицией Вульгаты (*in ipso*) и славянской Библии (*в Нем*), в которых рассматриваемое выражение обозначает пребывание.

[2] Начало этого стиха у Августина (Dominum deum tuum *adorabis*) расходится как с Вульгатой (Dominum Deum tuum *timebis*), так и с Септуагинтой (*κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήση*).

[3] Чтобы мысль Августина не утратила своего содержания, нам вновь пришлось изменить текст русского синодального перевода, звучащий так: «служащие *Богу духом*». У Августина же (согласно нашему переводу) – «служащие *Духу Божию*» (*spiritui dei* seruientes). Очевидно, что разница для рассуждения Августина существенная. Ясно также и то, что текст Августина точно соответствует общепринятому греческому оригиналу – «*οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες*», в то время как приведенный выше русский, а также славянский (иже *духом Богу* служим) переводы сориентированы на Вульгату (*spiritu Deo* servimus), в которой, по всей видимости, в данном случае взят за

основу менее распространненый по свидетельству самого Августина кодекс

[4] Русский синодальный перевод звучит иначе «он не убоится, *когда, посмотрит на врагов своих*» Ясно, что в такой форме он не пригоден для перевода соответствующего текста 111-го Псалма у Августина – «*donec uideat super inimicos suos*» Опять-таки приходится замечать, что указанное несоответствие обусловлено тем, что русский перевод ориентируется на Вульгату (*donec aspiciat hostibus suis*), а сам Августин – на Септуагинту (εως οὐ ἐπιδη επι τους εχθρους αυτου)

[5] Русский синодальный перевод этой части стиха звучит иначе *сквозь тусклое стекло, гадательно* Следует заметить, что он не может быть признан приемлемым, поскольку он не соответствует ни греческому оригиналу (δι'ἐσοπτρου ἐν αινιγματι), ни латинскому аналогу (*per speculum in enigmate*), ибо и греческое ἔσοπτρον, и латинское *speculum* переводится на русский как *зеркало* Можно, конечно, предположить, что русский переводчик использует метонимию (зеркало – стекло), однако в этом случае допускается известного рода анахронизм, ибо зеркала из стекла появились лишь в XIII веке от Р Х См также Книгу XV, Главу IX

[6] В русском синодальном переводе – не ясно, почему – вместо *созерцать* стоит *ожидать*

[7] Этот стих в русском синодальном переводе звучит по-другому «Ты укажешь мне путь жизни полнота радостей пред лицом Твоим», что соответствует Вульгате (ostendes mihi semitam vitae *plenitudinem laetitiarum ante vultum tuum*) Августиновский же текст (*Adimplebis me laetitia cum uultu tuo*) соответствует Септуагинте (πηρωσεις με εὐφροσυνης μετα του προσωπου σου)

[8] Начало этого стиха в русском синодальном переводе другое «Если же Я *перстом* Божиим изгоняю бесов» В этот раз, однако, следует заметить, что именно он соответствует каноническому тексту Евангелия (εἰ δε ἐν δακτυλω θεου ἐκβαλλω τα δαιμονα)

[9] Следуя канве августиновской мысли, нам при переводе пришлось несколько изменить вторую часть пятого стиха 140-го псалма в русском синодальном переводе, который не является точным соответствием ни Септуагинте, ни Вульгате, ни даже славянскому переводу Интересующая нас часть пятого стиха в русском переводе звучит так «Это – лучший елей, который не повредит голове моей» У самого Августина по-другому *oleum peccatoris non impinguet caput meum*, как и в Вульгате Иеронима *oleum amaritudinis non impinguet caput meum* Аналогично в Септуагинте ἔλαιον δε ἁμαρτωλου μη λιπανατω την κεφαλην μου Так же и в славянском переводе «елей же грешнаго да не намастит главы моея»

[10] В русском синодальном переводе такое определение Сына исключено, и вместо него о Сыне буквально говорится «и нарекут имя Ему Чудный, Советник» и т д Для сравнения стоит обратиться к славянской Библии, в которой слова «Чудный» и «Советник» предваряются фразой «велика совета ангел» Вероятно, русский вариант является следствием не совсем точного перевода соответствующего текста Вульгаты, где Сын назван «Удивительным (чудным) советником» (*Admirabilis consiliarius*) Между тем, августиновское выражение «Ангел Великого Совета» (*magni consilii angelus*) является буквальным переводом соответстветствующего места в Септуагинте – *Μηγαλης βουλης αγγελος*

[11] Чтобы наш перевод соответствовал тексту Августина, нам приходится вновь изменять библейский текст русского синодального перевода, который звучит так «Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне, и восходил от нее дым, как дым из печи, *и вся гора сильно колебалась*» То же самое мы обнаруживаем и в Вульгате «eratque mons omnis terribilis» У Августина же «Et mente confusus est omnis populus uehementer», что соответствует тексту Септуагинты – *και εξεστη πας ο λαος σφοδρα* Греческому варианту соответствует и славянская Библия «и ужасошася вси людие зело»

[12] Как и в случаях выше, чтобы соответствовать тексту Августина, мы изменили текст русского синодального перевода, который звучит менее откровенно *открои мне путь Твой*, что соответствует Вульгате *ostende mihi viam tuam* Между тем августиновское *Ostende mihi temetipsum* является точным соответствием Септуагинте – *ἐμφανισον μοι σεαυτον* Так же и в славянской Библии *яви ми тебе самого*

[13] Здесь Августин прямо признается в своем, по крайней мере, недостаточном знании греческого языка В «Исповеди» он высказывает еще более откровенное признание в своей ненависти к греческому в школьные годы, все занятия которым он считал «тягостными и мучительными» (*onerosas poenalesque*) (Книга I, Глава XIII, 20) Следствием этого юношеского небрежения являются ошибки, обусловленные знакомством с Писанием по современным ему латинским кодексам, каковые порой не были совершенны в переводческом отношении В результате в своем позднейшем произведении «*Retractiones*» («Возвращение к написанному») Августину, овладевшему к этому времени греческим настолько, что он смог поверять латинский текст греческим оригиналом, пришлось устранять эти недочеты (Книга I, Глава VII, 2 3, Глава XIX, 4, Книга II, Глава XXIV, 2, Глава XXXII)

[14] Мы изменили текст русского синодального перевода – «Иерусалим, устроенный как город, *слитый в одно*», который не может адекватно передать мысль Августина – «Hierusalem quae aedificatur ut ciuitas, *cuius participatio eius in idipsum*» Не вполне соответствует ав-

густиновскому тексту и Вульгата – «Hierusalem quae aedificaris ut civitas *cuius participatio eius simul*» То же самое следует сказать о славянском переводе – «Иерусалим, зиждимый яко град, ему же причастие его вкупе» Точное же соответствие мы обнаруживаем в Септуагинте – «Ἱερουσαλημ οικοδομουμενη ως πολις ἡς η μετοχη αυτης επι το αὐτο»

[15] Буквально данный стих в русском синодальном переводе звучит так «Ты творишь *ангелами Твоими духов, служителями Твоими – огонь пылающий*» Такой перевод не соответствовал бы августиновскому тексту – «qui facit *angelos suos spiritus et ministros suos ignem ardentem*», отчего мы его и изменили Кстати, на наш взгляд, в русском варианте налицо, во-первых, недоразумение при согласовании, ибо более связным было бы сказать – «Ты творишь ангелами Твоими духов, *служителем Твоим – огонь пылающий*» Во-вторых, приходится ставить под сомнение точность перевода, так как и в Вульгате (qui facis *angelos tuos spiritus ministros tuos ignem urentem*), и в Септуагинте (ὁ ποιῶν τους ἀγγελους αυτου πνευματα και τους λειτουργους αὐτοῦ πυρ φλεγον) винительным предиката являются именно «духи» и «огонь пылающий» (передаваемые на русский язык творительным падежом), а не «ангелы Твои» и «служители Твои»

[16] Нам пришлось изменить текст русского синодального перевода этого стиха – «Не определено ли человеку время на земле», который по смыслу далек от агустиновского *uita humana super terram tota temptatio est* Следует при этом заметить, что русский перевод не соответствует ни Вульгате – *militia est vita hominis super terram*, ни Септуагинте – *ποτερον οὐχι πειρατηριον ἐστιν ο βιος ἀνθρωπου επι τῆς γης*, ни славянской Библии – *не искушение ли житие человеку на земли* Очевидно также и то, что кодекс, использованный Августином, совпадает с текстом Септуагинты (то же самое касается и славянского текста) Нам остается лишь предположить, что русский переводчик все же ориентировался на текст Септуагинты, однако перепутал греческие глаголы с омонимичными корнями πειραω (искушать) и περάω (оканчивать, определять (жизнь, например))

[17] Можно с уверенностью сказать, что здесь и далее Августин буквально упивается мистикой числа, что является несомненным отголоском его прежних неоплатонических штудий Для сравнения см , например, его ранний трактат *De musica* (I, 11-12)

[18] Т е 25 марта (по юлианскому календарю)

[19] Т е 25 декабря (по юлианскому календарю)

[20] Греч – религиозные таинства, мистерия, посвящение

[21] Оригинальный текст псалма в передачи Августина звучит несколько иначе – «*caeli enarrauerunt gloriam dei cum in omnem terram exit sonus eorum et in fines orbis terrae uerba eorum*» В нашем перево-

де, однако мы решили сохранить вариант русского синодального перевода, поскольку он, несомненно, полностью соответствует и Септуагинте (*οι ουρανοι διηγουνται δοξαν θεου, ποιησιν δε χειρων αυτου αναγγελλει το στερεωμα, ουκ εισιν λαλιαι ουδε λογοι, ὡν ουχι ακουονται αι φωναι αυτων*), и Вульгате (*caeli enarrant gloriam Dei et opus manus eius adnuntiat firmamentum non est sermo et non sunt verba quibus non audiatur vox eorum*)

[22] В русском синодальном переводе – *его* (с прописной буквы), что, пожалуй, в этом контексте совершено неприемлемо, ведь в предыдущем стихе говорится о Сыне Человеческом

[23] См также Чис , XXIV, 20, Суд , VII, 15-25, I Цар , XV, 6, XXX, Парал , XIV 43

[24] В русском синодальном переводе стоит *отблеск*, что является буквальным (даже морфологически) переводом Септуагинты (*απαυγασμα*), но что ни как не оправдано контекстуально, ибо может вызвать неверные ассоциации

[25] Здесь, пожалуй, впервые в патристической мысли Запада мы встречаемся с развернутой аргументацией, которая в будущем послужит основанием для католического догмата *Filioque*

[26] См примечание 5

[27] Текст русского синодального перевода имеет как раз обратный смысл «Бездною, как одеянием, покрыл Ты ее (землю)», что соответствует Вульгате (*abysso quasi vestimento operuisti eam*) Августиновский же текст (*abyssus tamquam uestimentum amictus ipsius*) соответствует Септуагинте (*αβυσσος ως ιματιον το περιβολαιον αυτου*)

[28] См примечание 1

[29] В русском синодальном переводе «есмы», конечно же, отсутствует, но эта форма есть в славянском переводе

[30] Русский синодальный перевод этого стиха – «*от начала Сущий*» – не соответствует вполне ни каноническому греческому тексту (*είπεν αυτοις ο Ιησους, Την ἀρχην ο τι και λαλω υμιν*), ни Вульгате (*Principium quia et loquor uobis*)

[31] Арий (256 – 336 гг от Р Х) – основатель ереси арианства, утверждавший тварность Сына Божия

[32] См примечание 29

[33] Августин ссылается на вторую книгу труда «О вере против ариан» (*De fide contra arianos*) Илария из Пуатье (*Hilarius Pictaviensis*)

[34] Латинское слово *species* может быть также переведено и как *красота*

[35] См примечание 1

[36] Латинское слово *substantia* по смыслу и, прежде всего, морфологически соответствует греческому слову *υποστασις*

[37] Ересиарх III в от Р Х По Савеллию, Отец, Сын и Святой Дух не представляют собой отдельных самостоятельных лиц, но суть лица как формы проявления Бога в мире, не имеющие субстанциального характера

[38] Латинян

[39] Греки

[40] См примечание 29

[41] Эта часть стиха в русском синодальном переводе звучит несколько иначе «Мы придем к нему и обитель у него сотворим»

[42] Русский синодальный перевод – *Если вы не верите то потому, что вы не удостоверены* – совершенно не соответствует смыслу августиновского варианта (*nisi crediderits non intellegetis*) Кроме того, русский перевод не соответствует ни Септуагинте (*και εαν μη πιστευσητε, οὐδε μη συνητε*), ни Вульгате (*si non crediderits non permanebitis*), ни славянской Библии (и аще не уверите, ниже имате разумети)

[43] Герион – в греческой мифологии трехголовый великан, сын рожденного из крови Горгоны Хрисаора и океаниды Каллирои, убитый впоследствии Гераклом (Гесиод, «Теогония», 280-290)

[44] В русском синодальном переводе – иначе «*Нечестивого и любящего насилие ненавидит душа Его (Господа)*» Русский перевод выявляет не вполне точное соответствие Вульгате (*impium autem et diligentem iniquitatem odit anima eius*) Августиновский же вариант (*Qui enim diligit iniquitatem odit animam suam*) является точным соответствием Септуагинте (*ὁ δε ἀγαπων ἀδικιαν μισει την εαυτου ψυχην*), так же и славянский перевод (*любяй же неправду ненавидит свою душу)*

[45] В русском синодальном переводе (как, впрочем, и в славянской Библии) – не «*любовь к Богу*», но «*любовь Божия*» Проблема заключается в том, что латинское выражение «*caritas Dei*» (как и греческое – «*ἡ ἀγαπη τοῦ θεου*») оставляет место для интерпретации, поскольку может быть понято и как *genetivus possessivus*, и как *genetivus objectivus* Следуя логике августиновского текста, мы, конечно же, проинтерпретировали его как *genetivus objectivus*

[46] Синодальный русский перевод несколько иной «Вот, нечестивый зачал неправду, был чреват злобою и родил себе ложь»

[47] Непереводимая игра двумя значениями латинского слова *concipio зачинать* и *замышлять*

[48] Обыгрываются два значения слова *studere* стремиться и учиться

[49] См примечание 48

[50] С латыни – пьянящий напиток

[51] Во времена Августина окна застеклялись, как правило, слюдой

[52] Августин, выводя *cogitatio*, которое мы здесь переводим как *сознание*, из *cogito*, обыгрывает несколько значений этого глагола 1) *гнать сгонять* (иначе – *coagito*), 2) *собирать*, 3) *мыслить, думать* Нечто подобное, хотя и опосредованно, мы обнаруживаем, кстати, и в отношении греческого глагола *λεγω* (*собирать, говорить*), от которого, как известно, – *λογος* (мысль, разум)

[53] Латинский глагол *alienari* имеет несколько значений, среди которых, например 1) *отчуждаться*, 2) *помешаться (безумствовать)* См также *Retractiones II, XV*

[54] См *Retractiones II, XV*

[55] В русском синодальном переводе иначе Дело в том, что русской параллелью августиновскому *Et fecit deus hominem ad imaginem dei* является буквально следующее «И сотворил Бог человека по образу Своему» Правда, необходимо напомнить, что сразу же далее по тексту в русском переводе добавляется «по образу Божиему сотворил его» Из этого следует, что русский перевод соответствует Вульгате (*creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum*), а, например, славянский (*И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его*) – Септуагинте (*και εποιησεν ο θεος τον ανθρωπον, κατ εικονα θεου εποιησεν αυτον*) Таким образом, очевидно, что августиновский текст не совпадает буквально ни с одним, хотя он и близок соответствующему тексту в Септуагинте

[56] Русский синодальный перевод этого стиха звучит так «С Тобою я поражаю войско, с Богом моим восхожу на стену» Если во второй части вариация незначительна, то в первой – более, чем заметна Примечательно также и то, что русский синодальный перевод в этой части стиха не соответствует ни Септуагинте (*οτι εν σοι ρυσθησομαι απο πειρατηριου*), ни Вульгате (*in te enim curram accinctus*), ни славянской Библии (*яко Тобою избавлюся от искушения*)

[57] Для того, чтобы быть по возможности более точным при переводе довольно изощренных ходов августиновской мысли, нам пришлось изменить предложный падеж в конце этого стиха в русском синодальном переводе (*о Иисусе Христе Господе нашем*) на родительный падеж, каковой имеет место быть в данном стихе не только в переводимом нами оригинале, но также и в латинском (*Iesu Christi domini nostri*), и в греческом (*Ιησου Χριστου του κυριου ήμων*) текстах Нового Завета

[58] Русский синодальный перевод записывается с иной пунктуацией и звучит несколько иначе «сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» Надо заметить, что русский перевод в точности воспроизводит как Септуагинту (*εποιησεν αυτον, αρσεν και θηλυ εποιησεν αυτους*), так и Вульгату (*creavit illum, masculum et feminam creavit eos*), так же обстоит дело и в славянской Библии (*сотвори его, мужа*

и жену сотвори их). Между тем, предложенный Августином вариант пунктуации (*Fecit eum masculum et feminam, fecit eos et benedixit eos*) логически более оправдан, хотя бы потому, что иначе (как это имеет место быть в канонических вариантах) местоимение и имя, обозначающие одно и то же, оказываются в одном периоде, что конечно же, есть либо *lapsus linguae*, либо *lapsus calami*. Что же касается перевода августиновского варианта на русский, то буквальным переводом конструкции двойного винительного был бы, разумеется, следующий «сотворил *его мужчиной и женщиной*» Однако подобный перевод может быть неоднозначно понят (о каковой проблеме, кстати, и говорит далее сам Августин).

[59] В русском синодальном переводе – *язычника*

[60] См. *Retractiones II, XV.*

[61] Августиновская аллюзия этих стихов апостольского послания не вполне адекватна. Во-первых, это касается 25-го стиха (*gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum*), ибо его начало (*gratia dei*) не точно передает начало соответствующего греческого оригинала (*χαρις δε τῷ θεῷ*) Дело в том, что в латинском варианте слово *dei* - это родительный падеж от слова *deus* (*Бог*), и, таким образом, это латинское словосочетание должно переводиться на русский зык как «благодать Бога» (благодать Божия), что, собственно говоря, мы и были вынуждены здесь сделать. Однако в греческом оригинале *τω θεω* – это дательный падеж, и поэтому данная фраза с греческого языка должна переводится на русский как «благодарение Богу» или «благодарю Бога» (каковой вариант и находим в славянском и русском переводах) Можно, правда, допустить мысль, что латинское *dei* (вместо *deo*) – это случай контаминации падежных окончаний второго и третьего склонений подобно тому, как у слова *deus*, например, во множественном числе родительного падежа имеются варианты *deorum*, относящийся по своей форме ко второму склонению, и *deum*, относящийся к третьему. Впрочем, в последнем случае тем более приходится говорить о неточности Августина в интерпретации этого стиха. Во-вторых, если все же допустить, что *gratia dei* как «благодать Бога» – это приемлимый вариант, то тогда возникает неувязка с предыдущим 24-м стихом. Дело в том, что он заканчивается вопросом, несомненно, риторическим по своему характеру – *quis me liberabit de corpore mortis huius*? (*Кто избавит меня от сего тела смерти?*) Ответ на этот вопрос – *gratia dei* – является не столько неожиданным, сколько неточным, ибо в самом вопросе вопросительное слово – *кто* (*quis, τίς*), а не *что (quid, τί)*.

[62] В русском синодальном переводе – *чувства.*

[63] Русский синодальный перевод звучит так «Вот, страх Господен есть истинная премудрость, и удаление от зла – разум»

[64] См примечание 5

[65] *Менон, 82b – 84b*

[66] Для перевода этого определения апостола Павла в передаче Августина (*conuictio rerum quae non uidentur*) как нельзя лучше подходит вариант перевода из славянской Библии, какой мы здесь и использовали Русский же синодальный перевод (*уверенность в невидимом*), по сути, не является ни переводом канонического греческого текста (*πραγματων ελεγχος οὐ βλεπομενων*), ни аналогом канонического латинского (*rerum argumentum non parentum*).

[67] У Августина буквально *тот, кто знает латинский язык* (*qui latinam linguam sciunt*).

[68] Энний (239 – 169 гг до Р Х) – выдающийся поэт римской архаики

[69] Здесь «академик» означает «скептик».

[70] В русском синодальном переводе эта часть стиха звучит иначе: *корыстолюбец угождает себя* Очевидно, что он соответствует Вульгате (*auarus adplaudens sibi*), а текст Августина (*qui iniqua gerit benedicetur*) – Септуагинте (*ο ἀδικων ἐνευλογεῖται*).

[71] Теренций (Африканец) (190 – 159 гг. до Р Х.) – великий римский комедиограф

[72] *Теренций Девушка с Андроса Акт II, Сцена I, 5-6 Пер А В Артюшкова*

[73] Русский синодальный перевод звучит так: Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками сими, и он не соответствует ни Вульгате *(non permanebit spiritus meus in homine in aeternum*), ни Септуагинте (*οὐ μη καταμεινη το πνεῦμα μοῦ ἐν τοῖς ἀνθρώποις τουτοις εις τον ἀἰῶνα*), ни славянской Библии *(не имать Дух Мой пребывати в человецех сих во век*).

[74] Непередаваемое адекватным образом на русский язык обыгрывание значений слова *secundus* (*следующий*). Дело в том, что выражение *res secundae*, кроме своего буквального значения (*следующее; то, что следует*), означает также «счастье». Русское же выражение «как следует», имеющее значение «как желательно», «как хотелось бы», лишь отчасти напоминает нам то, что обозначается латинским аналогом.

[75] В русском синодальном переводе – *брошенный* «Свободный», конечно же, является буквальным переводом и латинского *liber* (как в Вульгате), и греческого *ἐλευθερος* (как в Септуагинте), но следует заметить. что Августин в своей интерпретации совершенно абстрагируется от контекстуального значения этого слова в данном псалме.

[76] Русский синодальный перевод звучит так: *чего я не отнимал, то должен отдать*

[77] В русском синодальном переводе греческое слово *σκευη* переведено как *вещи*.

[78] В русском синодальном переводе – *ведения*

[79] См. примечание 5

[80] См. примечание 63

[81] В русском синодальном переводе – *наказывал* Мы изменили его чтобы соответствовать латинскому тексту того кодекса, которым пользовался Августин, хотя он не соответствует ни каноническому греческому (*τίς γαρ υίος ὁν οὐ παιδευει πατηρ*), ни каноническому латинскому (*quis enim filius quem non corripit pater*)

[82] В русском синодальном переводе – *наказание*

[83] Эта часть стиха в русском синодальном переводе звучит иначе *Подлинно, человек ходит подобно призраку*

[84] Цицерон.

[85] В русском синодальном переводе – *ошибочны*

[86] *Вергилий Энеида Пер С Ошерова Книга III, 629-630*

[87] Именно так мы здесь переводим августиновский текст (*Ecce dei cultus est sapientia*), хотя соответствующий текст русского синодального перевода звучит иначе. *Вот, страх Господен есть истинная премудрость* См. также примечание 9 к Книге XII

[88] См примечание 1.

[89] См примечание 44.

[90] *Вергилий Георгики Пер С Шервинского Книга III, 513-514*

[91] Русский синодальный перевод звучит так. *Сила – у них, но я к Тебе прибегаю*; что не соответствует ни тексту Августина (*Fortitudinem meam ad te custodiam*), ни Вульгате (*fortitudinem meam ad te servabo*), ни Септуагинте (*το κρατος μου προς σε φυλαξω*)

[92] В русском синодальном переводе – бурный *ветер*, как и в Вульгате (*ventus turbo*), тогда как августиновский вариант (*spiritus tempestatis*) соответствует Септуагинте (*πνευμα καταιγιδος*)

[93] См. примечание 5

[94] Русский синодальный перевод этих стихов звучит несколько иначе: «*Ищите Господа, когда можно найти Его, призывайте Его, когда Он близко Да оставит нечестивый свой путь , и беззаконник – помыслы свои*». И он не соответствует ни августиновскому тексту (*Quaerite dominum et mox ut inueneritis inuocate eum, et cum appropinquauerit uobis derelinquat impius uias suas et uir iniquus cogitationes suas*), ни Септуагинте (*Ζητησατε τον θεον και εν τω εύρίσκειν αὐτον ἐπικαλεσασθε ήνικα δ ἀν ἐγγιζη ὑμῖν, ἀπολιπετω ὁ ἀσεβὴς τας ὁδους αὐτοῦ καὶ ἀνηρ ἄνομος τας βουλας αυτου*), ни славянской Библии (*Взыщите Господа, и внегда обрести вам того, призовите. егда же приближится к вам, да оставит нечестивыи пути своя, и муж беззаконен советы своя*) Можно было бы сказать, что

русский перевод соответствует Вульгате, но и здесь только при условии аналогичной пунктуации (*quaerite Dominum dum inveniri potest invocate eum dum prope est derelinquat impius viam suam et vir iniquus cogitationes suas*)

[95] См примечание 42

[96] В русском синодальном переводе (слушайте, цари, и разумейте) нет и следа от той мысли, которую передает текст Августина (*Melior est sapiens quam fortis*) Причем очевидно, что русский перевод соответствует Септуагинте (*ἀκουσατε οὐν, βασιλεῖς, καὶ συνετε*), тогда как августиновкий – Вульгате (*melior est sapientia quam vires*).

[97] См примечание 5

[98] Августин предупреждает неверное толкование, возможное вследствие омонимии имеющих разное значение слов. *speculo* (созерцать, взирать). *specula* (смотровая башня), *speculum* (зеркало).

[99] Для читателя русского перевода этого Послания здесь нет таковой трудности, ибо греческое *ἐν αἰνιγματι* не транслитерируется, как в латинском переводе, но непосредственно переводится

[100] См , например, «Аттические ночи» Авла Геллия (II в от Р Х): «Тот род, что греки называют «*энигмами*», некоторые из наших древних именовали *загадкой*» (*quae Graeci dicunt "aenigmata", hoc genus quidam ex nostris veteribus "scirpos" appellaverunt*) (*Noctes Atticae, XII, 6*)

[101] В русском синодальном переводе – *иносказание*

[102] В русском синодальном переводе иначе «У ненасытимости две дочери», что не соответствует тексту Августина (*sanguisugae tres erant filiae*), являющемуся воспроизведением текста Септуагинты (*τῆ βδελλη τρεις θυγατερες ἠσαν*), хотя отчасти соответствует Вульгате (*sanguisugae duae sunt filiae*)

[103] В русском синодальном переводе – *сделал знак*, что звучит, конечно же, гораздо менее определенно, нежели оригинальное греческое *νευει*, или августиновское *innuit*

[104] В русском синодальном переводе иначе И Слово Божие росло, *и умножалось число учеников в Иерусалиме*, что, конечно же верно. Очевидно, это расхождение можно объяснить тем, что Августин неверно понял греческий текст (*και ο λογος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν, και ἐπληθυνετο ο ἀριθμος των μαθητῶν ἐν Ἱερουσλῆμ*)

[105] В русском синодальном переводе – *размышление* (*λογος*)

[106] *Vergilius, Aeneis, X, 159-160*

[107] В русском синодальном переводе – *на Него*

[108] В русском синодальном переводе – *милующий меня.*

[109] См примечание 25

[110] В русском синодальном переводе порядок слов обратный

[111] Русский синодальный перевод (*поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями*) имеет, разумеется, тот же смысл; однако для того, чтобы соответствовать контексту августиновскоого рассуждения, нам пришлось быть более буквальным.

[112] Русский синодальный перевод несколько иной: в Царство *возлюбленного Сына Своего*. И он расходится с каноническим греческим текстом (*εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*). Наше уточнение имеет принципиальный характер для адекватной передачи дальнейшего рассуждения Августина.

[113] Евномий (IV в. от Р.Х.) – ересиарх, приверженец арианства.

[114] Вторая часть данного стиха в русском синодальном переводе звучит несколько иначе: *но состоится только определенное Господом*.

[115] *In Evangelium Iohannis tractatus, XCIX, 8-9.*

[116] В русском синодальном переводе – *Твои*. Таким образом очевидно, что русский перевод соответствует Вульгате (*oculi tui videant aequitates*), а текст Августина (*oculi mei uideant aequitatem*) – Септуагинте (*οἱ ὀφθαλμοί μου ἰδέτωσαν εὐθύτητας*).

[117] *De Trinitate*. XI, 5, 9.

[118] *Ibid.* 10, 17.

[119] *De Trinitate*. XII, 10, 15.

СОДЕРЖАНИЕ

Трактат Августина Аврелия «О Троице» (предисловие переводчика)..... 3
ПИСЬМО CLXXIV
О ТРОИЦЕ..... 11
Книга I..... 12
Книга II..... 45
Книга III..... 76
Книга IV..... 100
Книга V..... 133
Книга VI..... 151
Книга VII..... 162
Книга VIII..... 184
Книга IX..... 204
Книга X..... 221
Книга XI..... 238
Книга XII..... 259
Книга XIII..... 280
Книга XIV..... 313
Книга XV..... 342
ВОЗВРАЩЕНИЕ К НАПИСАННОМУ. О ТРОИЦЕ..... 399
Примечания..... 402