

ТВОРЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО ИОАННА ДАМАСКИНА

ИСТОЧНИК ЗНАНИЯ

Перевод и комментарии
Д. Е. АФИНОГЕНОВА, А. А. БРОНЗОВА, А. И. САГАРДЫ, Н. И. САГАРДЫ

**«ИНДРИК»
2002**

ББК 86.37
И 75

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект 98-03-16046

Редактор

В.П. ЛЕГА

Художник

А.Т. ТРОЯНКЕР

ISBN 5-85759-186-4

© Издательство «ИНДРИК», 2002

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Протоиерей
Валентин АСМУС

Доцент Московской духовной академии
протоиерей
Максим КОЗЛОВ

Доцент Православного Свято-Тихоновского
богословского института
В. П. ЛЕГА

Профессор Московской духовной академии
А. И. СИДОРОВ
(председатель)

По благословению
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Призываю Божие благословение на ваши труды
и надеюсь, что выпуск серии
«Святоотеческое наследие»
послужит благому делу развития церковной науки,
воспитания глубоко образованных
пастырей и богословов.
Думаю, что знакомство со святоотеческим наследием
будет полезно и широкому кругу людей,
заботящихся о духовном возрождении
нашего Отечества.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА	7
ПРЕДИСЛОВИЕ.....	51
I ФИЛОСОФСКИЕ ГЛАВЫ.....	52
I. О познании	
II. Какая цель (сочинения)?	
III. О философии	
IV. О сущем, субстанции и акциденции	
V. О звуке	
VI. О разделении	
VII. О предшествующем по природе	
VIII. Об определении	
IX. О роде	
X. О виде	
XI. Об индивидууме	
XII. О различии	
XIII. Об акциденции	
XIV. О свойстве	
XV. О сказуемом	
XVI. О сказуемом синонимическом и омонимическом	
XVII. О подлежащем	
XVIII. О сказуемом, отвечающих на вопрос: что есть предмет? и каков предмет?	
XVIII. Сходства и различия пяти названий	
XIX. Сходство и различие между родом и различием	
XX. Сходство и различие между родом и видом	
XXI. Сходство и различие между родом и свойством	
XXII. Сходство и различие между родом и акциденцией	
XXIII. Сходство и различие между различием и видом	
XXIV. Сходство и различие между различием и свойством	
XXV. Сходство и различие между различием и акциденцией	
XXVI. Сходство и различие между видом и свойством	
XXVII. Сходство и различие между видом и акциденцией	
XXVIII. Сходство и различие между свойством и неотделимой акциденцией	
XXIX. Об ипостаси, воипостасном (ἐνϑετότῳ) и безипостасном (ἀνυποστάτῳ)	
XXX. О субстанции, природе и форме; об индивидууме, лице и ипостаси	
XXXI. Об омонимах	
XXXII. О синонимах	
XXXIII. О полонимах	
XXXIV. О различных (εἰσέρων) и разноименных (εἰσερωνύμων) предметах	
XXXV. О паронимах	
XXXVI. О десяти самых общих родах	
XXXVII. Об однородном и принадлежащим к одному и тому же виду, о разнородном, и разнovidном, и различающемся числом	
XXXVIII. О том, что находится в другом	
XXXIX. Ещё о субстанции	
XL. О природе	

XLI. О форме	
XLII. Об ипостаси	
XLIII. О лице	
XLIV. О воипостасном	
XLV. О безипостасном	
XLVI. Разделение сущего и субстанции	
XLVII. О том, что такое свойство субстанции	
XLVIII. Еще об однородном и принадлежащем к одному и тому же виду; о разнородном и разнovidном, об единопостасном и различающемся численно	
XLIX. О количественном и количестве	
L. О предметах относительных	
LI. О качественном и качестве	
LII. О действии и страдании	
LIII. О положении	
LIV. О месте	
LV. О времени	
LVI. Об обладании	
LVII. О противоположностях	
LVIII. О принадлежности и лишении	
LIX. О предыдущем и последующем	
LX. О том, что вместе	
LXI. О движении	
LXII. Об имени	
LXIII. О суждении, утверждении и отрицании	
LXIV. О термине, посылке и силлогизме	
LXV. Шесть определений философии	
LXVI. Об ипостасном соединении	
LXVII. Различные определения	

II О СТА ЕРЕСЯХ ВКРАТЦЕ.....123

III ТОЧНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ.....156

Книга первая.....157

Глава 1. О том, что Божество непостижимо и что не должно с излишним любопытством доискиваться того, что не предано нам святыми пророками, апостолами и евангелистами.

Глава 2. О том, что можно выражать словами и чего нельзя, что можно познавать и что превосходит познание.

Глава 3. Доказательство, что Бог есть.

Глава 4. О том, что есть Бог? О том, что Божество невозможно постигнуть.

Глава 5. Доказательство, что един есть Бог, а не многие.

Глава 6. О Слове и Сыне Божиим, доказательство из разума.

Глава 7. О Духе Святом; доказательство из разума.

Глава 8. О Святой Троице.

Глава 9. О том, что приписывается Богу.

Глава 10. О Божественном соединении и разделении.

Глава 11. О том, что говорится о Боге телесным образом.

Глава 12. О том же. Еще о божественных именах подробнее.

Глава 13. О месте Божиим и о том, что одно только Божество неопиcуемо. О месте ангела и души и о неопиcуемом. Свод мыслей о Боге и Отце, и Сыне, и Святом Духе. И о Слове и Духе.

Глава 14. Свойства Божеского естества.

Книга вторая.....186

- Глава 1. О веке.
- Глава 2. О творении.
- Глава 3. Об Ангелах.
- Глава 4. О дьяволе и демонах.
- Глава 5. О видимой твари.
- Глава 6. О небе.
- Глава 7. О свете, огне, светилах, как о солнце, так о луне и звездах.
- Глава 8. О воздухе и ветрах.
- Глава 9. О водах. О морях.
- Глава 10. О земле и о том, что из нее.
- Глава 11. О рае.
- Глава 12. О человеке.
- Глава 13. Об удовольствиях.
- Глава 14. О неудовольствии.
- Глава 15. О страхе.
- Глава 16. О гнусе.
- Глава 17. О воображении.
- Глава 18. О чувствах.
- Глава 19. О мыслительной способности.
- Глава 20. О способности памяти.
- Глава 21. О слове внутреннем и внешнем.
- Глава 22. О страдании и действии.
- Глава 23. О деятельности.
- Глава 24. О добровольном и невольном.
- Глава 25. О том, что в нашей власти, или о свободе.
- Глава 26. О бывающем.
- Глава 27. О том, в силу чего мы свободны.
- Глава 28. О том, что не в нашей власти.
- Глава 29. О Промышлении.
- Глава 30. О предведении и предопределении.

Книга третья.....234

- Глава 1. О Божественном домостроительстве и попечении в отношении к нам, и о нашем спасении.
- Глава 2. О том, как зачался Бог Слово и о божественном Его воплощении.
- Глава 3. О двух естествах (во Христе), против монофизитов.
- Глава 4. О взаимном сообщении свойств.
- Глава 5. О числе естеств.
- Глава 6. О том, что все Божеское естество в одной из ипостасей Божества соединилось со всем человеческим естеством, а не часть с частью.
- Глава 7. Об одной сложной ипостаси Бога Слова.
- Глава 8. Тем, которые допытываются о том, — к непрерывному ли, или разрозненному количеству следует относить естества в Господе?
- Глава 9. Ответ на вопрос: нет ли естества (во Христе) без ипостаси?
- Глава 10. О Трисвятой песне.
- Глава 11. Об естестве, (которое усматривается в целом) роде (существ) и в неделимом (т. е. в каждом отдельном существе известного рода); о различии между соединением и воплощением; и о том, как должно, понимать выражение: «Единое естество Бога Слова воплощенное».
- Глава 12. О том, что Святая Дева — Богородица, против несториан.
- Глава 13. О свойствах двух естеств.
- Глава 14. О (двух) волях и свободных действиях Господа нашего Иисуса Христа.
- Глава 15. О действиях в Господе нашем Иисусе Христе.

Глава 16. Против тех, которые говорят: если в человеке — два естества и два действия, то во Христе необходимо предполагать три естества и столько же действий.

Глава 17. О том, что в Господе естество плоти и воля обожествлены.

Глава 18. Еще о том, что в Господе (две) воли и свободы, также (два) ума, ведения и премудрости.

Глава 19. О богомужном действовании.

Глава 20. Об естественных и безупречных страстях.

Глава 21. О неведении и рабстве.

Глава 22. О преуспевании.

Глава 23. О боязни.

Глава 24. О молитве Господней.

Глава 25. Об усвоении.

Глава 26. О страдании тела Господня и о бесстрастии Его Божества.

Глава 27. О том, что и во время смерти Господа Божество Слова неразлучно пребывало с душою и телом, и — что сохранялась одна ипостась.

Глава 28. О тленности и нетлении.

Глава 29. О сошествии во ад.

Книга четвёртая.....286

Глава 1. О том, что было после воскресения.

Глава 2. О селении одесную Отца.

Глава 3. Против тех, которые говорят: если Христос (имеет) два естества, то вы, или служите твари, поклоняясь сотворенному естеству, или признаете одно естество достойным поклонения, а другое — недостойным его.

Глава 4. Почему вочеловечился Сын Божий, а не Отец и не Дух? и чего Он достиг Своим вочеловечением?

Глава 5. Тем, которые спрашивают: сотворена ли ипостась Христа, или несотворена?

Глава 6. О том, когда (Господь) был назван Христом?

Глава 7. К тем, которые спрашивают: два ли естества родила Богородица и два ли естества висели на кресте?

Глава 8. В каком смысле Единородный Сын Божий называется Первородным?

Глава 9. О вере и крещении.

Глава 10. О вере.

Глава 11. О кресте и еще о вере.

Глава 12. О поклонении на восток.

Глава 13. О святых и пречистых таинствах Господних.

Глава 14. О родословии Господа и о святой Богородице.

Глава 15. О почитании святых и их мощей.

Глава 16. Об иконах.

Глава 17. О Писании.

Глава 18. О речениях, употребляемых о Христе.

Глава 19. О том, что Бог не есть виновник зла.

Глава 20. О том, что не два начала.

Глава 21. Почему наперед знающий все Бог создал тех, которые согрешат и не раскаются?

Глава 22. О законе Божием и законе греховном.

Глава 23. Против иудеев, о сabbоте.

Глава 24. О девстве.

Глава 25. Об обрезании.

Глава 26. Об Антихристе.

Глава 27. О воскресении.

Примечания и комментарии.....	338
Философские главы.....	338
О ста ересьях.....	344
Точное изложение православной веры.....	346
Указатель цитат из Священного Писания.....	409

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

«Источник знания», написанный св. Иоанном Дамаскином и ныне предлагаемый вниманию благочестивых читателей в русском переводе, есть одно из замечательнейших святоотеческих творений, как по своим великим, истинно редким внутренним достоинствам, так и по тому огромному значению, каким оно, в силу своих достоинств, всегда пользовалось и пользуется в христианской, особенно в православной христианской Церкви.

Работа, носящая заглавие «Иоанна Дамаскина Источник знания» [Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ πηγὴ γνώσεως], состоит из трех трактатов — «Философских глав» [или Κεφάλαια φιλοσοφικά], «Книги о ересях» [Περὶ αἵρέσεων ἐν συντομίᾳ, ἥρξαντο καὶ πόθεν γεγόνασιν] и «Точного изложения православной веры». При этом «Точное изложение православной веры» занимает настолько первенствующее положение между остальными двумя, что эти последние в отношении к нему могут быть рассматриваемы в смысле вводных: «Философские главы» — в смысле философского введения, а «Книга о ересях» — в смысле исторического. Сам св. Иоанн Дамаскин в Предисловии к «Источнику знания», посвященному им епископу Маюмскому Косме, сказав о той боязни, которая удерживала его от речи о предметах, превышавших его силу, о своей надежде на молитвы читателей, при помощи которых, т. е. молитв, он надеется, его уста исполнятся Св. Духа, затем говорит, что он 1) предложил то, что есть самого прекрасного у греческих мудрецов, в том убеждении, что если у них окажется что-либо хорошее, то оно даровано людям свыше — от Бога, а если окажется что-либо противное истине, то это — мрачное изобретение сатанинского заблуждения, создание мысли злого демона. Подражая пчеле, он намеревается собрать и сложить то, что близко к истине, чтобы получить спасение от самих врагов, и удалить все то, что дурно и что соединено со лжеименным знанием¹. Затем, 2) он наме-

¹ Это делается им в «Философских главах» (1–68 гл.). Здесь, в частности, дается «понятие о философии», говорится о «ее делении на теоретическую и практическую, изъясняются основные философские понятия, например, бытие, субстанция и акциденция, род и вид, принцип, форма, количество». Писатель «черпал преимущественно из Аристотеля и Порфирия, поправляя их, где этого требовало христианское его мировоззрение, и в таких пунктах

рен собрать воедино пустословия богоненавистных ересей, для того, чтобы, зная ложь, мы тем больше держались истины¹. Наконец, 3) он обещает, с помощью Бога и Его благодати, изложить самую истину — губительницу заблуждения, изгнательницу лжи, словами боговдохновенных пророков, наученных Богом рыбарей и богоносных пастырей и учителей, украшенную и убранную как бы золотыми ризами². Таким образом, тесное взаимоотношение этих трех творений, являющихся частями одного творения, и стоящая в связи с этим взаимоотношением общая и главная цель написания всех их и последнего из них в особенности вполне ясно видны из сказанного. Это же весьма кратко повторяется св. отцом во 2-й главе его «Философских глав»³: начав с философии, говорит он, я имею целью предложить читателям в этих трех творениях или в этих трех частях одного (παιδοβαλῆν γυνῶσιν) всякого рода знание, насколько это, конечно, возможно, так что трехчастное творение будет (πληρὴ γυνώσεως) источником знания, ибо (говорит Georgius Chionida⁴) вне этой книги нет знания, ни человеческого, ни божественного и просто сказать: ни теоретического, ни практического, ни мирского, премирного.

Достоинства и обуславливавшееся ими значение «Точного изложения православной веры» выясняются в необходимой степени, если мы 1) несколько скажем о тех святоотеческих и других творениях, которые, имея характер, подобный характеру рассматриваемого творения св. Иоанна Дамаскина, появились раньше времени жизни последнего; если, 2) коснувшись вводных вопросов, например, о подлинности, времени, цели, разделении «Точного изложения православной веры», вопроса об отношении его к другим творениям того же св. отца и иных по-

внешним философам противопоставляя свв. отцов». Философия здесь рассматривается как *ancilla theologiae* (служанка богословия). «Творение — весьма полезное для богословов». См. у Nirschl'a loc. cit. S. 614.

¹ Это он делает в «Книге о (103-х) ересьях» («20-ти дохристианских» и 83-х христианского времени). Представляя собою «сборник из творений Елифания, Феодорита и других греч. историков», причем заимствования из источников «часто» делаются «буквально», «Книга о ересьях» самостоятельна «только в последнем своем отделе», где речь идет «о магометанстве, иконоборцах и о доксариях». В «заключении» излагается «православное вероисповедание»... См. *ibid.*

² Это он делает в «Точном изложении православной веры» — творении, содержание которого будет изложено ниже: см. § 3 Предисловия.

³ См. у Migne: loc. cit.; p. 533–534.

⁴ *Ibid.*; p. 133–134.

добного же рода вопросов, 3) кратко отметим существенные пункты, входящие в содержание переводимого нами святоотеческого творения; если 4) сопоставим «Точное изложение православной веры» с предшествовавшими и иными опытами, именно: указав на его зависимость от них и вообще на его отношение к ним, и проч.; и если мы, наконец, 5) оттенив его достоинства и приписываемые ему учеными недостатки, несколько укажем на отношение к этому творению св. Иоанна Дамаскина христианской Церкви всего последующего времени до настоящего включительно. Все эти вопросы, будучи важны сами по себе, являются уместными также и вследствие назначения нашего перевода, как имеющего в виду не одних только образованных читателей, но и всех вообще лиц, которые с любовью относятся к святоотеческим творениям, ища в них для себя назиданий всякого рода, и которые имеют нужду в разъяснении такого рода обстоятельств прежде чтения самого святоотеческого творения. Раскрыв же все это, закончим свое предисловие к переводу указанием 6) на побуждения, его вызвавшие, а равно и на отличительные его свойства и особенности.

§ 1'

До времен св. Иоанна Дамаскина появились следующие опыты более или менее систематического изложения христианских догматов веры:

1) «Первым опытом довольно полного собрания и обозрения догматов веры и научного их исследования и изложения» являются «Строматы» Климента Александрийского († 217 г.²). Но в этом сочинении догматические вопросы не отделены от других: исторических, нравственных, философских, между частями его нет «внутренней связи и последовательности». Притом, имея в виду при посредстве философии «сообщить истине» христианской церкви «вид более совершенный, оживленный и разнообразный», Климент иногда дает «перевес философскому элементу в ущерб вере». Вообще «систематической наукой о догматах веры» «Строматы» не могут быть названы.

2) Сочинение Оригена († 254 г.³) «О началах» — замечательное явление в истории христианской догматики, как опыт систематического и научного изложения догматов веры, «во мно-

¹ Этот параграф излагается на основании «Опыта православного Догматического Богословия» Еп. Сильвестра (Т. I. Изд. 2-е. Киев, 1884. См. §§ 16–19).

² «Историческое учение об Отцах Церкви» архиеп. Филарета; т. I; СПб., 1859; с. 198. См. ниже: конец 4-го параграфа.

³ Ibid; с. 217. См. ниже: конец 4-го параграфа.

гом приближающийся к требованиям целостной науки, проникнутый одной мыслью и одной целью: в возможно полном и связном виде представить существенное и основное в учении христианском, все в христианстве философски представить осмысленным и разумным». Излагая здесь (главным образом в 1–2 книгах) догматические истины, после них Ориген раскрывает (главным образом в 3-й кн.) и нравственные, как неотделимые, по его мнению, от первых; а в силу тесной связи тех и других истин с вопросами о понимании Св. Писания и проч. здесь идет затем речь и о последнем (в 4-й кн.). Главнейший недостаток — увлечение по местам философскими мыслями, вследствие чего некоторые его положения не могут быть одобрены с «церковной точки зрения». Есть и другие — мелкие недостатки, касающиеся, например, «плана» сочинения и др. Но все они, равно как и неправильные мысли, допущенные «не намеренно, по неумеренной ревности», искупаются великими достоинствами труда, имевшего поэтому громадное значение в последующей истории догматической науки.

3) Из «Катихизических поучений» св. Кирилла Иерусалимского (IV в.) огласительные раскрывают догматическое учение, содержащееся в каждом члене символа Иерусалимской Церкви, тайноводственные — учение о таинствах: крещении, миропомазании и евхаристии. Св. Писание, Св. Предание, вселенское учение Церкви — вот те данные, с которыми постоянно соотнобразуется св. отец при раскрытии истин веры. Однако в поучениях нет ни достаточной «полноты», ни «строгого разграничения догматов от других христианских истин», общий характер их — «более проповеднический и наставительный, чем научный и систематический».

4) Великое огласительное слово св. Григория, еп. Нисского (IV в.), в большей степени запечатлено «научным характером»; здесь «обстоятельно и глубокомысленно» раскрываются те христианские догматы, речь о которых была вызываема тогдашними условиями времени: «о пресвятой Троице, воплощении, крещении, евхаристии и последней участи человека».

5) «23 главы 5-й книги против ересей», написанной блж. Феодоритом (V в.), «кратко и отчетливо» раскрывают догматические истины, хотя и «не все», притом «без смешения их с другими истинами»: нравственными и проч.

6) *Commonitorium* (Наставление) лиринского монаха Викентия (V в.) — не опыт самого изложения догматов, а только теория его, указывающая то, чем руководствоваться при исследовании, раскрытии и доказательстве истин христианской веры.

7) Бл. Августина (354–430 г.¹): а) *Enchiridion ad Laurentium*... (Руководство для Лаврентия...), представляя собой «первый на западе опыт совокупного и целостного изложения догматов веры, по характеру и методу более подходит к нашему катехизису, чем к научной системе»; б) *de doctrina christiana* (О христианском учении), в большей степени обладая научным характером, однако главным образом преследует «цель — чисто герменевтическую», а не раскрытие догматов веры, которому «отводится лишь второстепенное место», и в) *De civitate Dei* (О граде Божием), «часто довольно обстоятельно и научно трактуя о Боге, творении, ангелах, человеке и падении, Церкви, воскресении и последнем суде», тем не менее преследует «цель не догматическую, а философски-историческую».

8) *De dogmatibus ecclesiasticis* (О церковных догматах) Геннадия Массалийского († 495 г.) есть один, довольно, впрочем, подробный перечень, без связи и порядка, христианских догматов, имеющий в виду различные «ереси и заблуждения».

9) *De fide seu de regula verae fidei* (О вере, или О правиле истинной веры) еп. Руспенского Фульгенция (VI в.), раскрывая «учения о Творце, о воплощении, о тварях (телах и духах), составе первого человека и наследственном грехе, о суде и воскресении, о христианских средствах для оправдания, о вере, крещении, благодати и благодатном избрании, о Церкви и отверженных», и, страдая многими недостатками касательно своего «плана», тем не менее, с точки зрения условий того времени, есть «вполне пригодный и удовлетворительный» опыт, не оставшийся без значительного влияния на «некоторых из позднейших схоластических богословов на западе».

10) «Более библейско-экзегетического, чем догматического, характера» творение Юнилия африканского (VI в.) *De partibus divinae legis* (О частях божественного закона) в одной своей части «обозревает св. книги», а в другой раскрывает «их учение о Боге, настоящем и будущем мире».

11) и 12) Из VII века могут быть «только упомянуты» а) *Libri sententiarum* (Книги мнений) Исидора Севильского — «сборник, составленный почти исключительно по Августину», и б) *Loci communes* (Общие места) Леонтия Кипрского, «при составлении своего сборника руководившего греческими отцами».

Остальные из творений, явившихся до времени св. Иоанна Дамаскина и в такой или другой мере имеющих догматический характер, не могут быть причислены к опытам, более или менее удовлетворяющим требованиям целостного, научного и систе-

¹ «Историческое учение об Отцах Церкви» арх. Филарета; т. III; СПб., 1859; с. 18, 24 и 25.

матического изложения догматов христианской веры. Но если эти творения не представляли собой для св. Иоанна Дамаскина образца для построения системы догматического богословия, то они важны для него в другом отношении: вызываемые большею частью теми или другими ересями и проч. и поэтому обыкновенно раскрывающие какие-либо отдельные только догматические истины, они могли помогать св. отцу при уяснении и изложении им этих именно отдельных истин и тем более, что таких творений весьма много (почему здесь их и не пересчитываем, имея в виду упомянуть о главнейших из них ниже: в § 4 Предисловия и в Примечаниях) и что иные из них (например, принадлежащие св. Григорию Богослову и проч.) поистине прекрасны и вызывают бесконечное удивление и потому были хвалымы даже на вселенских соборах.

Но еще более надежным руководителем для св. Иоанна Дамаскина могли быть вероопределения и вообще постановления бывших до него различных как вселенских, так и поместных соборов.

§ 2

Переходя к переводимому нами творению св. Иоанна Дамаскина, мы намерены коснуться следующих вопросов: 1) действительно ли оно принадлежит этому св. отцу; 2) когда оно появилось; 3) с какой целью оно написано или что в данном случае стоит в связи с этим вопросом, в каком отношении находится оно к некоторым другим творениям св. отца; и, наконец, 4) в том ли виде оно сохранилось до нас, в каком первоначально произошло?

1) Что «Точное изложение православной веры» принадлежит св. Иоанну Дамаскину, все согласны; но не все были согласны с тем, что это — тот св. Иоанн Дамаскин, который жил в VIII веке и был знаменитым обличителем врагов иконопочитания. Некоторые¹ автором этого творения считали св. Иоанна будто бы также Дамаскина, но жившего во времена императора Феодосия (379–395 гг.²), и выдавали его за ученого и сведущего в делах божественных мужа. Но с ними согласиться нельзя. 1) Ни греческие, ни латинские, ни иные древние писатели не упоминают об Иоанне Дамаскине, который жил бы при названном императоре. При нем был известен своею святостью муж по имени Иоанн, на которого рассматриваемые ученые и указы-

¹ См. *Prolegomena Leonis Allatii* (Patr. c. gomp. — Migne; ser. gr.; t. 94; 1864 ann.; p. 129 и след.).

² «История христ. Церкви» Робертсона в переводе Лопухина; 1890, т. I; с. 1064.

вают, но он происходил не из Дамаска, а из иного места: его обыкновенно считают египтянином, который (по свидетельству, например, Созомена) никогда не удалялся из Египта ни в какую страну, кроме Фиваиды, где управлял весьма многими монастырями. 2) Как известно из наиболее достоверных источников, этот Иоанн египтянин был почти *ἀγράμματος* (неученый) и потому не мог быть автором такого великого творения, каково рассматриваемое нами. Предположение, что он мог написать его исключительно по божественному вдохновению, в данном случае не имеет на своей стороне никаких сколько-нибудь прочных оснований. 3) Но если даже и допустить, что Иоанн египтянин мог написать такое творение или сам от себя, или по божественному вдохновению, однако все-таки он не был в действительности его автором. Он (по свидетельству Созомена, Каллиста и др.) уже был в Фиваиде до италийской экспедиции Феодосия против тирана Евгения¹, а в Фиваиду переселился стариком (см. *ibid.*). Следовательно, он или не пережил Феодосия, или, если пережил, то немного, и потому не мог пользоваться творениями свв. Василия Великого, Григория Назианзина, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Прокла и Кирилла, из которых иные не были изданы, а другие еще не могли быть ему известны. Но если 4) даже допустить, что он дожил и до времен Феодосия младшего², хотя блаж. Феодорит и Созомен говорят противное, и был современником св. Кириллу Александрийскому, то спрашивается, почему о своих современниках он называется как об *ἁγίους* (святых), *ἱερούς* (священных), *μακαρίους* (блаженных)? Св. Кирилл, возрастом младший почти из всех перечисленных свв. отцов и учителей Церкви³, автором «Точного изложения православной веры» восхваляется и почитается одинаково, например, со св. Афанасием. Далее, 5) как св. Иоанн египтянин мог знать о тех ересях, которые появились после него и которые имеются в виду в рассматриваемом творении или как бывшие, или как существующие: таковы, например, монофелиты, несториане, монофизиты, диоскореане, иконоборцы? Наконец, 6) греки, которым, без сомнения, в этом деле должно более доверять, все едиными устами называют одного только

¹ Ритор Евгений был низложен императором за четыре месяца до смерти последнего, умершего в 395 г. (Робертс.; *ibid.*; с. 258).

² Царствовал «от 408 до 450 г.» (Робертс.; *ibid.*; с. 1064).

³ Св. Василий Великий ум. в 379 г.; св. Григорий Назианзин ум. в 389 г.; св. Григорий Нисский ум., вероятно, вскоре после 394 г.; св. Иоанн Златоуст ум. в 407 г.; св. Прокл в 446 г.; св. Кирилл Александрийский в 444 г. (см. Указатель собственных имен в Приложении к нашему переводу «Трех слов св. Иоанна Дамаскина против порицающих св. Иконы»; СПб., 1893).

Иоанна Дамаскина, который жил во дни Льва Исаврянина¹, автором данного творения. Да и все вообще данные и соображения говорят в этом смысле. И это решение вопроса считается между учеными настолько твердо установленным, что некоторые даже специальные монографии о св. Иоанне Дамаскине (например, Langen'a; Gotha; 1879) умалчивают о противниках его всецело, очевидно, считая лишним поднимать вопрос, раз решенный².

2) Когда, в частности, св. Иоанн Дамаскин написал «Точное изложение православной веры», определенно сказать совершенно невозможно по недостатку необходимых для этого данных. Но ввиду того, что слишком глубокое и возвышенное содержание этого творения и тщательнейшая его обработка предполагают собой в его авторе человека, который весьма обстоятельно изучил и выяснил себе раскрываемые им вопросы, ввиду того, далее, что писатель весьма близко знаком со множеством святоотеческих творений предшествовавшего ему времени, — можно предполагать, что оно написано св. отцом не раньше чем «около конца его жизни»³. А так как год его смерти точно неизвестен: смерть св. Иоанна Дамаскина относят то ко времени до 754 г.⁴, то к 777 г.⁵ и проч., то поэтому о времени происхождения «Точного изложения православной веры» ученые говорят общо: оно произошло или «около времени Льва Исаврянина»⁶, или «около половины VIII века»⁷.

3) В настоящее время «Точное изложение православной веры» обыкновенно разделяется на четыре книги, которые все вместе составляют собой сто глав.

Что касается деления этого творения на четыре книги, то оно не принадлежит самому св. Иоанну Дамаскину, но имеет сравнительно позднее происхождение. Этого деления нет ни в первом греческом издании творения (Веронском от 1531 г.), как то видно из более тщательного рассмотрения его, ни в древних манускриптах первого латинского перевода «Точного изложения православной веры» (он сделан при папе Евгении III в 1144–1153 гг.). В Веронском издании такое разделение сделано

¹ Лев III Исавр. Царств. «от 717 г. до 741 г.» (Робертс.; *ibid.*; с. 1064).

² См. у Migne: *loco citato*; p. 129–134.

³ Nirschl: *Lehrbuch der Patrologie...*, 3 Bd.; Mainz; 1885; S. 613. Ср. у Migne: *loco cit.*; p. 519–520 (лат. предисловие к Источнику знания).

⁴ Langen: *Johannes von Damaskus*. Gotha; 1879; S. 21.

⁵ «Вероятно», к этому году, по словам арх. Филарета (Истор. уч. об Отцах Ц.; т. II, СПб., 1859, стр. 257).

⁶ См. у Migne: *loco cit.*, 133–134.

⁷ См. у еп. Сильвестра в указ. его труде: § 18, т. I.

позднейшей рукой наверху страниц, и оно здесь проходит по всему творению; второй же рукой сделано оно на полях и упомянутых манускриптов. Следы разделения данного творения на четыре книги¹ заметны, однако, уже в сочинениях Фомы Аквината (XIII в.), пользовавшегося латинским его переводом. Но когда именно впервые оно было сделано, точно сказать нельзя. Можно только догадываться (вместе с Lequien'ем), что оно измышлено латинскими учеными и было введено наподобие четвертичного деления *Sententiarum* Петра Ламбарда, который между западными схоластиками так же приблизительно блистал, как на востоке св. Иоанн Дамаскин.

Сам св. Иоанн Дамаскин разделил свое творение только на главы. Число глав, указанных им, как видно из тщательного обозрения и рассмотрения греческих кодексов, должно быть признано то же, какое указывается и в современных нам изданиях, т. е. сто, хотя, впрочем, некоторые (например, архиеп. Филарет в «Истор. учении об Отц. Ц.»; т. III; 1859; с. 259) полагают, что самим св. отцом творение было разделено только на 52 главы. Вообще по этому вопросу существующие кодексы не всегда согласны между собой: а) в них указывается не одно и то же число глав: в некоторых больше, в некоторых меньше, что зависело от исследователей, которые разлагали одну главу, например, на две, для того чтобы раздельнее представить те или другие положения, или две главы соединяли в одну, чтобы объединить, например, доказательства. Впрочем, это обстоятельство касается сравнительно немногих глав. б) Главы занимают не одно и то же место во всех кодексах: в некоторых помещаются раньше, а в других позже; многие даже, вырванные из первой части, переносятся во вторую и наоборот и проч. Впрочем, все это должно сказать о небольшом числе глав, и произошло оно от нерадения списывавших.

Что творение св. Иоанна Дамаскина дошло до нас неповрежденным и не испорченным еретиками, это — вне всякого сомнения. Высказывавшиеся некоторыми лицами сомнения относительно неповрежденности и подлинности тех или других отдельных мест лишены сколько-нибудь серьезных оснований. Эти сомнения обыкновенно проистекали из трудности для понимания, запутанности, темноты тех или других мест, несогласия их с воззрениями известного читателя и проч., но если в данном случае руководствоваться такими основаниями, тогда можно заподозрить что угодно, как то и делают, например, мно-

¹ Один только кодекс Regius n. 3445 (очень новый), по-видимому, делит творение на две части: 1) περί τῆς θεολογίας и 2) περί τῆς οἰκονομίας ... См. у Migne: loco cit., p. 781–782.

гие с различными местами Св. Писания, не понимая их смысла и все измеряя своей личной мерой. Помимо их внутренней несостоятельности, такого рода сомнения относительно подлинности некоторых мест переводимого нами творения решительно опровергаются сохранившимися до нашего времени манускриптами, в которых такие места имеются. Отсюда вопрос этот считается поконченным для ученых, которые (например, Langen) даже в специальных своих монографиях о св. Иоанне Дамаскине обыкновенно его не поднимают.

Сам ли св. Иоанн Дамаскин сделал заглавие своего творения, под каким оно известно теперь (т. е. назвал его «Точным изложением православной веры»), или это заглавие, как думают некоторые, позднейшего происхождения и сделано людьми, приспособлявшими древнее к новому, твердо решить невозможно, да для дела и безразлично ¹.

§ 3

Общее содержание «Точного изложения православной веры» таково. В первой книге говорится о Боге, Его непостижимости, бытии, единстве, Троичности Лиц в Боге, Его свойствах; во второй — о творении мира как видимого, так и духовного, об ангелах, диаволе и демонах; о стихиях; рае, человеке и его первоначальной жизни, его свойствах, состояниях и страстях, каким он подвержен; о божественном промыслении. В третьей книге речь идет о божественном Домостроительстве, касающемся спасения нас, воплощении Бога Слова, о двух естествах Иисуса Христа и единстве Его Ипостаси, равно и об иных пунктах относительно Богочеловека; о Трисвятой песни; о Богородице как Святой Деве; о Господней молитве; о сошествии Спасителя во ад. Наконец, в четвертой книге говорится о том, что последовало за воскресением Иисуса Христа; говорится также против возражающих по поводу двух естеств в Иисусе Христе; о причинах вочеловечения именно Бога Слова, о рождении Иисуса Христа Богородицей, наименовании Его единокровным; о вере, крещении, кресте, поклонении на восток; о таинствах; о родословии Господа, о Богородице; об останках святых; об иконах, Св. Писании; о зле и его происхождении; против иудеев — о сущности; о девстве, обрезании, антихристе и воскресении.

Главные пункты, составляющие содержание каждой из глав, заключающихся в данном святоотеческом творении, таковы:

¹ Относительно сказанного под цифрою «4» см. у Migne; tom. 94; p. 781–784 (In librum De fide orth. Prologus); p. 23–26 (Notitia ex bibliotheca Fabricii); p. 135–140 (Prolegomena Leonis Allatii); у Langen'a loc. cit. S. 61–62 и др.

Первая книга (I–XIV гл.)

Сначала речь идет о непостижимости Божества, открывшегося людям лишь в такой степени, в какой это необходимо для их спасения, так что исследование иных познаний о Боге непозволительно и бесполезно (I гл.). Затем говорится о выразимом словами и познаваемом и противоположном тому и другому, причем именно указывается, что одно относительно Бога может быть выражено словами, а другое — невыразимо и непознаваемо; отмечается то, что составляет предмет нашего знания и исповедания, и называется единственный источник наших знаний о Боге (II гл.). Далее указываются доказательства бытия Божия. Особенно оттеняются: всеобщность веры в Бога; необходимость признать существование неизменяемого, несозданного Творца всего; непрерывное продолжение твари, сохранение ее и управление мира, немислимые без помощи Бога; нелепость объяснения всего этого ссылкой на случай (III гл.). Затем Бог характеризуется как непостижимый по Его природе и существу. Приписываемые Ему свойства, положительные и отрицательные, нимало не объясняют и не раскрывают ни того, ни другого (IV гл.). После этого раскрывается истина единства Божия на основании свидетельств Св. Писания и разума, указывающего особенно на всевершенство Бога, на Его неопикуемость, на необходимость для мира единого Правителя, на преимущество единицы пред двоицей (V гл.). Далее идет доказательство от разума — о Слове и Сыне Божиим, причем указываются свойства Его, Его отношение к Отцу; проводится параллель между Ним и нашим словом (VI гл.). Вслед за этим предлагается доказательство от разума — о Св. Духе: сравниваются между собой наше слово и дыхание, с одной стороны, и Слово Божие и Св. Дух, с другой; указываются свойства Св. Духа; говорится о преимуществах христианского учения о Боге едином по существу и Троичном в Лицах пред учениями нехристианскими (VII гл.). Дальнейшая речь идет о Св. Троице: говорится, что в едином Боге — Три Лица; подробно перечисляются свойства Каждого из Них — Самого по Себе и в Его отношении к Другим — и всесторонне раскрываются (VIII гл.). После этого трактуется о том, что говорится о Боге: о простоте Божества; о том, как понимать свойства Божии; об именах Божиих (IX гл.). Далее говорится о божественном соединении и разделении: о том, что должно быть понимаемо в отношении ко всему Божеству и что — в отношении к Каждому из Трех Лиц в отдельности; о непостижимости сущности Божией; о характере деятельности простого Божества; о том, как понимают то, что относится к воплощению Бога Слова (X гл.). В дальнейшем раскрывается то,

что говорится о Боге телесным образом: как это должно быть понимаемо и почему так говорится о Боге; когда говоримое о Боге должно быть понимаемо символически и когда буквально (XI гл.)? В XII главе говорится а) о том же, о чем и в предыдущей, т. е. что Бог — все для всего, и б) о непостижимости и безымянности Бога; о том, какой смысл имеют различные имена Божии: положительные и отрицательные, и почему они, при безымянности Божией, употребляются; приложение их ко всему Божеству и к Каждому Лицу в отдельности и в Его отношении к Другим (XII гл.). Дальнейшие рассуждения касаются вопроса о месте Божиим и о том, что одно только Божество — неопишимо: говорится о различных местах; о том, в каком смысле говорится о Боге, что Он находится в известном месте; о месте ангела, души и о неопишимо: как все это должно быть понимаемо; ангел по сравнению с Богом. После этого предлагается свод вышесказанного о Боге и Отце, и Сыне, и Св. Духе: указываются свойства Божества; свойства Каждого Лица Св. Троицы и Их взаимоотношение. В заключении главы указывается смысл «слова» и «духа», употребляемых не в приложении к Божеству (XIII гл.). В последней главе говорится о свойствах божественной Природы, прежде указанных; о соединении Ипостасей; о характере божественной деятельности; о свойствах божественной Природы, о которых прежде речи не было (XIV гл.).

Вторая книга (I—XXX гл.)

Она начинается речью о веке: творении веков, значении слова «век», числе веков, происхождении века вместе с миром; о значении наименования Бога вечным; о смысле выражений, касающихся «века»; о вечном дне после всеобщего воскресения (I гл.). Далее речь идет о творении всего всеблагим Триипостасным Богом (II гл.), после чего говорится об ангелах: их Творце, их свойствах, их различии между собой, обязанностях, назначении; степени их твердости в добре; пище, небесстрастности, способности преображаться; их деятельности на небе; ангельских чинах; времени происхождения ангелов; необладании творческой силой (III гл.). Затем повествуется о диаволе и демонах: о падении одного ангела вместе с подвластными ему; о власти диавола и демонов над людьми; незнании ими (как и добрыми ангелами) будущего; о предсказывании ими будущего; о происхождении от них зла; о свободном впадении людей в грех; о наказании демонов и их последователей; сравнивается смерть людей с падением ангелов (IV гл.). Далее говорится о видимом творении: о Творце всего из ничего или из прежде сотворенного

Им (V гл.); а затем о небе: дается понятие о нем; говорится о числе небес; о небе 1-й гл. Бытия; об естестве неба, о форме его и положении тел внутри его; о движении неба; поясах неба и планетах; нахождении земли в центре замыкаемого небом пространства; движении солнца, луны и звезд; о происхождении дня и ночи; о небе как полушарии; происхождении неба; об отдельных небесах; о тленности неба; неодушевленности небес и светил (VI гл.). Вслед за этим речь ведется о свете, огне, светилах, солнце, луне, звездах: дается понятие об огне и свете; о творении света; о тьме; говорится о дне и ночи; о творении солнца, луны и звезд, их назначении, свойствах; о планетах; о движении их и неба; о временах года; о знаках зодиака; об «астрологии» и ее несостоятельности; о значении звезд и планет; о кометах, звезде волхвов, заимствованном свете луны; о затмениях солнца и луны, причинах и значении этого; о сравнительной величине солнца, луны и земли; о том, какой сотворена луна; о солнечном и лунном годах; изменениях луны; о тленности солнца, луны и звезд; об их естестве; знаках зодиака и их частях; о жилищах планет; высотах; видах луны (VII гл.). Дальше повествуется о воздухе и ветрах: дается понятие о воздухе; говорится о его свойствах, природе, освещении его солнцем, лунной, звездами, огнем; о ветре и его месте, числе ветров, названиях и свойствах; о народах и странах, указываемых ветрами (VIII гл.). Затем — о водах: дается понятие о воде; говорится о ее свойствах; о бездне; о разделении вод твердью; причине помещения вод над твердью; о собрании вод воедино и появлении суши; о некоторых отдельных морях с их заливами и берегами; об Океане; о дождях; разделении Океана на 4 реки; о других реках; о свойствах, вкусе вод; о горах; о происхождении из воды души живой; об отношении воды к другим стихиям; ее достоинствах; еще о некоторых морях; о расстояниях от одних стран до других (IX гл.). Далее — о земле и ее произведениях: дается понятие о ней; говорится о ее свойствах, сотворении, основании; об украшении ее; о повиновении всех живых существ человеку до его грехопадения, плодородии земли, отсутствии зимы, дождей; об изменении всего этого после грехопадения; о виде земли, ее величине по сравнению с небом; ее тленности; о числе областей земли (X гл.). XI глава говорит о рае: его сотворении, назначении, местоположении, свойствах; о древе жизни и древе познания, о всяком древе; об их свойствах, назначении и проч.; о чувственно-духовной природе рая (XI гл.). XII гл. — о человеке как связи между духовной и чувственной природами; о сотворении его по образу и подобию Божию; о времени сотворения тела и души; о свойствах первозданного человека, его на-

значении; о бестелесном где бы ни было; о теле: его измерениях, его составных элементах; о влагах; об общем между человеком и другими существами; о пяти чувствах; о свойствах тела и души; об общении добродетелей телу и душе; о разуме; о неразумных частях души, их свойствах; о силах живых существ и их свойствах; о благе и зле. XIII гл. — об удовольствиях: их видах и свойствах, особенностях, значении и проч. XIV гл. — о печали: ее видах и их свойствах. XV гл. — о страхе: его видах и их свойствах. XVI гл. — о гневе: дается понятие о нем; говорится о видах его и их свойствах; о гневе в его отношении к разуму и желанию. XVII гл. — о способности воображения, причем дается понятие о ней, говорится о предмете ее; о воображении; о призраке; об органе способности воображения. В XVIII гл. речь идет о чувстве: дается определение его; говорится о жилищах чувств, их предмете; о том, что способно к чувствованию; о числе чувств и о каждом из них в отдельности: их свойствах и проч.; о том, почему четыре чувства имеют двойные органы; о разлитии пятого по всему (почти) телу; о направлении, по какому все чувства воспринимают подлежащее им. В гл. XIX говорится о мыслительной способности: ее деятельности, свойствах, ее органе. Гл. XX повествует о способности помнить, причем указывается ее отношение к памяти и припоминанию; говорится о памяти, ее происхождении, свойствах, предметах; о припоминании, забвении; об органе способности памяти. Гл. XXI — о внутреннем слове и произносимом: о частях разумной части души; о внутреннем слове, его свойствах, особенностях; о произносимом слове, его отличительном характере. Гл. XXII — о страсти и деятельности (энергии): о видах страсти, об определении ее и ее видов; об определении энергии; о взаимоотношении между энергией и страстью; о силах души: познавательных (уме, мыслительной способности, мнении, воображении, чувстве) и жизненных (желательных, воле и свободном выборе). Гл. XXIII — об энергии (действии или деятельности): о том, что называется энергиями; дается разностороннее определение энергии; говорится о бытии чего-либо в возможности и действительности; о действии природы. Гл. XXIV трактует о добровольном и невольном: дается определение добровольного и невольного, характеристика, условия того и другого; указываются виды их; говорится о среднем между добровольным и невольным; о том, как смотреть на поступки детей и неразумных животных; о поступках, совершаемых нами в гневе, и других, совершаемых не по свободному выбору. Гл. XXV говорит о том, что находится в нашей власти, то есть о свободном решении: ставятся три вопроса: находится ли что-либо в нашей за-

висимости; что находится, и почему Бог создал нас свободными; говорится, что невозможно объяснить всех поступков человека ссылкой ни на Бога, ни на необходимость, ни на судьбу, ни на природу, ни на счастье, ни на случай, но что по многим причинам необходимо признать человека свободным. Гл. XXVI — о том, что случается: одно из того — в нашей власти, другое — нет; что именно зависит от нас; о препятствиях к исполнению выбранного нами. Гл. XXVII — о том, по какой причине мы произошли со свободной волей: о том, что все происшедшее — изменяемо, в том числе и человек, и неразумные существа; о том, почему изменения первого должно приписать свободе, а вторых — нет; о свободе и изменяемости ангелов. Гл. XXVIII — о том, что не находится в нашей власти, из какового одно имеет свои начала известным образом все-таки в нас, а другое зависит от божественной воли. Гл. XXIX трактует о Промысле: дается определение Промысла; цель Промысла; необходимость признать Творца и Промыслителем; о том, что Бог промысляет прекрасно, побуждаемый Своею благостью; о том, как нам должно относиться к делам Промысла; об особенностях того, что подлежит Промыслу, о «благоволении» и «снисхождении» и его видах; о выборе чего-либо и приведении в исполнение; об «оставлении» Богом человека «без внимания» и его видах; о числе «образов» Промысла; еще о цели Промысла; об отношении Бога к нашим делам (добрым и злым); об объеме и средствах промыслительной деятельности. Наконец, в XXX гл. говорится о предведении и предопределении: о том, как должно понимать то и другое, об их взаимоотношении; о добродетели и грехе, их причинах, сущности; о раскаянии; о создании и наделении его различными преимуществами; о творении жены, обусловленном предопределением; о жизни человека в раю и характере ее; о райской заповеди и связанных с нею обещаниях, о причинах, вызвавших ее; о падении человека, соблазненного диаволом.

Третья книга (I–XXIX гл.)

В гл. I говорится о божественном Домостроительстве и о попечении в отношении к нам и о нашем спасении: о том, чем стал павший человек; о том, что Бог не презрел его, а восхотел спасти; о том, как и через Кого Он сделал это. В гл. II — об образе зачатия Слова и о божественном Его воплощении: рассказывается история благовествования Архангела Св. Деве о рождении от нее Спасителя; говорится о зачатии Девою Сына, о боговоплощении; разъясняется истина воплощения Бога, соединения двух естеств. Гл. III повествует о двух естествах (против

монофизитов): говорится о том, как в Лице Иисуса Христа соединились между собою два естества, что получилось после соединения их; о том, что получилось не одно сложное естество и проч.; словом, всесторонне обосновывается истина о двух естествах и опровергаются различные возражения противников. Гл. IV — об образе взаимного общения свойств: о том, что каждое из двух естеств предлагает свойственное ему в обмен другому по причине тождества Ипостаси и взаимного их проникновения; при этом предлагается разностороннее выяснение этих истин. Гл. V — о числе естеств: в Боге — одно естество и три Ипостаси, и Иисусе Христе — два естества и одна Ипостась; о том, как относятся между собою одно естество и три Ипостаси в Боге, равно — два естества и одна Ипостась в Иисусе Христе. Гл. VI — о том, что все божеское естество в одной из Своих Ипостасей соединено со всем человеческим естеством, а не часть с частью: о том, чем различаются друг от друга лица вообще; о том, что все естество Божества находится в каждом из Трех Лиц, что в вочеловечении Слова все естество Божества соединилось со всем человеческим естеством, что не все Лица Божества соединились со всеми лицами человечества, что Слово соединилось с плотью через ум; о том, как понимать, что естество наше воскресло, вознеслось и село одесную Бога-Отца; о том, что соединение произошло из общих сущностей и проч. Гл. VII — о единой Бога Слова сложной Ипостаси: естества взаимно проникают одно другое; это проникновение произошло от божественного естества, которое, уделяя плоти свои свойства, само остается бесстрастным. Гл. VIII направлена к тем, которые выведывают: возводятся ли естества Господа под непрерывное количество или под разделенное: насколько дело касается Ипостаси, естества соединены неслитно и не исчисляются; насколько речь идет об образе и смысле различия, они нераздельно разделены и исчисляются. Это положение раскрывается и разъясняется в первой и второй половине главы, т. е. дважды и почти одними и теми же словами и проч. Гл. IX дает ответ на то: нет ли естества, лишнего ипостаси: говорится, что лишнего ипостаси естества нет; о том, что происходит, когда соединяются между собою два естества в отношении к ипостаси; о том, что произошло при соединении в Лице Иисуса Христа естеств — божеского и человеческого. В гл. X говорится о Трисвятой песни: о нечестивом прибавлении к ней, сделанном Кнафевсом; о том, как понимать эту песнь; о происхождении ее и одобрении вселенским собором. В гл. XI — о естестве, которое созерцается в роде и в неделимом, и о различии как соединения, так и воплощения; и о том, каким образом должно пони-

мать выражение «Единородное естество Бога Слова — воплощенное». Особенно должно быть при этом отмечено следующее: Слово восприняло не такое естество, которое усматривается только мышлением, не такое, которое само по себе прежде существовало, но то, которое получило бытие в Его Ипостаси. Гл. XII — о том, что Святая Дева — Богородица (против несториан): доказывается, что Святая Дева — в собственном смысле и воистину родила воплотившегося от нее истинного Бога, что не божество Слова получило от нее свое бытие, что она, словом, Богородица, а не Христородица, родившая лишь только (как думал Несторий) Богоносца. В гл. XIII речь идет о свойствах двух естеств: о том, что имея два естества, Иисус Христос имеет и все свойства, принадлежащие тому и другому: две воли, две деятельности, две мудрости, два знания: все, что имеет Отец (кроме нерождаемости), и все, что имел первый Адам (кроме греха). В гл. XIV говорится о двух волях и свободах Господа нашего Иисуса Христа. Здесь весьма пространно трактуется о воле, желании, свободе и проч., предлагается разностороннее их раскрытие и выяснение; указывается, насколько и в каком смысле должно говорить о волях и свободах в отношении к Христу и проч., которых в приложении к Нему должно признать по две. В XV гл. говорится о действиях, которые имеют место в Господе нашем Иисусе Христе: о том, что в Нем — два действия и почему именно; о том, что такое действие и проч. Все эти и подобные им положения раскрываются и выясняются с подробностью и многосторонне. Гл. XVI направлена против тех, которые говорят: если человек — из двух естеств и с двумя действиями, то необходимо говорить, что во Христе было три естества и столько же действий. Говорится о том, в каком смысле и почему утверждают относительно человека, что он — из двух естеств, а иногда — что он из одного естества; о том, почему из положения о двойственности естеств человека нельзя сделать заключения о тройственности естеств во Христе, в Котором обращается внимание не на части частей, а на то, что ближайшим образом соединено: на божество и человечество. В гл. XVII говорится о том, что естество плоти Господа и воля — обожествлены: о том, почему плоть обожествлена, потеряла ли она при этом свойства обыкновенной плоти, как обожествлена воля, к чему служит обожествление естества и воли? В гл. XVIII речь еще раз возвращается к вопросу о волях, свободах, умах, знаниях, мудростях. Говорится о том, что Иисусу Христу, как Богу и человеку, присущи все качества Бога и человека; о том, почему Бог сделался человеком и какую воспринял плоть; о том, что Он воспринял душу

не без ума; о том, что Богочеловек имел две воли, действовавшие не противно друг другу, что Он желал той и другой волей свободно, так как свобода присуща всякому разумному существу, и проч. В гл. XIX говорится о Богомужном действовании, происшедшем из человеческого и божественного, причем естественные действия не упразднились; о том, как именно должно понимать его, какие его свойства и проч. В гл. XX — об естественных и беспорочных страстях: о том, что Господь воспринял все естественные и беспорочные страсти человека; о том, какие здесь разумеются страсти; о том, зачем воспринял; о нападении диавола на Господа, победе, одержанной Господом, и следствиях, отсюда вытекающих; о том, что естественные страсти наши были во Христе сообразно с естеством и превыше естества. В гл. XXI — о неведении и рабстве: о том, что Христос воспринял естество, не обладавшее ведением и рабское; о том, что произошло вследствие ипостасного соединения нашего естества с божеским; о том, можно ли называть Христа рабом? В гл. XXII говорится о преуспевании Христа премудростью, возрастом и благодатью; о том, как все это должно быть понимаемо? Гл. XXIII трактует о боязни: о боязни естественной; о том, что следует разуметь под нею; о том, была ли она у Господа; о боязни, происходящей от ошибочности размышлений и недоверия, незнания часа смерти; о том, была ли эта боязнь у Господа; о том, как понимать страх, овладевший Господом во время страданий? Гл. XXIV — о молитве Господней: о том, что такое молитва вообще; о том, как понимать молитву Господа: почему, с какой целью он молился? Гл. XXV — об усвоении: об усвоении естественном; о том, что должно понимать под ним; можно ли говорить о нем в отношении к Господу; об усвоении личном и относительном; о том, как должно понимать его; можно ли говорить о нем в отношении к Господу? Гл. XXVI — о страдании тела Господня и бесстрастии Его божества: о том, что Господь пострадал только плотью, а что божество Его осталось непричастным страданиям, — причем эти положения выясняются и на примерах, по поводу которых говорится затем о значении примеров вообще. Гл. XXVII — о том, что божество Слова пребыло нераздельным от души и тела даже и во время смерти Господа и что сохранилась единая Ипостась; о том, что Христос умер за нас, смертию смерть поправ; что во время смерти душа Его была отделена от Его тела, а божество не было отделено ни от тела, ни от души, так что и в это время сохранялась единая Ипостась. В гл. XXVIII говорится о тлении и гибели (истлении): о том, что тление понимается двояко; о том, приложимо ли тление или нет, и если приложимо, то в каком смысле — к телу

Господа? Наконец, в XXIX гл. говорится о сошествии во ад обожествленной души Господа; о цели, с какой она сходила туда.

Четвертая книга (I–XXVII гл.)

Она начинается речью о том, что было после воскресения Господа, причем говорится об устройении Им (по воскресении) всех страстей, какие Ему в том или ином смысле были присущи раньше; о том, что из частей естества Он не устранил от Себя никакой: ни души, ни тела (гл. I). В гл. II говорится о сидении Господа одесную Отца телесным образом, причем выясняется, что должно понимать под правою рукою Отца. Гл. III направлена против тех, которые говорят: если Христос — два естества, то вы или твари служите, поклоняясь сотворенному естеству, или одно естество называете достойным поклонения, а другое — недостойным его. Говорится, что мы поклоняемся Сыну Божию; выясняется, что поклоняемся плоти Его не поскольку она — плоть только (с этой стороны она недостойна поклонения, как сотворенная), но поскольку она соединена с Богом Словом. Гл. IV отвечает на вопрос: почему вочеловечился Сын Божий, а не Отец и не Дух; и в чем Он преуспел, вочеловечившись? Говорится о том, что именно Сын Божий вочеловечился ввиду того, чтобы Его свойство сыновства осталось неподвижным; о том, какая была цель вочеловечения Его, чем оно сопровождалось в отношении к людям, что во всем этом было особенно удивительно, после чего воссылается Божью Слову хвала и благодарность. Гл. V направлена к тем, которые спрашивают: сотворена ли Ипостась Христа или не создана? Говорится, что одна и та же Ипостась — и не создана по причине божества, и сотворена по причине человечества. Гл. VI трактует о том, когда Христос был так назван. Вопреки мнению Оригена, на основании свв. отцов и Св. Писания выясняется, что Слово Божие сделалось Христом с тех пор, как вселилось во чреве Святой Приснодевы. Гл. VII имеет в виду тех, которые спрашивают: два ли естества родила Святая Богородица и два ли естества висели на кресте? Выясняются понятия: *ὑὴν*, *ὑὴντόν*, *ὑὴνῆτόν*, *ὑὴνῆτόν*, *ὑὴνῆσις*, *ὑὴνῆσις*. Доказывается, что Святая Богородица родила Ипостась, познаваемую в двух естествах, по божеству бестленно рожденную от Отца, а в последок дней воплотившуюся от нее и рожденную плотски; выясняется, что Христос висел на кресте плотью, а не божеством. В гл. VIII решается вопрос: каким образом едиnorodный Сын Божий называется Первороденным? Говорится о том, что должно понимать под словом «первороденный», указывается, что Иисус Христос —

Сын Божий называется и Первороденным (а не первосозданным), и в то же время Единородным. Что из этого следует? Потом выясняются некоторые библейские места, имеющие отношение к данному вопросу. В гл. IX идет рассуждение о вере и крещении: о значении и смысле крещения, о неповторяемости его, о трех погружениях, о словах, употребляемых при крещении, о крещении именно во имя Пресвятой Троицы; о том, как смотреть на перекрещивание крестившихся во имя Пресвятой Троицы и не крестившихся так; о крещении водою и Духом, значении, смысле его; о значении воды; о благодати, нисходящей на крещаемого; об охранении того, кто крестился, от всего дурного; о вере и делах; об известных нам восьми крещениях; о сошествии Св. Духа на Господа в виде голубя; о голубе Ноя; об употреблении елея при крещении; о том, как был крещен Иоанн Креститель; относительно отсрочивания крещения; о приступающих ко крещению коварно. В гл. X снова идет речь о вере: говорится о двух видах веры; о том, как вера «совершается»; о том, который вид веры составляет принадлежность нашей воли и который принадлежит к дарам Св. Духа; о том, чего достигаем через крещение? В гл. XI говорится о кресте, а также и о вере: о слове крестном, которое есть юродство погибающим и почему; о вере, ее значении; о том, почему «крест» — удивительнее всех чудес Христовых; о значении его для людей; о том, почему сила Божия — «слово крестное»; о том, что крест дан нам в качестве знамения на челе; чем он служит для нас; о том, почему должно поклоняться древу крестному, гвоздям, копию, яслям, вертепу, Голгофе, гробу, Сиону, образу креста (не веществу); о ветхозаветных прообразах новозаветного креста. В гл. XII речь идет о поклонении на восток: о необходимости поклонения телесного, а не только духовного ввиду двойственности нашего естества; о необходимости поклоняться на восток вследствие того, что Бог — духовный свет, Христос — солнце правды, Восток, а также и в силу других соображений, основанных на различных данных, заимствуемых из Ветхого и Нового Завета, незаписанного апостольского предания. В гл. XIII говорится о святых и пречистых таинствах Господних: о том, зачем Бог сотворил все, в том числе и человека; об общении всего происшедшего, а особенно разумных существ, с Ним; о том, что человек, вместо того чтобы преуспевать в добре и пребывать в общении с Богом, пал; о том, что для спасения его вочеловечился Сын Божий, испивший его Своею крестною смертью; что Он дал нам таинства: крещение (водою и Духом) и причащение, где мы принимаем в себя не хлеб и вино, не образ только тела и крови Христа, но истинное тело и истинную кровь Его; о том, почему здесь бе-

рутся хлеб и вино (подобно тому как в крещении елей, вода, с которыми соединяется благодать Св. Духа); о том, чем сопровождается причащение для достойно и недостойно приступающих к нему; о том, с какими чувствами должно приступать к нему; о ветхозаветном прообразе причащения; о том, что делается с телом и кровью Христовыми, принятыми нами внутрь себя; о значении их; о том, почему это таинство называется причащением; о том, что в данном случае следует чуждаться еретиков; о том, в каком смысле хлеб и вино называются образами «будущих»? В гл. XIV говорится о родословии Господа и о святой Богородице: Иосиф, с которым была обручена Дева Богородица, происходил от Давида же; о том, что Святая Дева родилась по молитве своей матери Анны; о том, что, родившись в доме Иоакима, она получила воспитание при храме, куда была «введена»; о том, что она впоследствии была обручена с Иосифом и зачем именно; о том, что после бывшего ей благовещения через Архангела она зачала во чреве и родила в обычное время и безболезненно Сына Божия; что она в собственном смысле — Богородица, что она осталась (и после рождения Сына) Девой и Приснодевою; что во время страданий Господа она претерпела как бы муки, бывающие при рождении; что воскресение Господне изменило печать. В гл. XV говорится о чествовании святых и их мощей: о том, почему должно почитать святых; указывается на свидетельства Св. Писания; говорится о достоинствах святых; о том, что в них обитал Бог, что мощи их источают благовонное миро, что святые не могут быть названы мертвыми и почему именно; о значении святых для нас; о том, как следует почитать их: Богородицу, Предтечу, апостолов, мучеников, св. отцов, пророков, патриархов, праведных; о подражании им. В гл. XVI говорится об иконах: о том, что мы созданы по образу Божию, и о следствиях, вытекающих отсюда; примеры из Ветхого Завета указывают, что честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз; о том, что ему поклоняться нельзя; можно ли изображать Бога; почему в Ветхом Завете не было практикуемо употребление икон, а в новозаветные времена они введены; о том, что воздается поклонение не веществу иконы; чему именно? о незаписанном предании, повелевавшем поклоняться иконам; о нерукотворенном образе Спасителя. В гл. XVII говорится о Писании: о достоинстве его; о необходимости ревностно исследовать и изучать его; о плодах, какие может дать такое отношение к нему; о числе и названии книг Ветхого и Нового Завета. Гл. XVIII трактует о том, что говорится о Христе: указываются четыре родовых образа того, что о Христе говорится, затем — шесть более частных образов как видов первого, три —

второго, три — третьего (при этом, в свою очередь, шесть — второго из этих видов) и два (с подразделениями) — четвертого. В гл. XIX выясняется, что Бог не Виновник зол: почему позволение Божие называется действием Божиим; в каком смысле должно понимать такое словоупотребление, встречающееся в Св. Писании; добрые и злые деяния — свободны. Места Писания, по-видимому, говорящие, что Бог — Виновник зла, следует понимать должным образом; какое «зло» — от Бога, в каком смысле можно говорить это; виновники всякого зла в известном смысле люди; как должно понимать места Писания, где то, что должно быть понимаемо в смысле следования друг за другом, представляется находящимся как бы в причинном взаимоотношении. В гл. XX говорится о том, что — не два начала: о враждебности добра и зла и отдельном их бытии, ограничении их местом, о необходимости предположить Того, Кто распределяет им эти места, т. е. Бога; о том, что было бы при соприкосновении их между собою, или при существовании между ними среднего места; о невозможности между ними мира и войны в виде качеств зла и добра; о необходимости признать одно начало; об источнике зла, о том, что оно — такое; о диаволе и его происхождении. В гл. XXI решается вопрос: зачем Бог, зная наперед, сотворил имеющих грешить и не раскаиваться? Говорится о благодати в ее отношении к творению; о знании и предведении; о том, что было бы, если бы Бог не сотворил имевших согрешить; о сотворении всего добрым и о том, как проникло в него зло. В гл. XXII говорится о законе Божиим и законе греха: о том, что такое закон (заповедь Божия, грех, совесть; похоть, удовольствие тела — закон во удех); что такое грех; что делает в нас закон греха; как относится к закону Божию совесть; почему закон греха пленяет мя; о послании Богом Сына Своего и значении этого; о помощи нам со стороны Духа Св.; о необходимости терпения и молитвы. Гл. XXIII говорит о Субботе — против Иудеев: о том, что такое суббота; о числе «7»; о том, зачем дан Иудеям закон о субботе, как его понимать, не нарушали ли его Моисей, Илия, Даниил, весь Израиль, священники, левиты, Иисус Навин; о том, что произошло с пришествием Иисуса Христа; о Его духовном законе, высшем Моисеева; об отмене значения буквы; о совершенном покое человеческого естества; о том, что должно делать нам — христианам; о том, как понимать обрезание и субботу; еще о числе «7», его значении и о выводе отсюда. Гл. XXIV говорит о девстве: о достоинствах девства и доказательствах этого; о происхождении брака; объясн. (Быт. 1, 28); об имевших сюда отношение обстоятельствах из истории потопа, Илии, Елисея, 3-х отроков,

Даниила; о более духовном понимании предписания закона о браке; сравнение девства и брака; их сравнительные достоинства: преимущество девства. Гл. XXV об обрезании: о том, когда оно было дано и зачем; почему оно не практиковалось в пустыне и почему Иисусу Навину был снова дан закон об обрезании; обрезание — образ крещения; разъяснение этого; почему теперь не нужен образ; выяснение этого; о духовном характере настоящего служения Богу. Гл. XXVI — об Антихристе: о том, кого должно разуметь под Антихристом; когда он придет; о его качествах; к кому придет и почему будет так называться; будет ли это сам диавол или человек; об образе деятельности сначала и потом, его чудесах; о пришествии Эноха и Илии и потом Самого Господа (с неба). Гл. XXVII — о воскресении: о воскресении тел и возможности его; о следствиях неверия в воскресение; о «нравственном» доказательстве воскресения; о свидетельствах Св. Писания Ветхого и Нового Завета; о воскресении Лазаря и воскресении Господа; о значении их; о том, что будет с нашим телом; о том, что воскреснем по одному только желанию Господа; выяснение воскресения на семени и зернах; о всеобщем суде после воскресения и награде одних, наказании других.

§ 4

Как можно видеть из кратко отмеченных существенных пунктов, составляющих содержание «Точного изложения православной веры», это содержание касается не одной только догматико-богословской области, но и многих других. Все затрагиваемые здесь и раскрываемые св. отцом вопросы так или иначе были выясняемы и раньше его времени, так что он естественно должен был известным образом отнестись к прежним опытам, преследовавшим ту же или подобную цель, т. е. предшественников, или пойти дальше их, и проч. В частности, пред его глазами лежали, с одной стороны, Св. Библия, творения предшествовавших ему свв. отцов и учителей Церкви, вероопределения вселенских и поместных соборов и проч., и с другой — сочинения языческих философов, решавших подобные же вопросы, особенно сочинения Платона и Аристотеля. И действительно, св. Иоанн Дамаскин в данном случае имел у себя в виду все указанные нами источники, хотя отнесся к ним не одинаково.

Там, где известные вопросы выяснялись или затрагивались в свящ. библейских книгах, св. Иоанн Дамаскин всецело руководился указаниями последних — этого непогрешимого источника истины. В частности, он или ограничивался тем, что приводил те или другие библейские места в подтверждение своих положений, не делая попытки разъяснять эти места подробнее,

или предпринимал эту попытку, и иногда не в незначительных размерах. При этом места приводятся им обыкновенно по греческому тексту LXX толковников, но не всегда буквально¹, хотя внутренний смысл библейских выдержек от этого обыкновенно нимало не страдает².

Но многое в свящ. библейских книгах подробно не раскрыто, а только как бы намечено в виде положений; некоторые вопросы, например естественнонаучные и проч., оставлены ими без всякого упоминания; многое сообщено св. апостолами последующим поколениям путем только устного предания и т. д. Не раскрытое подробно свящ. библейскими книгами, оставленное ими без всякого упоминания, переданное апостолами только устно, — все это и подобное этому подробно и разносторонне выяснено, записано различными христианскими отцами и учителями Церкви, творения которых являются ценнейшими и важнейшими после книг Свящ. Писания источниками христианского знания, тем более что весьма многие взгляды, проводимые в этих творениях, одобрены даже вселенскими Соборами. Св. Иоанн Дамаскин, ввиду всего этого, в обширных размерах пользуется святоотеческими творениями, почерпая из них все для него необходимое.

Следующие отцы и учителя Церкви и вообще христианские писатели в такой или иной степени послужили образцами, руководителями для св. Иоанна Дамаскина: Агафон папа, Анастасий Антиохийский, Анастасий Синаит, Астерий Амасийский, *Афанасий Александрийский*, *Василий Великий*, *Григорий Назианзин (Богослов)*, *Григорий Нисский*, *Дионисий Ареопагит*, Евагрий Схоластик, Евлогий Александрийский, Евстафий Антиохийский, *Епифаний Кипрский*, Ириней Лионский, *Иоанн Златоуст*, Иустин мученик, *Кирилл Александрийский*, Кирилл Иерусалимский, Климент Александрийский, *Лев Великий*, *Леонтий Византийский*, Мефодий Патарский, *Максим Исповедник*, *Немезий, еп. Эмесский (в Сирии)*, Прокл Константинопольский, Севериан Гавальский, Софроний Иерусалимский, Феликс III, *блаж. Феодо-*

¹ «Такие отступления, обыкновенно отмечаемые нами в дополнительных к нашему переводу примечаниях, объясняются», между прочим, «тем обстоятельством, что эти места приводились св. Иоанном Дамаскином наизусть. Это же обстоятельство иногда можно иметь в виду и в отношении «к некоторым выдержкам из святоотеческой литературы, приводимым св. Иоанном Дамаскином». См. наше Предисловие к переводу «Трех защитительных слов св. Иоанна Дамаскина против порицающих св. иконы» (1893 г., с. XXI).

² Перечень библейских мест, встречающихся в «Источнике знания», см. в Приложении к нашему переводу (в конце книги).

рит и некоторые другие. Кроме того, нельзя не указать в данном случае так называемых *Quaestiones ad Antiochum* и в связи с ними Афанасия Младшего, вероопределений Соборов (Никейского, Ефесского, Халкидонского, Трулльского), Литургии св. Иакова и проч.¹

В частности, обращаясь к первой книге «Точного изложения православной веры», видим, что она составлена св. отцом под тем или иным влиянием творений следующих христианских писателей:

1) Св. Григория Назианзина (Богослова). Из свв. отцов Церкви св. Григорий глубже всех понимал и разъяснил высокие христианские истины касательно Св. Троицы и проч. Его 50 слов или речей, из которых подлинность 45-ти стоит вне всякого сомнения, наряду с другими его творениями, заслуживают удивления во всех отношениях. При этом особенно обращают на себя внимание его пять слов о Богословии². Естественно, что св. Иоанн Дамаскин, рассуждая о тех же самых предметах, о каких рассуждал и св. Григорий, широко пользовался творениями последнего. Это влияние Назианзина на св. Иоанна Дамаскина проходит по всей книге переводимого нами творения последнего, и притом в такой степени сильно и ощутительно, что читателю кажется, что он имеет пред собой не творение св. Иоанна Дамаскина, а скорее творение св. Григория Богослова³. В частности, особенно должны быть здесь отмечены следующие речи св. Григория, оказавшие наиболее сильное влияние на св. Иоанна Дамаскина; 1-я (см. у св. И. Д. гл. 14), 12-я (см. у св. И. Д. гл. 8), 13-я (см. у св. И. Д. гл. 8 и 14), 19-я (у св. И. Д. гл. 8), 20-я (у св. И. Д. гл. 8), 23-я (у св. И. Д. гл. 8), 24-я (у св. И. Д. гл. 10), 25-я (у св. И. Д. гл. 8), 29-я (у св. И. Д. гл. 8), 31-я (у св. И. Д. гл. 8), 32-я (у св. И. Д. гл. 4 и 8), 43-я (у св. И. Д. гл. 1, 2, 3, 4, 8 и 13), 35-я (у св. И. Д. гл. 5 и 8), 36-я (у св. И. Д. гл. 8, 9, 12 и 13), 37-я (у св. И. Д. гл. 2, 7, 8, 10, 11 и 13), 38-я (у св. И. Д. гл. 7), 39-я (у св. И. Д. гл. 8), 40-я (у св. И. Д. гл. 8 и 14), 44-я (у св. И. Д. гл. 7 и 13), 45-я (у св. И. Д. гл. 8 и 10), 49-я (у св. И. Д. гл. 8) и проч.⁴

¹ Лица, имена которых выделены курсивом, имели сравнительно большее влияние на св. Иоанна Дамаскина, чем другие.

² См. «Истор. уч. об Отц. Ц.» арх. Филарета; 1859; т. II; с. 167 и след., 175 и след.

³ См. у Migne: t. 94 (ser. gr.), p. 781-782: Lequien'я «Prologus» «In librum de fide orthodoxa».

⁴ Указания на речи св. Григория Богослова делаются нами (подобно тому как ниже подобные же ссылки на творения других христианских писателей) на основании примечаний Lequien'я к тексту данного творения св. Иоанна Дамаскина.

2) Св. Дионисия Ареопагита. С большой любовью пользуется св. Иоанн Дамаскин следующими, известными под именем творений св. Дионисия, сочинениями: «Об именах Божиих» (см. у св. И. Д. — особенно главы 1, 2, 5, 8, 9, 10, 11, 12 и 14-ю), «О таинственном богословии» (см. у св. И. Д. гл. 4), «О небесной иерархии» (см. у св. И. Д. гл. 11), тем более что раскрываемые в них предметы имеют близкое отношение к вопросам, какие выяснял он в первой части своего творения.

3) Св. Григория Нисского. Такие или иные заимствования делаются св. Иоанном Дамаскином из «Катихизиса» св. Григория, имевшего целью дать «наставление, как надобно действовать при обращении язычников и иудеев и как — при опровержении еретиков»¹ (см. у св. И. Д. гл. 5, 6 и 7); из творений св. Григория: «Против Евномия», где «с изумительной зоркостью» опровергаются ложные взгляды последнего на Сына Божия, Св. Духа² (см. у св. И. Д. гл. 8); из «Послания к Авлавию» «о том, что не три бога»³ (см. у св. И. Д. гл. 8 и 10) и проч.

4) Св. Кирилла Александрийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется творением св. Кирилла «О Св. Троице», известным под именем «Сокровища», где поражается «нечестие Ария и Евномия»⁴ (см. у св. И. Д. гл. 4, 7, 8 и 12).

5) Св. Афанасия Александрийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Словами против ариан», «составляющими первый опыт полного рассмотрения тех оснований, на которых ариане построили свое новое учение о Сыне Божием»⁵ (см. у св. И. Д. гл. 8 и 12); сочинением «О воплощении Слова»⁶ (см. у св. И. Д. гл. 3); словами «Против язычников», говорящими об «идолослужении, о пути к верному познанию Бога, о необходимости воплощения Бога Слова, спасительных действиях крестной смерти»⁷ (см. у св. И. Д. гл. 3).

6) Св. Василия Великого. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Книгами против Евномия», раскрывавшими истинное учение о Боге-Отце, Сыне и Св. Духе в противовес ложному учению Евномия и его единомышленников. Преосвящ. Филарет число этих книг ограничивает тремя⁸, считая четвертую и пятую книги

¹ Филар. «Историч. уч. об Отц. Ц.» т. II; стр. 198. — Ср. у нас выше: § 1 Предислов., 4.

² Ibid. у Фил., с. 200. 198.

³ Богородский: «Уч. св. И. Д. об исхожд. Св. Духа»; СПб., 1879; с. 165.

⁴ Филар. т. III, СПб., 1859, с. 106.

⁵ Ibid. т. II, с. 52. 59.

⁶ Ibid. т. II, с. 60; ср. 59.

⁷ Ibid. т. II, с. 60.

⁸ Ibid. т. II, с. 134–135.

подложными; тем не менее св. Иоанн Дамаскин цитирует их — как принадлежащие св. Василию (см. у св. И. Д. гл. 8 и 13). Еще пользуется он «Книгой» св. Василия «О Св. Духе», написанной по просьбе св. Амфилохия «против Аэтия, поборником которого был и Евномий»¹ (см. у св. И. Д. гл. 7). Из множества писем, написанных св. Василием, св. Иоанн Дамаскин пользуется, например, 43-м (см. у него гл. 8 «Точного изложения православной веры»).

Наконец, 7) св. Максима Исповедника. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «замечательным письмом к Пресвитеру Марину о происхождении Св. Духа»² (см. у св. И. Д. гл. 8), его «Диалогом против ариан» (см. у св. И. Д. гл. 8).

Во второй книге «Точного изложения православной веры» сказалось влияние следующих христианских писателей:

1) Немезия, еп. Эмезы в Сирии³. Его сочинение «О природе человека» оказало в рассматриваемой книге св. Иоанна Дамаскина весьма большое влияние на последнего. Многие главы этой, т. е. второй книги «Точного изложения православной веры» составлены, можно сказать, исключительно на основании указанного сочинения Немезия. Вообще см. у св. Иоанна Дамаскина главы: 3, 4, 7, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29.

2) Св. Григория Богослова. Опять имеем в виду его Слова и речи и именно: 34-ю (см. у св. И. Д. гл. 3), 35-ю (см. у св. И. Д. гл. 1), 38-ю (у св. И. Д. главы: 1, 2, 3, 11 и 12), 42-ю (у св. И. Д. гл. 1, 2, 11 и 12), 44-ю (у св. И. Д. гл. 1).

3) Св. Максима Исповедника. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Ответами на сомнительные места Писания»⁴ (у св. И. Д. гл. 11), Первым посланием к Марину⁵ (у св. И. Д. гл. 22), «Книжкой о душе и ее действиях»⁶ (у св. И. Д. гл. 12), «Диалогом с Пирром»⁷ (у св. И. Д. гл. 22 и 23), а также и другими (см. у св. И. Д. гл. 22 и 30).

4) Св. Василия Великого. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Беседами на шестоднев», настолько замечательными по своим достоинствам, что св. Григорий Назианзин о них «пишет: ко-

¹ Филар. *ibid.* т. III, с. 141–142.

² *Ibid.* т. III, с. 226.

³ См. «Prologus» Lequien'я к «Точному изложению православной веры» (у Migne; том. 94; р. 781–782).

⁴ Филар. III, с. 227.

⁵ Lequien разумеет первый из «двух томов догматов» к Марину или вышеупомянутое его письмо к Марину же. — Филар. III, с. 226.

⁶ Филар. III, с. 227.

⁷ *Ibid.* с. 224; прим. 2.

гда читаю шестоднев, приближаюсь к Творцу, познаю основания творения»¹ (см. у св. И. Д. гл. 6, 7 и 9); беседами: «О рае» (см. у св. И. Д. гл. 10 и 11), «на Рождество Христово» (см. у св. И. Д. гл. 7).

5) Св. Григория Нисского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Катихизисом» (у св. И. Д. гл. 4), «сочинением о сотворении человека, чудным по возвышенности и глубине мыслей его»² (у св. И. Д. гл. 6, 11, 19 и 30) и проч. (см. у св. И. Д. гл. 23).

6) Св. Иоанна Златоуста. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Беседами»: «На Евангелие Иоанна» (у св. И. Д. гл. 13), «На послание к Ефессянам» (см. у св. И. Д. гл. 30), «На послание к Евреям» (у св. И. Д. гл. 6)³.

7) Севериана, еп. Гавальского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Словами о творении мира» (у св. И. Д. гл. 7, 8 и 9)⁴.

8) Св. Дионисия Ареопагита. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его творениями: вышеупомянутым «О небесной иерархии» (см. у св. И. Д. гл. 3) и «О церковной иерархии» (см. у него гл. 2).

9) Св. Мефодия, еп. Патарского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его сочинением «Против Оригена» (см. у св. И. Д. гл. 10 и 11)⁵.

10) Св. Афанасия Александрийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его творением «Против Аполлинария о воплощении Сына Божия»⁶ (см. у св. И. Д. гл. 12).

11) Блаженного Феодорита, еп. Кирского. В числе его творений есть «Обзор еретических басней в пяти книгах». «23 главы пятой книги» содержат «изложение догматов»⁷, чем св. Иоанн Дамаскин и пользуется: см. гл. 3 кн. II «Точного изложения православной веры». Кроме того, св. Иоанн Дамаскин взял себе за образец и тот «порядок, какого держался блж. Феодорит» в упомянутых его 23-х главах при изложении христианских догматов веры. Конечно, этот «порядок» не может быть назван «совершенным», и, конечно, св. Иоанн Дамаскин делает много и отступлений от него, но тем не менее общие свойства св. Иоанном заимствованы, что не подлежит никакому сомнению. Заимствовав в своем «Точном изложении православной веры» тот

¹ Ibid. II, 147–148.

² Филар. т. II, стр. 202.

³ Филар. т. II, стр. 276, 278, 279, 295.

⁴ Ibid. II, с. 6, прим. X.

⁵ Филар. I; 1859 г.; СПб.; §§ 74–76.

⁶ Ibid. II, 60.

⁷ Филар. III, 128.

«порядок», св. Иоанн Дамаскин не придерживался, однако, того же «метода», какой видим у блаж. Феодорита. Блаженный Феодорит обыкновенно ограничивался указаниями на Священное Писание, руководствуясь которым он затем «усилиями собственного ума слагал против еретиков различные роды доказательств». Св. Иоанн Дамаскин, постоянно пользуясь Св. Писанием, постоянно же имел в виду у себя и «собранные» им «воедино мнения св. отцов», «неисчерпаемый источник священного предания» и проч., излагая все это «ясно, кратко» и проч.¹

12) Св. Анастасия Синаита. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Путеводителем», «составляющим в целом род руководства для состязаний с монофизитами» и являющимся в святоотеческой литературе одним из «лучших сочинений, писанных против евтихианства»² (см. у св. И. Д. гл. 23).

13) Св. Иустина мученика. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Вопросами (с ответами) Еллинам, говорящими о манихеях» (см. у св. И. Д. гл. 6). Впрочем, ученые исследователи, например преосвящ. Филарет черниговский, относят это сочинение к числу «явно подложных» творений св. Иустина³.

14) Климента Александрийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется, по всей вероятности, его «Строматами»⁴ (см. у св. И. Д. гл. 23).

Наконец, 15) автора так называемых «Вопросов к Антиоху» — сочинения, «представляющего компиляцию из более древних источников, частью из творений св. Афанасия, и сделанную различными, совершенно неизвестными нам руками»⁵ (см. у св. И. Д. гл. 4).

В Третьей книге «Точного изложения православной веры» заметна зависимость св. Иоанна Дамаскина от:

1) Св. Григория Богослова. Снова имеем в виду его «Слова и речи» и именно: 1-ю (см. у св. И. Д. 6-ю главу), 4-ю (у св. И. Д. гл. 16), 5-ю (у св. И. Д. гл. 3), 12-ю (у св. И. Д. гл. 1), 20-ю (у св. И. Д. гл. 22), 24-ю (у св. И. Д. гл. 21), 35-ю (у св. И. Д. гл. 4 и 17), 36-ю (у св. И. Д. гл. 14, 21, 22, 24 и 25), 38-ю (у св. И. Д. гл. 1, 2 и 6), 39-ю (у св. И. Д. гл. 10 и 17), 42-ю (см. у св. И. Д. гл. 2, 10, 17, 24 и 27), 51-ю (см. у св. И. Д. гл. 6 и 7). Кроме того, св. Иоанн Дамаскин также пользовался «Посланиями» св. Григория «к Кледонию», «обличающими своевольное нововведение Апол-

¹ См. у Migne Prolog. Lequien'я к «Точному изложению православной веры» (т. 95; р. 781–782). — См. у Langen'a S. 62.

² Филар. III, 234–235.

³ Ibid. I, 73.

⁴ См. наше Предисловие, § 1. Lequ.: «Clem. Alex. ap. Max.».

⁵ См. наш перевод «Трех слов св. Иоанна Дамаскина против порицающих св. иконы» (СПб., 1893); с. XII предисловия.

линария»¹ (см. у св. И. Д. гл. 6, 12, 16 и 18), его «Стихами против Аполлинария»² (у св. И. Д. гл. 18).

2) Св. Григория Нисского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) упомянутым выше его «Катихизисом» (см. у св. И. Д. гл. 1), б) «Антирретиком против Аполлинария», представляющим собой «самый внимательный и умный разбор учения Аполлинария»³ (см. у св. И. Д. гл. 14 и 15), в) «Речью о природе и ипостаси» (см. у св. И. Д. гл. 24).

3) Св. Василия Великого. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) упомянутой выше его «Книгой о Св. Духе» (см. у св. И. Д. гл. 5), б) также выше упомянутой его «Беседой на Рождество Христово» (см. у св. И. Д. гл. 2), в) упомянутым выше⁴ его 43-м письмом (см. у св. И. Д. гл. 5 и 15), г) «Беседой на 44-й псалом»⁵ (см. у св. И. Д. гл. 14), д) «толкованием» его «на 7-ю гл. кн. прор. Исаии»⁶ (см. у св. И. Д. гл. 14).

4) Св. Кирилла Александрийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) упомянутым выше его «Сокровищем» (у св. И. Д. гл. 15), б) его «Книгами против Нестория» — «самым обширным из полемических сочинений св. Кирилла»⁷ (у св. И. Д. гл. 12 гл.), в) «Апологетиком против Феодорита»⁸ (у св. И. Д. см. гл. 2, 8 и 11), г) «Толкованием на Еванг. Иоанна»⁹ (см. у св. И. Д. гл. 6 и 15), письмами к Евлогию и к Сукцессу¹⁰ (у св. И. Д. см. 7 гл.), к монахам (см. у св. И. Д. гл. 2 и 12).

5) Св. Максима Исповедника. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его а) «Диалогом с Пирром», о котором мы уже выше упоминали (см. у св. И. Д. гл. 14, 15, 18, 19 и 23), б) упомянутыми выше «двумя томами догматов к Марину в Кипр»¹¹ (у св. И. Д. гл. 19 и 25), в) творением «о двух волях во Христе» «к тому же Марину» (у св. И. Д. гл. 15 и 17), г) Посланием к Кубикулярию Иоанну — «О любви и о печали в Бозе»¹² (у св. И. Д. гл. 3), д) «Посланием к Никандру»¹³ (у св. И. Д. гл. 17).

6) Св. Афанасия Александрийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его творением: «О спасительном пришествии Хри-

¹ Филар. II, 186.

² Ibid. II, 174.

³ Филар. II, 201.

⁴ Ibid. 32.

⁵ Филар. II, 148, прим. 48.

⁶ Ibid. стр. 148–149.

⁷ Филар. III, 106, 96.

⁸ Ibid. III, 106, 97–89, 100.

⁹ Ibid. 104.

¹⁰ Ibid. 102, прим. 50, с. 108.

¹¹ Филар. III, 226.

¹² Ibid. 225.

¹³ Ibid. 226, прим. 15.

ста (против Аполлинария» (у св. И. Д. гл. 1, 6, 23 и 26), б) «Письмами к Серапиону, доказывающими божество Духа Св.»¹ (у св. И. Д. гл. 16) и проч. (см. у св. И. Д. гл. 18).

7) Св. Иоанна Златоуста. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Беседами»: 1) упомянутой выше «на Евангелие Иоанна» (у св. Иоанна Дамаскина см. гл. 24), 2) «на Евангелие Матфея»² (у св. И. Д. см. гл. 24), 3) «на кн. Деяний Апостольских»³ (у св. И. Д. см. гл. 15), 4) «на св. Фому» (у св. И. Д. гл. 15) и проч. (у св. И. Д. гл. 18).

8) Блаж. Леонтия Иерусалимского (по родине византийского). Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) его «Книгой о сектах»⁴ (у св. И. Д. гл. 7, 9, 11 и 28), б) «Тремя книгами против Несториан и Евтихиан»⁵ (у св. И. Д. гл. 3 и 28), в) «30-ю главами против Севера» («Против монофизитов»⁶) (у св. И. Д. гл. 3), г) «Решением силлогизмов Севера»⁷ (у св. И. Д. гл. 5).

9) Св. папы Льва. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Письмами»⁸ (у св. И. Д. гл. 3, 14, 15 и 19).

10) Св. Дионисия Ареопагита. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) вышеупомянутым его творением (или, по крайней мере, приписываемым ему) «Об именах Божиих» (см. у св. И. Д. гл. 6, 11 и 15) и б) приписываемым ему письмом к Каю (4-м из 10-и его писем к разным лицам⁹ (см. у св. И. Д. гл. 15 и 19).

11) Св. Анастасия Синаита. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Путеводителем», о котором мы уже упоминали выше (см. у св. И. Д. гл. 3, 14 и 28).

12) Св. Прокла Константинопольского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется («вторым») его «посланием к армянам о вере», где «изображается воплощение Бога Слова»¹⁰ (см. у св. И. Д. гл. 2 и 3).

13) Св. Софрония Иерусалимского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Соборным посланием» (против «монофелитства»¹¹ (у св. И. Д. гл. 18).

14) Св. Евлогия Александрийского¹². Св. Иоанн Дамаскин

¹ Филар. II, 59.

² Филар. II, 329, 277.

³ Ibid. 330, 275.

⁴ Ibid. III, 211–212.

⁵ Ibid. 212.

⁶ Ibid. 213.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. 134–136.

⁹ См. Энциклопедический Словарь Брокгауза и Ефрона: «Дионисий Ареопагит».

¹⁰ Филар. III, 88, прим. 14; с. 90.

¹¹ Ibid. 217–218.

¹² Ibid. 192–196.

пользуется его мыслями против монофизитов (см. у св. И. Д. гл. 3)¹.

15) Св. Анастасия Антиохийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется им по вопросу о действовании в Господе нашем Иисусе Христе (гл. 15)².

16) Феликса III-го и иных епископов, писавших «к Петру Фуллону» (см. у св. И. Д. гл. 10).

17) Агафона («папы») (см. его «epist. syn. in VI syn., act. 4»³ (см. у св. И. Д. гл. 14).

Наконец, 18) св. Иоанн Дамаскин имеет в виду и различные вселенские Соборы и их постановления: например, «изложение веры Никейскими отцами» (у св. И. Д. гл. 7), «собор Ефесский» (т. е. «3-й вселенский») (у св. И. Д. гл. 7), «собор Халкидонийский» (т. е. «4-й вселенский») (у св. И. Д. гл. 10), «3-й Константинопольский» («6-й вселенский») (у св. И. Д. гл. 14, 15 и 18).

В последней — четвертой — книге «Точного изложения православной веры» заметно влияние на св. Иоанна Дамаскина, идущее со стороны:

1) Св. Григория Богослова. Опять имеем в виду его «Слова и речи» и в частности: 36-ю (у св. И. Д. гл. 6 и 18), 39-ю (у св. И. Д. гл. 4, 9 и 18), 40-ю (у св. И. Д. гл. 25), 42-ю (у св. И. Д. гл. 13 и 23), 44-ю (у св. И. Д. гл. 9 и 23), 47-ю (у св. И. Д. гл. 26), 48-ю (у св. И. Д. гл. 9) и др.

2) Св. Афанасия Александрийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) его «Письмами к Серапиону», о которых выше мы уже говорили (у св. И. Д. см. гл. 9), б) обширным «Изложением веры»⁵ (у св. И. Д. гл. 8), в) книгой «О воплощении Слова», о которой мы уже упоминали (у св. И. Д. гл. 4), г) книгой «Против Аполлинария», о которой также уже была речь (у св. И. Д. гл. 3), д) «Письмом к Адельфию» (о том, «что Слово Божие в лице Иисуса Христа должно воздавать божеское поклонение»⁶ (у св. И. Д. гл. 3), е) «Словами против язычников» (о воплощении, спасительных действиях крестной смерти), о которых говорено выше (у св. И. Д. гл. 20); ж) «Беседой об обрезании и Субботе» (у св. И. Д. гл. 23 и 25).

3) Св. Василия Великого. Св. Иоанн Дамаскин пользуется

¹ У Lequ. общая цитата: «Eulog. ap. Max.» (не указыв. сочинения св. Евлогия).

² У Lequ. общая цитата: «Anast. Antioch.» (не указыв. сочинения св. Анастасия).

³ В таком виде цитата стоит у Lequien'я.

⁴ См. у Робертсона в указанном его сочинении.

⁵ Филар. II, 59.

⁶ Филар. II, 59, прим. 44.

а) его «Книгой о Святом Духе», о которой у нас уже была речь ¹ (у св. И. Д. см. гл. 2, 12, 13 и 16), б) беседой «О крещении» (о том, чтобы «не откладывать крещения», и о «силе» его) ² (у св. И. Д. гл. 9), в) «Беседой на Псалом 115-й» ³ (у св. И. Д. гл. 11), г) «Толкованием на XI гл. пророка Исаии» ⁴ (у св. И. Д. гл. 11), д) «беседой о том, что Бог не есть виновник зла» ⁵ (у св. И. Д. гл. 19), е) «Похвальным словом 40 мученикам» ⁶ (см. у св. И. Д. 15 и 16 гл.).

4) Св. Иоанна Златоуста. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) упомянутыми выше беседами его: «на Евангелие Матфея» (у св. И. Д. гл. 9 и 13), «на Евангелие Иоанна» (у св. И. Д. см. гл. 13), «на послание к Ефесянам» (у св. И. Д. гл. 13), б) «Беседой на послание к Римлянам» ⁷ (у св. И. Д. гл. 18), в) «на второе послание к Солунянам» ⁸ (у св. И. Д. гл. 26) и др.; г) «на книгу Бытия» ⁹ (у св. И. Д. см. гл. 25), д) рассуждением о том, «какого зла Бог — виновник» (у св. И. Д. гл. 19) и др. (см. у св. И. Д. гл. 9, 18).

5) Св. Григория Нисского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) упомянутыми выше его творениями: «Катихизисом» (у св. И. Д. гл. 13), «Книгами против Евномия» (у св. И. Д. гл. 8), «О сотворении человека» (у св. И. Д. гл. 24), б) «О душе и воскресении» ¹⁰ (у св. И. Д. гл. 27), в) «Словом на Рождество Господне» (у св. И. Д. гл. 14).

6) Св. Кирилла Александрийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) упомянутыми выше его творениями: «Сокровищем» (у св. И. Д. гл. 18), «толкованием на Евангелие Иоанна» (у св. И. Д. гл. 4), б) его «письмами» к императору Феодосию и царицам (у св. И. Д. гл. 6), к «Акакию, еп. Митиленскому (апологетическим)» ¹¹ (у св. И. Д. гл. 18).

7) Св. Епифания Кипрского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его: а) «Анкоратом — якорем, нужным для того, чтобы верующие не вляялись всяким ветром учения» — сочинением довольно разнообразного содержания ¹² (см. у св. И. Д. гл. 3 и 27), б) «Панарием, содержащим историю и опровержение ересей (20-ти дохристианских и 80-ти христианских)» ¹³ (у св. И. Д. гл.

¹ Ibid. XLIII. XLVIII.

² Филар. II, 146.

³ Ibid. 148, прим. 48.

⁴ Ibid. 148–149.

⁵ Ibid. 146.

⁶ Ibid. 134; прим. 23.

⁷ Филар. II, 329.

⁸ Ibid. 295.

⁹ Ibid. 326.

¹⁰ Филар. II, 203.

¹¹ Филар. III, 102.

¹² Филар. II, 252.

¹³ Ibid. 252–253.

23 и 27), в) «Книгой о весах и мерах» (библейских), трактующей и о других предметах: «о греч. переводах В. З., о канонических книгах В. З.» (у св. И. Д. гл. 17).

8) Св. Мефодия, еп. Патарского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется: а) упомянутым выше творением его «Против Оригена» (у св. И. Д. гл. 27), б) сочинением «О воскресении»¹ (у св. И. Д. гл. 9).

9) Св. Кирилла Иерусалимского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Катихизическими поучениями»² (у св. И. Д. см. гл. 11, 13, 17, 26).

10) Св. Астерия Амасийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Беседой на святых мучеников, защищающей почтение к святым Божиим и к святым останкам их против язычников и евномиян»³ (у св. И. Д. см. гл. 15).

11) Св. Ириней Лионского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Сочинением против ересей (или — обличением и опровержением лжеименного знания) — обширным и весьма важным»⁴ (у св. И. Д. см. гл. 26).

12) Св. Евстафия Антиохийского. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Воспоминанием о шестоднев» (см. у св. И. Д. гл. 14). Преосвящ. Филарет, впрочем, говорит, что это творение, «по всей вероятности, не принадлежит» св. Евстафию Антиохийскому ввиду того, что «дух его не близок к духу св. Евстафия, и что многое в нем взято из шестоднева св. Василия и кое-что из Евсевиевой хроники»⁵.

13) Св. Дионисия Ареопагита. Св. Иоанн Дамаскин опять пользуется приписываемым св. Дионисию творением «Об именах Божиих» (у св. И. Д. гл. 13).

14) Евагрия — «схоластика, антиохийского церковного историка»⁶. Св. Иоанн Дамаскин пользуется его «Lib. Histor.»⁷ (см. у св. И. Д. гл. 16).

15) Афанасия Младшего или Малого. Св. Иоанн Дамаскин пользуется так называемыми «Quaest. ad Antiochum» (см. у св. И. Д. гл. 2, 9 и 11). О них мы уже имели случай говорить выше. Автор их неизвестен, и если даже предположить существование какого-либо Афанасия Младшего, который мог принять известное участие в их составлении, то время его жизни, ввиду содержания «Вопросов», следует отнести к VII веку»⁸.

¹ Филар. I, 173.

² Филар. II, 93.

³ Ibid. 347–348.

⁴ Филар. I, 96–99.

⁵ Ibid. II, 29.

⁶ Филар. III, 10; примечание «пп».

⁷ В таком виде цитата стоит у Lequien'я.

⁸ Филар. II, 66–67.

Наконец, 16) св. Иоанн Дамаскин имеет в виду у себя а) «Литургию Иакова» (у св. И. Д. гл. 13), б) постановления «Трулльского (так называемого пято-шестого) собора»¹ (у св. И. Д. гл. 13)² и проч.

Не упоминая уже о других христианских писателях, которыми Иоанн Дамаскин также в известной степени пользовался, например, Космой, индийским мореплавателем³ (по вопросу «о миротворении»⁴), «особенно» св. Ипполитом⁵ (по вопросу «об Антихристе»⁶), Диодором Тарсийским⁷ (в вопросе о «космологическом доказательстве бытия Божия», исходящем «от изме-

¹ См. указ. выше соч. Робертсона: т. I, с. 576.

² Время жизни указанных в § 4 христианских писателей может быть отмечено таким образом: *Агафон* папа «80-й: 678–682 г.» (см. у Брокгауза и Ефрона *Энциклопед. Словарь*); *Анастасий II Антиох.*, «патр. с 561 г.», «ум. в 599 г.» (Филар. III? 169–170); *Анастасий Синаит* «ум. в 686 г.» (III, 233); *Астерий Амасийский* «ум., вероятно, в 404 г.» (II 344); *Афанасий Алекс.* «ум. в 373 г.» (II, 52); *Афанасий Малый* жил «в VII в.» (II, 66); *Василий Великий* род. «в конце 330 г., ум. в 379 г.» (II, 128, 132); *Григорий Богослов* род. «не позже и не раньше 326 г., ум. в 389 г.» (II, 158, 159, 167); *Григорий Нисский* род. «не прежде 329 г., ум., вероятно, вскоре после 394 г.» (II, 128, 197); *Дионисий Ареопагит.* Мнения о нем различны (см. у еп. Сергия т. II Агиологии, ч. II, 317). Происхождение усвояемых ему сочинений «ученые критики» относят «к концу IV или началу V в.» и приписывают их «христианскому платонику» (см. у Брокгауза и Ефрона); *Евагрий схоласт.*: «537–594 г.» (см. у Брокгауза и Ефрона); *Евлогий Александр.* «ум. в 607 г.» (III, 193 у Филар.); *Евстафий Антиохийск.* «ум. около 345 г.» (II, 25); *Епифаний Кипрский* «ум. в 403 г.» (II, 250. — См. у еп. Сергия «Апологию»: т. II, ч. I, 123; ч. II, 133); *Ириней Лионский* «ум. в 202 г.» (Филар. I, 95); *Иоанн Златоуст* «род. в 407 г.» (II, 304); *Иустин мученик* «род. ок. 105 г., ум. в 166 г.» (I, 62, 66); *Кирилл Александр.*, «архиеп. с 412 г.; ум. в 444 г.» (III, 92, 103); *Кирилл Иерус.*, «архиеп. с 350 г., ум. в 386 г.» (II, 90, 93. — Ср. наше Предисловие: § 1); *Климент Александр.* «ум., вероятно, в 217 г.» (I, 198. — Ср. наше Предисловие, § 1); *Лев Великий* «ум. в 461 г.» (III, 133); *Леонтий Визант.* «ум. не позже 624 г.» (III, 211); *Максим Исповедник* «ум. в 662 г.» (Филар. III, 224); *Методий Патарский* «ум. в 312 г.» (Серг. т. II, ч. I, 164; ч. II, 172); *Немезий Эмесский*, современник св. Григория Богослова (II, 5); *Прокл Конст.* «ум. в 446 г.» (Филар. III, 88); *Севериан Гавал.* «ум. в 415 г.» (II, 6); *Софроний Иерус.*, «патр. с 634 г., ум. в 641 г.» (III, 216–217); *Феликс III.* «483–492 г. еп. Рим.» (Робертс. I, 1066); *Феодорит* «род. в 387 г., ум. в 457 г.» (III, 116. 122. 123 у Филарета).

³ Филар. III. 9: «в 546 г. сочинял христ. топографию и толкование на Евангелие Луки и Псалмы».

⁴ См. у Langen'a: S. 111.

⁵ Приблизительно в половине III века «был епископом пристани близ Рима» (Филар. I, 105, 106).

⁶ Langen: S. 129.

⁷ Филар. II, 4; примечание m: «Был епископ. с 379 года».

няемости мира вообще»¹), и сказав, что на нем особенно отразилось влияние: свв. Григория Назианзина, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, немного менее: св. Иоанна Златоуста, св. Кирилла Александрийского, св. Максима Исповедника, Немезия, блаж. Феодорита (особенно имеем в виду план его изложения догматов) и др., мы делаем заключение, соглашаясь с другими исследователями (Lequien'ем, Langen'ом, архиеп. Филаретом и проч.²), что «Точное изложение православной веры» не есть в собственном смысле «оригинальное произведение» св. Иоанна Дамаскина, «но — свод того, что было уже сказано отцами» с присовокуплением «немногих добавлений», принадлежащих ему лично³. При этом должно заметить, что, с большой любовью пользуясь восточными христианскими писателями и мало — западными, он оставляет без внимания указанные нами в § 1 труды по систематизации христианского веро- и нравоучения, принадлежащие Геннадию Массалийскому, Фульгенцию Руспенскому, Юнилию Африканскому, Исидору Севильскому, Леонтию Кипрскому. Делает это он и потому, что некоторые из таких трудов могли быть неизвестны ему, или потому, что в пользовании ими он не видел никакой надобности, имея пред собой неизмеримо лучшие творения св. Григория Богослова, св. Афанасия Великого, св. Василия Великого. Некоторыми из таких трудов он мог пользоваться и посредствующим путем: например, пользуясь толкованиями св. Василия Великого на Свящ. Писание, написанными, как известно⁴, под влиянием толкований Оригена, св. Иоанн Дамаскин *eo ipso* пользуется и последним; или, пользуясь планом изложения христианских догматов, какого держался блаж. Феодорит, несомненно имевший в виду Оригеново сочинение «О началах», св. Иоанн Дамаскин *eo ipso* пользуется и последним.

Справедливо св. Иоанн Дамаскин уподобляется пчеле, заботливо и тщательно собирающей «приятнейший мед» с «цветов мыслей», принадлежащих многочисленным христианским писателям⁵. Он поистине — «уста и толкователь всех богословов»⁶.

¹ Langen: S. 107.

² См. «Prolog» Lequien'я к «Точному излож. прав. веры» и др.; у Langen'a: S. 61; у архиеп. Филарета: III, 260, 258. См. об этом также, у Nirschl'я (Lehrbuch d. Patrologie. III B. 1885. Mainz. S. 613–616), у Alzog'a (Grundriss der Patrologie; 1888; S. 476–478).

³ Langen: S. 61.

⁴ Филар. II, 148. 149.

⁵ См., напр., Prolog. Lequien'я к «Точному изложению православной веры».

⁶ См. III-й наш эпиграф (на первой странице нашего перевода).

Некоторые ученые¹ говорят, что в отношении к св. Иоанну Дамаскину имеет смысл вопрос о зависимости его не только от одних христианских писателей и их христианских воззрений, но и от Платона и Аристотеля с их последователями.

С воззрениями Платона св. Иоанн Дамаскин мог познакомиться, например, на основании уроков обучавшего его Космы Калабрийца, который, по его словам, был знаком, между прочим, и с «философией»², равно как и на основании изучения творений св. Дионисия Ареопагита, который, «как известно», в некотором роде был «платоник»³. А что св. Иоанн Дамаскин «тщательно изучил Аристотелеву философию»⁴, это не подлежит никакому сомнению. Спрашивается: как отразилось на нем подобное знакомство? Весьма благотворно. Аристотель «образовал в нем мыслителя отчетливого, точного в своих понятиях и словах»; «изучение Аристотелевой физики раскрыло в нем способность к наблюдениям» и т. д.⁵, могло обогатить его некоторыми сведениями о «вселенной», «о человеческой душе»⁶. Платон мог изумить его некоторыми мыслями о Божестве, добытыми исключительно одним только естественным умом, и т. д. Известно, что «изучение Платоновой философии пробуждало» великие «мысли в душе Богослова Григория, Великого Василия и брата его, Нисского Пастыря»⁷. Однако на св. Иоанна Дамаскина Платонова философия такого влияния не оказала: «у него мало высоких и глубоких мыслей, принадлежащих собственно ему самому; диалектика Аристотелева, слишком много заняв его собой, помешала свободно раскрываться в душе его стремлению к высоким созерцаниям»⁸. В частности, в «Точном изложении православной веры» такого или иного влияния знакомства св. Иоанна Дамаскина с Платоном, Аристотелем и другими языческими писателями не заметить невозможно: см. у св. И. Д. гл. 13-ю 1-й книги и ср. «Aristotel. lib. IV Physic. c. 4»⁹; у св. И. Д. 1-ю гл. 2-й кн. и ср. «Aristot. lib. I De coelo»¹⁰; у св. И. Д. 6-ю гл. 2-й кн. и ср. «Plato in Tim.»¹¹; у св. И. Д. гл. 4-ю

¹ См. об этом, напр., у Lequien'a: § 5, S. 104 и след.

² Филар. III, 253–254.

³ Langen: S. 104.

⁴ Филар. III, 258.

⁵ Филар. III, 258.

⁶ Ibidem сравн.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Так цитирует Lequien.

¹⁰ Так цитирует Lequien.

¹¹ То же.

2-й кн. и ср. «Iambl. De myst. sect. 4, с. 11»¹; у св. И. Д. гл. 7-ю 2-й кн. и ср. «Porph. De antro Nymph.»²; у св. И. Д. гл. 9-ю 2-й кн. и ср. «Strab. lib. II»³. Но из фактов существования такого знакомства делать какие-либо выводы, набрасывающие слабую тень на православный образ мыслей св. отца, безусловно, нельзя: он пользовался или такими мыслями названных нехристианских писателей, которые к богословию отношения не имели, или приемами их, с помощью каких удобнее можно было ему раскрывать и обосновывать свои чисто христианские воззрения. Не говорим уже о том, что иногда положения языческих писателей приводились им только для их опровержения. Словом, специально богословский, специально христианский «материал» св. Иоанн Дамаскин брал не у языческих философов, а исключительно в Св. Писании и у Св. отцов. Влияние же Платона и Аристотеля могло быть и было только «формальное».

§ 5

Нами кратко намечено содержание «Точного изложения православной веры», указаны «главные» *источники*, которыми св. Иоанн Дамаскин в данном случае пользовался. Если сравнить это творение со всеми предшествовавшими ему, то нельзя не поставить его «далеко выше всех» их; оно поистине «составляет собой эпоху в истории догматической науки», так как оно — «не опыт только более или менее полного и совокупного изложения догматов, а в строгом смысле догматическая наука или система, которая носит ясные признаки одного стройного целого и отличается научным методом и другими свойствами, характеризующими науку»⁴. Конечно, в этом догматическом творении ученые исследователи усматривают некоторые недостатки, главные из которых — следующие: хотя «план» его —

¹ То же.

² То же.

³ То же. Ср. у Lequien'a (S. 111), указывающего еще на Птолемея, как влиявшего на св. И. Д. в раскрытии вопросов, относящихся к мирозданию. Аристотель жил в «384–322 гг.»; Платон — в «427–347 гг.»; Порфирий (неоплатоник), ученик «основателя неоплатонизма» — Плотина, жившего в «204–269» гг. по Р. Х.; Ямвлих — ученик Порфирия; Страбон «род. около 63 г. до Р. Х.», «был знаменитый греч. географ». Птоломей — «географ, астроном и математик жил в первой половине II века по Р. Х. в Александрии». См. «Историю древней философии» Виндельбанда (СПб., 1893): с. 193, 145, 148, 306, 307, 314. — «Conversations — Lexicon» Brockhaus'a (1886 Jahr.).

⁴ Сильвестр. «Опыт православного догматического богословия» т. I; § 18 (Киев, 1884; 2-е изд.).

вполне «естественный», но все-таки следовало бы изменить его в том, например, отношении, чтобы отнесенное к содержанию четвертой книги «о деле искупления, совершенном» Иисусом Христом «для нашего спасения», «об Его прославленном состоянии, о воскресении Его, вознесении, седении одесную Отца», приурочить к содержанию «третьей книги», «вследствие внутреннего и нераздельного единства» предметов той и другой; хотя содержание его обнимает вообще «всю область» «христианского вероучения», однако, все-таки недостает ему совершенной полноты: «некоторые» догматы или мало раскрыты, или оставлены без всякого раскрытия, особенно — «о благодати, оправдании и таинствах», из которых у него речь идет только об «евхаристии и крещении»; у него «не замечается совершенно строгого разграничения догматов как истин веры от других истин не догматических», вследствие чего наряду с чисто догматическими истинами раскрываются и вопросы, относящиеся «к области нравственной, естествознания и психологии, но к догматике не имеющие прямого и непосредственного отношения и проч.» (например, «опровержение дуализма у него отделяется от учения о Боге»). Однако эти «недостатки» не говорят ничего против св. отца: во-первых, он «писал не для школы», почему на стороны, подобные отмеченным нами непосредственно выше, естественно не был вынужден обращать свое внимание; во-вторых, «метод», «план» его творения должны быть оцениваемы с точки зрения условий не нашего времени, а того, когда св. Иоанн Дамаскин жил: рассматриваемые с этой последней, они, «вполне отвечая существу» дела, «удовлетворяют всем научным требованиям системы, насколько требования были высоки по своему времени». Поэтому еще раз повторяем, что рассматриваемое творение св. Иоанна Дамаскина представляет собой замечательнейшее явление в истории догматической науки.

Качества, которые ему несомненно присущи: «проникновение» св. отца «в мысли каждого догмата», стремление «обосновать» последний «на Свящ. Писании, осветить обильным светом церковного предания, не пренебрежение никакими данными современной» ему «науки» в целях «приближения» догматической истины «к человеческому разуму», а «особенно — строгая верность догматической системы Дамаскина духу древней вселенской Церкви» — вполне объясняют собой то отношение, в каком к нему стояло и стоит последующее время до настоящего включительно.

В частности, «догматика Дамаскина — опыт гармонического сочетания интересов веры с требованиями науки — явилась высоким образцом для догматистов» последующего времени. Этим последним оставалось только подражать ей и, со своей

последним оставалось только подражать ей и, со своей стороны, лишь стараться избегать недостатков, которые (вроде указанных выше) в нее вошли. При таких условиях догматическая наука с течением времени развивалась бы и совершенствовалась бы все в большей и большей степени. На самом деле вышло далеко не так: пользование догматическим творением св. Иоанна Дамаскина, действительно, было обширное, но «достойных подражателей, которые своими трудами могли бы поддержать» часть этого величайшего творения и «продолжить» дело св. Иоанна Дамаскина, — «к сожалению, в течение многих веков не находилось не только на западе, но и на востоке — в Греции».

Что же касается в отдельности взятого пользования этим творением, то оно, как мы и сказали выше, было поистине изумительно. В период до разделения церквей (в XI в.) догматическое творение св. отца пользовалось всецелым к нему вниманием со стороны всех вообще христианских богословов, т. е. и западных, и восточных. В это время («в самом начале X в.») «оно было переведено» даже «на славянский язык».

После разделения церквей отношения между востоком и западом, как известно, обострились и были вообще недружелюбны. Тем не менее великое творение св. Иоанна Дамаскина еще долгое время продолжало возбуждать к себе великое уважение со стороны западных богословов. Так, известно, что в XII веке, «по поручению папы Евгения III (1144–1153)», оно «было переведено на латинский язык». В том же веке «Петр Ломбард (ум. в 1164 г.) сделал из него Сокращение». Веком позже знаменитейший из средневековых схоластических богословов — Фома Аквинат (1225–1274) «изложил его подробно». Но вообще-то «западные догматические изыскания истины, под влиянием нового схоластического направления, вступили на новый путь, который был неизвестен ни Дамаскину, ни его древнейшим предшественникам по занятию догматами веры, и по своей нетвердости и шаткости скорее приводил к недоумениям и заблуждениям, нежели оказывал существенную пользу».

Восточная же церковь всегда смотрела и смотрит на «Точное изложение православной веры» «как на благонадежнейший, классический учебник богословия, как на основу и норму всех позднейших греческих догматик». Но, как мы уже сказали выше, и здесь «в течение многих веков не находилось достойных подражателей» и продолжателей дела св. Иоанна Дамаскина. Впрочем, это обстоятельство объясняется, во-первых, тем, что в данное время «научные богословские силы должны были употребляться на разработку и решение разных частных догматических вопросов», вызывавшихся тогдашними условиями жизни,

а во-вторых, тем (и это — больше всего в данном случае имеет значение), «что внешние обстоятельства Греции становились более и более неблагоприятными просвещению», пока, наконец, не ухудшились до самой крайней степени в половине XV века, когда (в 1453 г.) вся Греция вместе с ее столицей — Константинополем — подпала власти турок. Следовательно, если в Греции за все время до взятия Константинополя турками появилось лишь «три» только догматических «опыта: «Догматическое всеоружие православной веры» Евфимия Зигабена (XII в.), «Сокровище православной веры» Никиты Хониата (ум. в 1206 г.) и «Церковн. разгов. о единой вере Христовой против безбожников, язычников, иудеев и всех ересей» Симеона, архиеп. Солунского (XV в), то это не представляет собой ничего удивительного ввиду указанных выше условий жизни Греции. Не производя сами чего-либо подобного догматическому творению св. Иоанна Дамаскина, восточные богословы заботились об изучении его и возможно широком распространении, на что указывают, например, «списки» его, «непрерывно идущие через все века».

То великое уважение, каким пользовалось «Точное изложение православной веры» в сознании греческих богословов, перешло и в сознание богословов русских, которые всегда смотрели и смотрят на это творение как на единственное в своем роде. У нас явились и попытки «продолжить» и «поддержать» творение св. отца. Из них наиболее заслуживают упоминания: из XVII в. «Православное исследование католической и апостольской церкви восточной» Петра Могилы, а из XIX догматические труды архиеп. Антония, архиеп. Филарета (Черниговского), митр. Макария и еп. Сильвестра, более или менее известные всякому образованному нашему соотечественнику.

Но каковы бы ни были и когда бы ни появлялись догматические труды, они не только не затмят значение творения Иоанна Дамаскина, но и не сравняются с ним хотя бы по следующим только причинам: св. Иоанн Дамаскин жил в эпоху до разделения церквей, и, следовательно, его творение должно иметь всю силу и для западных богословов; «его мысли — мысли древней вселенской церкви, его слово — заключительное слово того, что прежде было высказано о вере всеми древними отцами и учителями Церкви»; его творение — «последнее заветное и напутственное слово от лица древней вселенской церкви всем дальнейшим догматистам, которые могли здесь находить для себя живой пример и урок тому, как и в каком духе нужно и им самим продолжать вести дело своего научного исследования и уяснения догматов, так чтобы соблюсти и благо веры и в то же время удовлетворить современным требованиям науки». Короче ска-

заты: его догматическое творение (в связи с другими его сочинениями) — в некотором роде единственная почва, на которой могли бы примириться между собой восточные и западные богословы; это — некоторая мерка, которая весьма явно показала бы западным богословам всю неосновательность и гибельность уклонения их от голоса древней вселенской церкви в сторону чисто человеческих измышлений и толкований.

В заключение не можем не сказать, что эта «древне-церковная и древне-отеческая» догматика должна быть тщательно изучаема всяким христианином, желающим понять высшие христианские истины ¹.

§ 6

Такое замечательнейшее творение, каково «Точное изложение православной веры» св. Иоанна Дамаскина, естественно, было издавна переводимо на различные языки ². Между прочим, было переведено оно и на славянский. Помимо отмеченного выше славянского перевода, относящегося к X веку, известны переводы Епифания Славеницкого (из XVII в.), Амвросия, архиеп. Московского (из XVIII в.) и другие, например, Андрея Курбского ³. Были сделаны переводы этого творения и на русский язык, например, при «Московской Духовной Академии» (Москва, 1844), «при С.-Петербургской Духовной Академии» (см. «Христианское Чтение», начиная с 1839 г., ч. 1-й, 42-й стр.). Не касаясь достоинств и недостатков, присущих тому и другому, так как речь об этом во многих отношениях неудобна при данных условиях, тем более, что почтенное имя Духовной Академии в том и другом случаях должно ручаться за компетентность переводов, мы позволяем себе отметить лишь следующее: 1) Московский

¹ Все места, начиная почти с начала § 5, которые впереди и позади себя имеют вносные знаки («»), заимствованы: а) из указ. труда еписк. Сильвестра (§§ 16, 18 и 19; т. 1; изд. 2-е; Киев, 1884); б) из указ. труда Филарета Черниг. («Историч. уч. об Отц. Ц.» т. III, 261); в) из указ. трудов Alzog'a (ср. S. 476–478) и Nirschl'я (S. 6130616). Ср. у Виндельбанда о врем. жизни П. Ломбарда (стр. 336) и Фомы Аквината (с. 365. Ср. учебник Макария по догматическому богословию (1888; Москва; с. 9)... Ср. у Langen'a: S. 6–14, 27 и след.

² Langen: S. 11–27.

³ Филарет в «Обзоре русской духовной литературы» говорит, что слав. перевод X в. принадлежит Иоанну Экзарху Болгарскому (I; 1859; № 4), что перевод Епифания Славеницкого издан в 1656 г. (I; 1859; № 223), что перевод Амвросия издан в 1771 г. (II; 1861; ср. № 54), что перевод Курбского появился в XVI в. (I; 1859; № 141).

перевод, как об этом говорится и в Предисловии к нему, сделан на основании «Лекенева издания», на основании которого, должно думать, сделан и С.-Петербургский. Упомянутое издание творений св. Иоанна Дамаскина, носящее заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων τὰ εὐρισκόμενα πάντα. Opera et studio P. Michaelis Lequien (Tomi 1 et 2; Parisiis; M. DCCXII), действительно признается лучшим и признается единогласно¹. Оно затем перепечатано в tom. 94–96 (ser. graec.) «Patrologiae cursus completus» I. P. Migne. В частности, данное творение св. отца: Ἐκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (Точное изложение православной веры) в издании самого Lequien'я находится в 1-м томе: pag. 123–304; а у Migne в т. 94-м: pag. 781–1228 (1864 ann.). Всецело соглашаясь с тем, что рассматриваемое издание — лучшее из всех, бывших до него, мы тем не менее замечаем, что в него вкралось некоторое количество опечаток и даже некоторые пропуски целых выражений, а не только отдельных слов². Все это, найдя место в издании самого Lequien'я, обыкновенно³ остается неприкосновенным и в перепечатке его, сделанной Migne'м. Поэтому переводчик, строго относящийся к своей задаче, должен, думается, постоянно иметь у себя под руками (для сравнений) и еще какое-либо издание творений св. Иоанна Дамаскина. По некоторым данным можно судить, что Московские и С.-Петербургские переводчики, кажется, ограничились только Lequien'евским изданием. Мы имели возможность пользоваться еще изданием (Базельским) Margi Norregi (от 1575 г.)⁴. Это издание, конечно, древнее и во многих отношениях уступает Lequien'евскому: оно не так строго проверено, как последнее; в нем часто не отделяются новые мысли «видимым образом»; в нем (по крайней мере, при тексте «Точного изложения православной веры») совершенно не нашли себе места не только святоотеческие, но и библейские цитаты, т. е. не указано, откуда св. отцом взято то или другое слово, выражение. Но, само по себе худшее Lequien'евского, издание M

¹ Herzog (Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche; 1880 J. S. 40); Филарет (т. III «Ист. уч. об Отц. Ц.»; с. 197) и др. Ср. XXXVI стр. Предисловия к нашему переводу трех защитительных слов св. Иоанна Дамаскина против порицающих св. иконы; 1893.

² См. указания таких случаев в первом Приложении к нашему переводу (в конце этой книги) «Точного изложения православной веры».

³ «Некоторые поправки» (незначительные) в нем иногда встречаются (ср. об этом также наше Предисловие к сделанному нами переводу «Трех защитительных слов», с. XXXVII).

⁴ Ср. также предисловие к нашему переводу «Трех защитительных слов...» св. Иоанна Дамаскина: с. XXXVII.

Норрегі приобретает большое значение в тех случаях, где Lequien'евское допускает очевидные промахи. При том и другом изданиях есть и латинские переводы, напечатанные параллельно с греческим текстом. Оба перевода неодинаковы и, как такие, нередко объясняют друг друга, для третьего лица служа даже своего рода комментариями к тексту данного творения св. отца. — Итак, мы прежде всего делали свой перевод по изданию Lequien'я, именно по тексту этого издания, перепечатанному у Migne, причем в необходимых случаях исправляли и дополняли текст Lequien'я при помощи текста Норреговского. Помимо этого первого обстоятельства, в известном смысле побуждавшего нас сделать новый перевод данного творения св. Иоанна Дамаскина, 2) в данном случае имело значение еще и то, что Московского перевода, сделанного пятьдесят лет тому назад, найти в продаже невозможно, а перевод С.-Петербургского, насколько нам известно, едва ли и выходил когда-либо в продажу в виде отдельных из «Христианского Чтения» оттисков. Следовательно, для тех, кто не имел возможности достать ни первого, ни второго, — а достать их можно большей частью лишь в духовных библиотеках, — появление нового перевода было бы, думаем, желательно. При этом не говорим уже о некоторой, по крайней мере, устарелости и того и другого переводов, как сделанных слишком много лет тому назад, потому что все это, нисколько не говоря против их внутренних достоинств, понятно само собой и является обстоятельством неизбежным. Наконец, 3) имея в душе мысль предложить благосклонному вниманию благочестивых русских читателей все творения св. Иоанна Дамаскина в русском переводе, что с помощью Божией, мы, быть может, и сделаем, если только позволят немногие часы нашего досуга и другие не зависящие от нас лично обстоятельства, — мы начали перевод с тех творений, которые почему-либо более нуждаются в этом, чем другие. В прошлом (1893-м) году предложили перевод «Трех защитительных слов св. Иоанна Дамаскина против порицающих святые иконы или изображения». Теперь предлагаем перевод «Точного изложения православной веры».

Итак, да почиет на нашем труде благословение Божие!

*Александр Бронзов.
С.-Петербургская Духовная семинария.
31-го января 1894 года*

Преподобнейшему и богопочтенному отцу Косьме, святейшему епископу Майюмы Иоанн монах

Сознавая ограниченность своего разума и неискусство своего языка, я, о блаженные, не решался, подобно какому-нибудь гордецу и смельчаку, взяться за то, что превышает мои силы, и отважиться на невозможное, ибо я вижу опасность, угрожающую тем, кто дерзает на что-либо подобное. Если божественный этот Моисей, законодатель, отрешившийся от всякого человеческого зрелища, оставивший тревожения жизни, освободившийся от всяких вещественных проявлений, очистивший духовное зрение и через то сделавшийся способным созерцать Бога; если удостоившийся видеть человеколюбивое нисхождение к нам Бога Слова и Его сверхъестественное воплощение — в купине и невещественном огне, которым горел и пламенел терновник, но так, что, воспринимая блеск огня, не сожигался, не уничтожался им и не лишался свойственной ему природы; если тот, кто был первым посвящен в имя сущего — и подлинно сущего превыше всякой сущности, — получивший от Бога предстательство своих соплеменников, называл себя гутнивым и косноязычным (Исх. 1:10) и поэтому не могущим послужить божественной воле, объявить ее [всенародно] и стать посредником между Богом и человеком, то как же я, запятанный всяким видом греха, носящий в самом себе многомятежную бурю помыслов, не очистив своего ума и рассудка, чтобы стать зеркалом Бога и Божественных явлений, не владеющий словом, которое в достаточной степени могло бы выразить мои мысли, — как же я стану говорить о Божественном и неизреченном, превосходящем постижение всякой разумной твари? Размышляя об этом, я не решался [приступить] к слову и боялся порученного, чтобы, правду сказать, не подвергнуться двоякому осмеянию — за невежество, а вместе с тем, что всего тяжелее, за безумие, ибо вина невежества еще прощительна, если она не от нерадения происходит. Но при невежестве воображать, что имеешь знание, это тяжелая вина, которая заслуживает порицания, недостойна никакого

снисхождения и является признаком гораздо большего, чтобы не сказать, самого крайнего невежества. Но так как плод преслушания — смерть, тогда как смиренный и послушный подражатель Христов восходит на высоту и приобретает от Бога световодящую благодать и, отверзая уста, исполняется духа, очищает сердце, просветляет разум и получает слово в открытии уст своих (Еф. 6:19), не заботясь о том, что скажет, являясь органом говорящего через него Духа, — то, повинувшись Христу, Который священноначальствует в вашем лице, подчиняюсь повелению и открываю уста, надеясь, что силою ваших молитв они исполнятся духа и я изреку слова, которые будут не плодом моего разума, но плодом Духа, просвещающего слепцов, принимая то, что Он даст, и именно это излагая.

И прежде всего я предложу то, что есть самого лучшего у эллинских мудрецов, зная, что если есть что-либо благое у них, то оно даровано людям свыше от Бога. Ибо *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит от Отца светов* (Иак. 1:17). Если же что противно истине, то это — темное изобретение сатанинского заблуждения и измышление злополучного разума, как сказал великий в богословии Григорий⁵. Посему, подражая образу пчелы, я воспользуюсь тем, что близко к истине, и от самих врагов получу плод — спасение; напротив, отвергну все, что негодно и заключает в себе лжеименное знание. Затем я изложу приверженные этому вздорные учения богоненавистных ересей, чтобы, познав ложь, мы крепче держались истины. После этого с помощью Бога и его благодати раскрою истину, губительницу заблуждения и прогонительницу лжи, изукрашенную и убранную, словно некоей золотой отделкой, словами богодухновенных пророков, богонаученных рыбаей и богоносных пастырей и учителей. Слава этой истины, изнутри сияя, просвещает своими лучами тех, кто подходит к ней с должным очищением, отрешившись от суетных помыслов. Своего же, как я сказал, я не скажу ничего, а, по возможности совокупив воедино добытое трудами наиболее надежных учителей, кратко изложу это, во всем следуя вашему повелению. Но я прошу вас, богочтимые, быть снисходительными ко мне, повинующемуся вашим предписаниям, и, принимая от меня послушание, воздать мне помощью ваших молитв.

ФИЛОСОФСКИЕ ГЛАВЫ¹

- I. О познании.
- II. Какова цель [сочинения]?
- III. О философии.
- IV. О сущем, субстанции² и акциденции³.
- V. О звуке.
- VI. О разделении.
- VII. О предшествующем по природе.
- VIII. Об определении.
- IX. О роде.
- X. О виде.
- XI. Об индивидууме⁴.
- XII. О различии.
- XIII. Об акциденции.
- XIV. О свойстве.
- XV. О сказуемом.
- XVI. О сказуемом синонимическом и омонимическом.
- XVII. О подлежащем.
- XVIII. О сказуемом, отвечающем на вопрос: что есть предмет и каков предмет?
- XIX. Сходства и различия пяти названий.
- XX. Сходство и различие между родом и различием.
- XXI. Сходство и различие между родом и видом.
- XXII. Сходство и различие между родом и свойством.
- XXIII. Сходство и различие между родом и акциденцией.
- XXIV. Сходство и различие между различием и видом.
- XXV. Сходство и различие между различием и свойством.
- XXVI. Сходство и различие между различием и акциденцией.
- XXVII. Сходство и различие между видом и свойством.
- XXVIII. Сходство и различие между видом и акциденцией.
- XXIX. Сходство и различие между свойством и неотделимой акциденцией.
- XXX. Об ипостаси, воипостасном (ἐνυποστάτου) и безипостасном (ἀνυποστάτου).

XXXI. О субстанции, природе и форме; об индивидууме, лице и ипостаси.

XXXII. Об омонимах.

XXXIII. О синонимах.

XXXIV. О полионимах.

XXXV. О различных (ἐτέρων) и разноименных (ἐτερονύμων) предметах.

XXXVI. О паронимах.

XXXVII. О десяти самых общих родах.

XXXVIII. Об однородном и принадлежащем к одному и тому же виду, о разнородном, о разнovidном и различающемся числом.

XXXIX. О том, что находится в другом.

XL. Еще о субстанции.

XLI. О природе.

XLII. О форме.

XLIII. Об ипостаси.

XLIV. О лице.

XLV. О воипостасном.

XLVI. О безипостасном.

XLVII. Разделение сущего и субстанции.

XLVIII. О том, что такое свойство субстанции.

XLIX. Еще об однородном и принадлежащем к одному и тому же виду; о разнородном и разнovidном; о единоипостасном и различающемся численно.

L. О количественном и количестве.

LI. О предметах относительных.

LII. О качественном и качестве.

LIII. О действии и страдании.

LIV. О положении.

LV. О месте.

LVI. О времени.

LVII. Об обладании.

LVIII. О противоположностях.

LIX. О принадлежности и лишении.

LX. О предыдущем и последующем.

LXI. О том, что вместе.

LXII. О движении.

LXIII. Об имени.

LXIV. О суждении, утверждении и отрицании.

LXV. О термине, посылке и силлогизме.

LXVI. Шесть определений философии.

LXVII. Об ипостасном соединении.

LXVIII. [Различные определения].

Гл. I. О познании. Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма. Ибо как лишение света есть тьма, так и отсутствие познания есть помрачение разума. Неразумным существам свойственно незнание, разумным — познание. Поэтому, кто, будучи от природы способен к познанию и ведению (ἐπιστημονικῶς), не имеет его, тот, хотя он от природы и разумен, тем не менее по нерадивости и слабости души бывает хуже неразумных. Под познанием же я подразумеваю истинное познание сущего. Если же знания относятся к сущему, то ложное познание, как познание не сущего, есть более незнание, чем знание, ибо ложь есть не что иное, как не сущее. И вот, поскольку мы живем не одной душой, но душа наша, как бы сокрытая завесой — плотью, имеет подобие ока — видящий и познающий ум, воспринимающий познание и ведение сущего, но это познание и ведение она имеет не от себя самой, а нуждается в обучающем, то приступим к неложному учителю — истине. Христос же есть ипостасная мудрость и истина, *в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Кол. 2:3), Который есть Бога и Отца мудрость и сила (1 Кор. 1:24). Поэтому послушаем голоса Его, говорящего нам через Священные Писания, и научимся истинному познанию всего сущего. Приступая же, приблизимся прилежно и искренне, не замутняя страстями мысленное око нашей души. Ибо даже самым чистым и самым ясным оком кто-нибудь едва сможет всмотреться в истину. *Итак, если свет, который в нас, т.е. ум наш, тьма, то какова же тьма* (Мф. 6:23)? Итак, приступим всею душою и всем разумом⁶. Ибо как невозможно часто переводимым и перебегающим взором ясно созерцать видимое, но необходимо остановить пристальный взгляд на рассматриваемом предмете, так и мы, отрешившись от всякого волнения помысла, невещественно приступим к истине. А приступая и

достигнув врат, не ограничимся этим, но громко постучим, чтобы, когда нам откроются двери брачного покоя, увидеть заключенные в нем красоты. Итак, буква есть врата; находящийся же за вратами покой означает скрытую под ней красоту мыслей, т.е. Дух истины. Громко постучимся, т.е. прочтем раз, два, будем часто читать, и так углубляясь, найдем сокровище знания и насладимся богатством. Будем искать, исследовать, рассматривать, спрашивать. *Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят* (Мф. 7:8). А также: *вопроси отца твоего и возвестит тебе, и старцы твоя в знании и рекнут тебе* (Втор. 32:7). Поэтому если мы будем любознательны, то будем и знать многое; ибо все достигается старанием и трудами, а также, прежде всего и после всего, благодатью дарующего Бога.

А так как апостол говорит: *все испытывайте, хорошего держитесь* (1 Фес. 5:21), будем исследовать также и учения внешних мудрецов. Может быть, и у них мы найдем что-либо пригодное и приобретем что-либо душеполезное; ибо всякий художник нуждается в некоторых орудиях для изготовления производимого. Подобен же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому возьмем учения, служащие истине, но отвергнем нечестие, поработившее их во зло, и не воспользуемся дурно хорошим, и не будем употреблять словесное искусство для обольщения простецов, но, хотя истина и не нуждается в разнообразных приемах, мы тем не менее воспользуемся ими для опровержения нечестных противников и лжеименного знания.

С этого мы и начнем, как с азов и с того, что причисляет имеющим еще нужду в молоке, призвав в помощники Христа, воипостасное Слово Божие, Которым подается *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный* (Иак. 1:17). Задачей же читающих будет привести свой ум к блаженной цели, состоящей в том, чтобы через чувства взойти к Тому (πρὸς τόν), Кто выше чувства и постижения, Кто есть Причина, Творец и Создатель всего. *Ибо от красоты созданий своих сравнительно рододелатель их познавается* (Прем. 13:5), и *невидимое Его от создания мира через рассмотрение творений видимы* (Рим. 1:20). Поэтому мы достигаем желаемого, стремясь к познанию нетщеславным и смиренным умом. Ибо вы не можете веровать в Меня, сказал Христос, истина, —

когда друг от друга принимает славу (Ин. 5:44). А также: *всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится* (Лк. 14:11).

Гл. II. Какова цель [сочинения]? Так как всякий, кто принимается за дело без определенной цели, как бы во тьме блуждает — ведь трудящийся без цели нищенствует во всем, — скажем вначале о поставленной для этой книги цели, чтобы излагаемое легче усвоялось. Итак, целью нашей будет начать с философии и вкратце по возможности поместить в этой книге разнообразные знания. Поэтому пусть она именуется «Источником знания». Итак, я ничего не буду говорить от себя, но в связном виде изложу то, о чем в различных местах сказано у божественных и мудрых мужей. И лучше прежде всего узнать в точности, что такое философия.

Гл. III. О философии. 1) Философия есть познание сущего как такового, т. е. познание природы сущего. И снова: 2) философия есть познание божественных и человеческих вещей, т. е. видимого и невидимого. 3) Философия, опять-таки, есть помышление о смерти произвольной и естественной. Ибо жизнь двойственна: естественная, которой мы живем, и произвольная, в силу которой мы со страстью держимся за настоящую жизнь. Двойственна и смерть: естественная, которая есть отделение души от тела, и произвольная, в которой мы, пренебрегая настоящей жизнью, стремимся к будущей. 4) Затем, философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, т. е. через истинное познание добра, а также через справедливость, которая каждому воздает свое и нелицеприятно судит; наконец, через святость, которая выше справедливости, т. е. через добро и благодеяния обидчикам. 5) Философия есть искусство искусств и наука наук. Ибо философия есть начало всякого искусства: благодаря ей изобретено всякое искусство и всякая наука. Искусство, по мнению некоторых, кое в чем погрешает; наука же не погрешает ни в чем; но только философия не погрешает [вообще]. По мнению других, искусство есть то, что исполняется при помощи рук. Наука же — всякое словесное искусство: грамматика, риторика и тому подобное. 6) Опять-таки, философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему истинная философия есть любовь к Богу.

Философия разделяется на теоретическую и практическую. Теоретическая — на богословие, физиологию и математику, а практическая — на этику, экономику и политику. Теоретической философии свойственно украшать знание. Посему богословие есть рассмотрение бестелесного и невещественного: прежде всего Бога, поистине невещественного, а затем ангелов и души. Физиология есть познание материального и непосредственно нам доступного, то есть животных, растений, камней и т. п. Математика есть познание того, что само по себе бестелесно, но усматривается в теле, я имею в виду чисел и гармонии звуков и, кроме того, фигур и движения светил. При этом рассмотрение чисел составляет арифметику, рассмотрение звуков — музыку; рассмотрение фигур — геометрию; наконец, рассмотрение светил — астрономию. Все это находится посредине между телами и бестелесными вещами. Ведь число само по себе бестелесно, но усматривается и в теле — в зерне, например, или в вине, или в чем-либо подобном. Практическая философия занимается добродетелями; ибо она упорядочивает нравы и учит, как следует устроить свою жизнь. И если она предлагает законы одному человеку, то называется этикой; если же целому дому — экономикой; если же городам и странам — политикой.

Но некоторые пытались устранить философию, говоря, что ее нет, и никакого знания или постижения. Таким мы скажем: на каком основании вы говорите, что нет философии, нет знания или постижения, — познав и постигнув это или не познав и не постигнув? Так вот, если постигнув, то познание и постижение существуют; а если не познав, никто вам не поверит, так как вы рассуждаете о предмете, познания которого не достигли.

Итак, ввиду того, что есть философия и есть познание сущего, мы скажем о сущем. Следует же знать, что начнем мы с логической части философии, которая скорее есть орудие философии, чем ее часть, ибо та пользуется ею при всяком доказательстве. Итак, мы поговорим пока о простых словах, которые через простые понятия обозначают простые вещи, — ибо, объяснив вначале значение слов (λέξεων), тогда уже рассмотрим и относительно речей (λόγων).

Гл. IV. О сущем, субстанции и акциденции. Сущее (τὸ ὄν) есть общее имя для всего существующего. Оно разделяется

на субстанцию и акциденцию. Субстанция (οὐσία) есть нечто главнейшее, так как она имеет существование в себе самой, а не в другом. Акциденция (συμβεβηκός) же есть то, что не может существовать в самом себе, а усматривается в субстанции. Субстанция есть подлежащее (ὑποκειμενον), как вещество. Акциденция же есть то, что усматривается в субстанции, как в подлежащем. Например, медь и воск суть субстанции, а фигура, форма, цвет — акциденции; и тело — субстанция, а его цвет — акциденция, и душа — субстанция, а знание — акциденция. Не тело находится в цвете, а цвет в теле, и не душа — в знании, но знание — в душе, и не медь и воск — в фигуре, но фигура — в воске и меди. Не говорят: тело цвета, но цвет тела; не душа знания, но знание души; не воск фигуры, но фигура воска. И цвет, и знание, и фигура изменяются, тело же, душа и воск остаются теми же самими, так как субстанция не меняется. Кроме того, субстанция и вещество тела одно; цветов же много. Подобным же образом и со всем остальным: подлежащее есть субстанция; то же, что усматривается в подлежащем, т. е. в субстанции, есть акциденция.

Определяют же субстанцию таким образом: субстанция есть самосуществующая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой. Акциденция, напротив, есть то, что не может иметь бытие в самом себе, но имеет свое существование в другом. Таким образом, субстанцией будет Бог и всякое творение, хотя Бог есть пресущественная субстанция. Есть же и сущностные качества, о которых мы будем говорить⁷.

Гл. V. О звуке. Так как мы имеем в виду рассуждать о всяком чисто (ἁπλῶς) философском звуке (φωνή), а прежде нам необходимо определить, с каким звуком философия имеет дело, мы, начиная свою речь с самого звука, говорим: звук бывает или незначаменательный (ἄσημος), или значаменательный (σημαντική). Незначаменательный звук — тот, который ничего не обозначает; значаменательный — тот, который что-либо обозначает. Далее, незначаменательный звук, в свою очередь, бывает или нечленораздельный, или членораздельный. Нечленораздельный звук — тот, который не может быть записан; членораздельный же — тот, который может быть записан. Таким образом, бывает нечленораздельный и незначаменательный звук, как, например, тот, который производится

камнем или деревом: ибо он не может быть записан и ничего не означает. Бывает звук незнаменательный и членораздельный, например, скиндапс: ибо он может быть написан, но ничего не обозначает: ведь скиндапса и не было, и нет. Философии нет дела до незнаменательного звука, как нечленораздельного, так и членораздельного.

В свою очередь, знаменательный звук бывает или членораздельный, или нечленораздельный. Нечленораздельным знаменательным звуком будет, например, лай собак: он обозначает собаку, так как есть голос собаки; равным образом он обозначает и чье-то присутствие; но это нечленораздельный звук, потому что он не записывается. Посему до этого звука философии тоже нет дела. Знаменательный звук бывает или общим, или частным <единичным>. Общим звуком будет, например, «человек»; частным — Петр, Павел. И частный звук философия тоже не рассматривает, но лишь звук знаменательный, членораздельный и нарицательный, т. е. обобщенный, высказываемый применительно ко многим предметам.

Этот звук, в свою очередь, бывает или сущностным (οὐσιώδης) или присущностным (ἐκφρασιώδης). Сущностным называется тот звук, который выражает субстанцию, или природу вещей; присущностным же — выражающий акциденции. Например: человек есть смертное разумное живое существо. Все это будут сущностные звуки. Ибо если что-нибудь из этого отнимешь у человека, он не будет человеком. Ведь если ты скажешь, что он не живое существо, то он уже не человек; и если скажешь, что он не разумен, то он уже — не человек; подобным образом, если скажешь, что он не смертен, он — не человек; ибо всякий человек есть и живое существо, и разумное, и смертное. Посему [эти звуки] называются сущностными, так как они восполняют природу человека, и невозможно, чтобы человек состоялся вне их. Подобным образом и в каждой вещи сущностным называется то, что составляет ее природу; присущностным же — акциденции, которые могут быть или не быть в подлежащем, скажем, человеку или лошади, или в чем-либо другом таковом, — например, белое. Ибо будет ли кто белым или черным, он ничуть не менее будет человеком. Это и подобное называется присущностным, или акциденциями, которые у нас могут быть и такие, и противоположные им.

Сущностный звук обозначает или что есть вещь, или какова эта вещь. Например, отвечая на вопрос, что такое человек, мы говорим: живое существо. Затем на вопрос, какое животное, говорим: разумное, смертное. Итак, сущностный звук, показывающий, каков есть предмет, называется различием (διαφορά); показывающий же, что есть предмет, обозначает или многие виды и составляет род, или же многие [индивидуумы], различающиеся между собою числом, но ни в коем случае не видом, и составляет вид. Первое, т. е. род, есть, например, субстанция, ибо субстанция обозначает и человека, и лошадь, и вола, потому что каждое из этих существ называется и есть субстанция, но одно составляет один вид, другое — другой. Второе же, т. е. вид, есть, например, человек, ибо это слово обозначает многих, то есть всех отдельных людей, которые различаются друг от друга числом (ибо один — Петр, а другой — Павел, и они не суть одно, но два), — видом же, т. е. по природе, они не различаются (ведь все они и называются, и суть люди).

Таким образом, есть наиболее частное, различающееся между собою числом, например, Петр, индивидуум, а также лицо и ипостась (πρόσωπον καὶ ὑπόστασις). Оно обозначает такого-то. Так, когда нас спрашивают: «кто этот [человек]», мы говорим: «Петр». Означает это и «другого» — ибо один есть Петр, а другой — Павел, и «сам», и «этот», и «тот». Все это и подобное, что существует само по себе, прилагается к индивидууму. Напротив, то, что заключает в себе индивидуумы, называется видом и есть более обобщенное, чем индивидуум, так как обнимает многие индивидуумы, — например, «человек». Ибо это слово обнимает и Петра, и Павла, и всех единичных людей. Вид у святых отцов называется природою (φύσις), и сущностью (οὐσία), и формою (μορφή). То же, что обнимает множество видов, называется родом, — например, «живое существо», ибо [это слово] обнимает человека, вола, лошадь и является более общим, чем вид. Святые же отцы как вид, так и род называют природою, формою и сущностью. Вид, — иначе сказать, природа, сущность, форма, — производит не кого-то иного или инаковость, но нечто иное. Так, мы говорим, что человек по природе одно, а лошадь — другое, но не один и другой. В отношении же вида говорится: это, оно, то и подобное, что отве-

чает на вопрос: «что есть предмет?» Различие (διαφορά) производит инаковость, — существо разумное таково, а неразумное инаково, — и «таковое», и «какое», и «каковое». Присущностное же название принадлежит или одному виду, или многим. Если оно принадлежит одному виду, то называется свойством; например, способность смеяться, которая принадлежит только человеку, способность ржать, которая принадлежит только лошади. Если же оно принадлежит многим видам, то оно составляет акциденцию, — например, белизна, ибо она принадлежит и человеку, и лошади, и собаке и многим другим видам. Таковы те пять названий, к которым сводится всякое философское название. И нам нужно знать, что именно каждое из них обозначает, и в чем они сходны друг с другом, и в чем различаются. Эти названия суть: род, вид, различие, свойство и акциденция.

Род есть то, что высказывается, т. е. говорится и называется, в отношении многих предметов, различающихся между собою по виду, и отвечает на вопрос: что есть предмет? Ибо высказываться значит быть сказанным о чем-либо. Вид есть то, что высказывается в отношении многих предметов, различающихся между собою числом, и отвечает на вопрос: что есть предмет? Различие есть то, что высказывается в отношении многих предметов, различающихся между собою по виду, и отвечает на вопрос: каков предмет? и принимается в определение в качестве сущностного признака. Именно различие есть то, что не может быть и не быть в одном и том же виде, и невозможно, чтобы его не было в том виде, которому оно принадлежит. Присутствуя, оно его сохраняет, и отсутствуя, разрушает. И невозможно, чтобы в одном и том же виде было и различие, и противоположное ему. Например, невозможно, чтобы у человека не было разумности, ибо неразумное существо уже не человек. Присутствуя, разумность составляет природу человека, а отсутствуя, разрушает; ибо неразумное существо уже не человек. Следует принять к сведению, что различие называется существенным, природным (φυσική), составляющим (συστατική), разделяющим, а также видообразующим различием, сущностным качеством и природным свойством и свойством природы, которое философы называют ее различием в самом узком смысле, так как оно наиболее особенно и выражает ту сущность, которой принадлежит.

Свойство же есть то, что принадлежит одному виду, всему и всегда, и допускает обращение⁸, — например, способность смеяться. В самом деле, всякий человек способен смеяться, и всякое существо, способное смеяться, есть человек. А акциденция есть то, что высказывается относительно многих предметов, различающихся по виду, и отвечает на вопрос: каков предмет? Она не принимается в определение, но может и наличествовать, и не наличествовать. Акциденция, присутствуя, не сохраняет, и, отсутствуя, не разрушает. Она называется присущностным (ἐκτισιῶδης) различием и качеством. Она бывает или отделимой, или неотделимой. Отделимая — это то, что в одной и той же ипостаси то присутствует, то отсутствует, как, например, сидение, лежание, стояние, болезнь, здоровье. Неотделимая же — это то, что не входит в состав сущности, так как не усматривается во всем виде. Однако, коль скоро она принадлежит известной ипостаси, то уже не может быть отделена от нее. Таковы, например, курносый или крючковатый нос, светлые глаза и т. п. Такая неотделимая акциденция называется также отличительной особенностью (χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα), ибо это отличие составляет ипостась, т. е. индивидуум. Индивидуум же есть то, что осуществляется само по себе из субстанции и акциденций и существует, отделяясь от подобных ему по виду числом и показывая не «что», но «кого». Но с этим мы, с Божьей помощью, обстоятельнее познакомимся потом.

Гл. VI. О разделении. Разделение есть первое расчленение вещи; например, живое существо разделяется на разумное и неразумное. Дополнительное разделение (ἐκτιδιάρσεις) есть второе расчленение той же вещи. Например, живое существо дополнительно разделяется на безногое, двуногое и четвероногое: безногое — рыба, двуногое — человек или птица, четвероногое — вол, лошадь и подобное. Подразделение есть расчленение выделенной части. Например, живое существо разделяется на разумное и неразумное, разумное же — на смертное и бессмертное. Вот первое разделяется на два члена: разумное и неразумное; а разделение одного из этих членов, говорящее: разумное разделяется на смертное и бессмертное, есть подразделение. Однако разделение и дополнительное разделение бывают не всегда, но в том случае, когда первым разделением обнимаются не все. Например, живое существо

разделяется на разумное и неразумное. Но как в разумных, так и неразумных животных усматривается двуногость. Поэтому необходимо дополнительное разделение, т. е. мы производим второе деление того же самого предмета, а именно живого существа, и говорим: живое существо разделяется на безногое, двуногое и четвероногое.

Способов разделения восемь, по следующему основанию. Все, подлежащее разделению, разделяется или само по себе, т. е. по субстанции, или по своим акциденциям. Если что-либо разделяется само по себе, то оно разделяется или как вещь, или как название. Если как вещь, то или как род на виды, как это бывает при разделении живого существа на разумное и неразумное, или как вид на индивидуумы, как при разделении человека на Петра, Павла и прочих отдельных людей, или как целое на части, причем двумя способами: или на подобные части, или на неподобные. Предмет состоит из подобных частей, когда его части принимают название и определение как целого, так и друг друга, — например, мясо разделяется на много кусков мяса, и каждый кусок называется мясом и принимает определение мяса. Наоборот, предмет состоит из неподобных частей, когда выделенные части не принимают ни названия, ни определения ни целого, ни друг друга, — например, если разделить Сократа на руки, ноги и голову. Ведь нога, отделенная от Сократа, уже не называется Сократом или головой и не принимает определения Сократа или определения головы. Или как омонимичное название — на разные значения. И это разделение опять бывает двоякого рода, так как названием обозначается или нечто целое, или часть. Целое, как, например, название «пес». Ведь оно употребляется и в приложении к сухопутному псу, и звездному, и морскому, из которых каждый есть нечто целое, а не часть животного. Как часть, когда, например, название языка прилагается и к верхней части сандалий или флейты, и к вкусовому органу живых существ: все это суть части, а не целые. Так производится разделение, когда предмет делится сам по себе. По акциденциям же — или тогда, когда субстанция делится на акциденции, — например, когда я о людях скажу, что одни из них белые, другие черные, ибо люди — субстанция, а белый цвет и черный — акциденции; или когда акциденция делится на субстанции, — например, когда я скажу, что од-

ни из белых предметов одушевленные, другие неодушевленные, ибо белый цвет — акциденция, одушевленность же и неодушевленность — субстанции; или когда акциденция разделяется на акциденции, — например, когда я скажу: одни из холодных предметов белые и сухие, другие черные и сырые, ибо холод, белый цвет, черный, сырость, сухость — все это акциденции.

Есть и другой способ деления, именно на предметы, происходящие от одного предмета и относящиеся к одному предмету. От одного, а именно от медицины, происходят и медицинская книга и медицинский инструмент, ибо они названы медицинскими от одного предмета — медицины. К одному предмету относятся полезное для здоровья лекарство и полезная для здоровья пища, ибо они имеют в виду один и тот же предмет — здоровье. Что касается предметов, происходящих от одного и того же, то некоторые из них получают свое название от известной причины, — например, изображение человека получает название от истинной причины, т.е. человека; а другие от чего-либо исключительного, — например, медицинский нож и тому подобное.

Таково общее деление предметов, по которому разделяется все, что допускает деление: или как род на виды, или как вид на индивидуумы, или как целое на части, или как омонимичное название на разные значения, или как субстанция на акциденции, или как акциденция на субстанции, или как акциденция на акциденции, или на предметы, происходящие от одного или относящиеся к одному и тому же предмету.

Некоторые же не признают деления вида на индивидуумы за деление, предпочитая называть его исчислением, потому что деление имеет два, три, очень редко четыре члена; вид же разделяется на бесконечное множество членов; ибо отдельных людей, например, бесконечное множество.

Следует заметить, что ни при каком способе деления в членах деления не усматривается предшествующее и последующее по природе, а также большая и меньшая степень. Но при делении по происхождению от одного или по отношению к одному и тому же предмету усматривается и предшествующее и последующее по природе, и большая и меньшая степень, и то, от чего наименование⁹.

Гл. VII. О предшествующем по природе. Предшествующим по природе называется вводимое другим, но не вводящее вместе с собой, то, что вместе с собой устраняет и другое, но не устраняется вместе с ним. Например, живое существо по природе предшествует человеку, ибо раз устраняется и не существует живое существо, то по необходимости не будет и человека — ведь человек есть живое существо. Если же уничтожится и не будет существовать человек, живое существо может существовать, ибо будет лошадь, собака и подобные, которые суть живые существа. С другой стороны, если вводится человек, то непременно вводится и живое существо, ибо человек есть живое существо. Если же вводится живое существо, то человек не вводится непременно, но может вводиться и лошадь, и собака, и что-либо подобное, ибо и они суть живые существа. Поэтому Петр не предшествует по природе Павлу или разумное существо неразумному, ибо если устранен и не существует Петр, Павел будет существовать; и когда вводится Павел, не вводится вместе и Петр, равно как, когда вводится Петр, не вводится вместе и Павел. И Петр не более, т. е. не в большей степени, есть человек или живое существо, чем Павел, равно как Павел не более, чем Петр. Но одно лекарство оказывается действеннее другого, и одна медицинская книга целительнее другой.

Гл. VIII. Об определении. Определение есть краткая речь, выражающая природу подлежащего, т. е. речь, обозначающая эту природу немногими словами. Например: человек есть живое существо разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию. Ибо многие изложили о природе человека речи пространные, т. е. протяженные и длинные, но они не суть определения, поскольку не кратки. Есть же и краткие речи, как, например, изречения (ἀποφθέγματα), но так как ими не выражается природа вещи, они не суть определения. И имя, хотя оно часто и выражает природу подлежащей вещи, однако не есть определение, ибо имя есть одно слово (ἄξις), определение же есть речь (λόγος), а речь слагается по крайней мере из двух различных слов. <Посему термин есть распространенное имя, а имя — термин в сжатом виде.>

Определение состоит из рода и из образующих (συστατικῶν), т. е. сущностных (οὐσιωδῶν) различий, как в определении живого существа: живое существо есть одушевленная субстанция, облада-

ющая способностью ощущения. В этом определении субстанция есть род, а одушевленность и способность ощущения — образующие различия. Составляется [определение] и из вещества и формы. Например: статуя есть то, что делается из меди и изображает человека. Стало быть, медь есть вещество, а «изображает человека» — форма статуи. При этом вещество соответствует роду, форма же — различию. Составляется определение также из подлежащего и цели. Например: медицина есть искусство, имеющее своим предметом человеческие тела, а целью — здоровье. Здесь предмет медицины — человеческие тела, цель же ее — здоровье.

Описание же складывается из присущностных признаков, т. е. свойств и акциденций. Например: человек есть живое существо, способное смеяться, имеющее прямую походку и плоские ногти. Ведь все это — присущностные признаки. Поэтому и описание называется [по-гречески] *ὑπογραφή*, так как оно дает как бы тень предмета и выражает не сущностное бытие, но то, что ему сопутствует. Описательное же определение смешано из сущностных и присущностных признаков предмета. Например: человек есть разумное живое существо, имеющее прямую походку и плоские ногти.

Определение называется *ὁρισμός* через перенос с земельного межевания. Ибо как межа отделяет собственность каждого от чужой собственности, так и определение отделяет природу каждой вещи от природы другой.

Достоинство определения заключается в том, чтобы не быть ни недостаточным, ни избыточным в словах, а порок — в скудости или избыточности слов. Совершенным определением будет такое, которое допускает обращение с определяемым предметом; несовершенным — такое, которое не допускает обращения. Посему ни определение с недостающими, ни с избыточными словами не допускает обращения. Ибо когда определение изобилует словами, то приводит к недостатку в предметах; когда же ему недостает слов, предметы оказываются в избытке. <Таким образом, можно сказать, что природа изобрела удивительное приспособление: скудость изобилующую и богатство, притворяющееся скудостью.> Например, совершенное определение человека таково: человек есть разумное смертное живое существо. Вот оно допускает обращение: ибо всякое разумное смертное живое существо есть человек, и вся-

кий человек есть разумное смертное живое существо. Если же в этом определении будет недоставать одного слова, то оно будет уже с избытком предметов, — например: человек есть разумное животное. В этом определении недостает одного слова, так как я не добавил: смертное, и получился избыток предметов, ибо не один человек есть разумное живое существо, но и ангел; и обращения оно не допускает. Если же я скажу: человек есть живое существо разумное, смертное и ученое, то это определение тоже не допускает обращения, ибо в нем избыток слов из-за добавления «ученое», а в предметах — недостаток. Ведь оно определяет не всякого человека, но только ученых. Действительно, всякое живое существо, разумное, смертное и ученое, есть человек; но не всякий человек есть животное разумное, смертное и ученое, ибо не всякий человек — ученый.

Итак, совершенными будут определения, обратимые по отношению к определяемому предмету. Но так как и свойство допускает обращение с тем предметом, которому оно принадлежит, — ибо если нечто есть человек, то оно и способно смеяться, и если оно способно смеяться, то это человек, — поэтому мы должны, прибавляя к данному раньше определению, сказать, что совершенные определения суть те, которые составляются из рода и образующих различий, в которых сказано не более и не менее, чем следует, и которые допускают обращение с определяемым, а равным образом и те, которые составляются из обоих, подлежащего и цели, а также из обоих, вещества и формы. Иногда же и такие определения, которые состоят из одного подлежащего, а именно когда это подлежащее не подлежит другому искусству, как, например, стекло — стекольному искусству, — и из одной цели, когда эта цель не может быть целью других искусств, как в случае кораблестроения. Так что из всего этого следует сделать вывод, что совершенство определения заключается в его способности к обращению.

«Определение» (ὁρισμός) отличается от «термина» (ὅρος) как более общее от более частного. Ведь термин шире, чем определение. Ибо «термин» (ὅρος) обозначает и земельную межу, и решение, например, когда мы говорим ὁρίσεν βασιλεὺς (царь решил). Означает он и то, на что разлагается посылка, как мы, с Божьей помощью, узнаем позже. Обозначает он и определение; определе-

ние же означает только краткую речь, выражающую природу подлежащей вещи.

Следует же знать, что определение возможно только в отношении субстанции и ее видов. Определения же индивидуума и акциденций мы дать не можем, а только описание, так как определение составляется из рода и образующих различий, описание же — из присущностных признаков.

Гл. IX. О роде. Следует знать, что в отношении омонимов нужно доискиваться трех вещей: есть ли это омоним, сколько предметов он обозначает и о каком из них идет речь. Посему вначале нужно сказать, что такое омоним. С омонимом мы имеем дело тогда, когда два или больше предметов имеют одно имя; при этом каждый из них означает нечто иное и имеет иную природу, то есть принимает иное определение, как и в данном случае в отношении рода, ибо род принадлежит к числу омонимов. Во-первых, говорят о роде по отчеству и родителю, причем в каждом случае двойко: в близком и отдаленном смысле. По близкому отчеству, как кто-нибудь называется иерусалимлянином; а по дальнему — палестинцем. Подобным же образом от близкого родителя, как когда Ахиллес, будучи сыном Пелея, называется Пелидом, а от отдаленного предка — когда тот же Ахиллес по деду Эаку называется Эакидом, ибо Эак был отцом Пелея. Далее, родом называется отношение одного человека ко многим происшедшим от него: например, все ведущие свое происхождение от Израиля называются израильтянами. Итак, о рассмотренных значениях слова «род» философы речь не ведут.

Далее, родом называется то, под что подпадает вид. Например, под живое существо подпадают человек, лошадь и другие виды. Посему живое существо есть род. Об этом-то роде и говорят философы. Итак, род есть то, что сказывается о многих и различающихся по виду предметах и отвечает на вопрос: что есть предмет? Например, живое существо как род сказывается о человеке, лошади, воле и многих других, различающихся между собою по виду, и отвечает на вопрос: что есть предмет? В самом деле, один вид человека, другой лошади и третий вола. Род сказывается на вопрос: что есть предмет? Ибо когда нас спрашивают, что такое человек, мы отвечаем: живое существо. Так же и с лошадью: когда

нас спрашивают, что такое лошадь, мы говорим: живое существо. Таким образом, род есть то, подлежащее чего есть вид. Ведь род разделяется на виды и является более общим, чем вид, охватывает виды и стоит выше них.

Ибо следует знать, что более общее понятие называется высшим, а более частное — низшим и подлежащим в отношении своего сказуемого. Ибо есть подлежащее в отношении существования, как субстанция, ибо она служит основанием для существования акциденции, поскольку акциденция осуществляется в ней. И есть подлежащее в отношении сказывания, частное, ибо род сказывается в отношении вида и вид в отношении индивидуумов. Ясно, что род имеет большую общность, чем вид, и вид — большую общность, чем индивидуумы. Обо всем этом мы более обстоятельно, с Божьей помощью, узнаем потом. Теперь же, поговорив о роде, скажем и о виде.

Гл. X. О виде. Вид принадлежит к числу омонимов и употребляется в двух смыслах. Видом называется форма, а также фигура каждой вещи. Сообразно с этим говорится: первый вид достойный царства. Видом, с другой стороны, называется то сущностное, что подпадает под род. И опять-таки, видом называется то, о чем сказывается род, отвечая на вопрос, что есть предмет? И вновь, род есть то, что сказывается о многих различающихся числом предметах на тот же вопрос. Но два первые описания вида различаются между собою лишь относительно, как восхождение и нисхождение, и подходят ко всякому виду. Третье же и последнее описание подходит лишь к самому низшему виду, находящемуся непосредственно над индивидуумами, обнимающему ипостаси; в этом смысле мы, например, говорим: вид человека.

Мы сказали, что название «род» употребляется в трех смыслах: по родителю, по отечеству — в том и другом случае в двояком смысле — и, в-третьих, род означает то, под что подпадает вид. Вид же имеет два значения: во-первых, вид означает фигуру каждой вещи и, во-вторых, то, о чем сказывается род и что подпадает под род, как член его деления. Об этом роде и виде и говорят философы.

Так как, рассуждая о роде, мы упомянули о виде, говоря: род есть то, что разделяется на виды, и опять-таки, рассуждая о

виде, упомянули о роде, говоря: вид есть то, на что разделяется род, то нужно знать, что как, говоря об отце, мы по необходимости упоминаем и о сыне — ибо отец тот, у кого есть сын, а говоря о сыне, по необходимости упоминаем и об отце, ибо сын — тот, кто имеет отца, так же и в данном случае нельзя рассуждать о роде, не касаясь вида, или о виде, не касаясь рода. Ибо род непременно разделяется на виды, и то, что не имеет видов, на которые оно делится, не есть род; равно и виды суть то, на что делится род, и то, что не имеет рода, не есть вид.

И как первый человек, т. е. Адам, не называется сыном, потому что не имел отца, но называется отцом, потому что имел сыновей, а Сиф называется и сыном своего родителя (ведь у него был отец — Адам), и отцом в отношении родившегося от него (ведь он родил Эноса), а вот Авель называется сыном, ибо он имел отца Адама, но не называется отцом, ибо не имел сына, — точно так же и с родом и видом. Первый род, поскольку он не есть то, на что делится другой род, и не имеет предшествующего ему рода, есть только род и не есть вид; этот род называется самым общим родом (γενικώτατον γένος — genus generalissimum), и, определяя его, говорят: самым общим родом будет тот, который, будучи родом, не есть в то же время вид, не имея вышестоящего рода. А члены деления этого рода, если под ними есть другие виды, на которые они разделяются, суть виды в отношении того, что им предшествует, т. е. вышестоящего, что на них разделяется, а в отношении того, на что они сами разделяются, т. е. нижестоящих, — роды; поэтому они и называются подчиненными родами и видами. Последние же и низшие виды, которые не имеют под собою других видов, т. е. охватывают не виды, а индивидуумы, или ипостаси (ἰποστάσεις), уже не называются родами, но только видами, ибо нельзя назвать родом то, что не обнимает видов. Поэтому вид, заключающий в себе не виды, но ипостаси (ἰποστάσεις), называется низшим видом, ибо, будучи видом, он не есть в то же время и род, так же как род, который не есть одновременно и вид, называется высшим родом.

Следует иметь в виду, что виды по необходимости принимают как наименование, так и определение рода и рода их рода и так далее до их высшего рода; но виды не могут принимать определе-

ние друг друга. Итак, чтобы изложенное стало яснее, мы скажем вот как. Субстанция есть первый и высший род. Сущее есть вещь самосуществующая и не нуждающаяся в другой для своего существования или вещь, не могущая существовать сама по себе, но имеющая свое существование в другой. Субстанция же есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой. Таким образом, субстанция не принимает всего определения сущего. Так что сущее не есть род субстанции, равно как и субстанция не есть вид сущего, ибо вид принимает все определение своего рода без остатка. Но и акциденция не есть вид сущего, ибо она принимает не все определение сущего, но половину. Ведь акциденция есть вещь, не могущая быть сама по себе, но имеющая существование лишь в другом. Таким образом, ни субстанция, ни акциденция не принимают всего определения сущего, но субстанция принимает одну половину, а акциденция — другую. Так что, хотя сущее и разделяется на субстанцию и акциденцию, однако оно не составляет их рода.

Субстанция же разделяется на тело и бестелесное. Значит, тело и бестелесное существо суть виды субстанции, ибо каждое из них принимает наименование и совершенное определение субстанции. Так что субстанция не есть вид, поскольку не имеет над собою рода, но она есть первый и высший род.

В свою очередь, тело разделяется на одушевленное и неодушевленное. Здесь опять тело, будучи видом в отношении субстанции, есть род для одушевленного и неодушевленного. Одушевленное, опять-таки, разделяется на ощущающее и неощущающее. Ощущающее есть живое существо, имеющее жизнь и ощущающую способность. Неощущающее есть растение, так как оно не имеет ощущающей способности. А одушевленным растение называется потому, что у него есть питательная, возрастательная и порождающая сила. Живое существо вновь разделяется на разумное и неразумное; разумное — на смертное и бессмертное; смертное — на человека, лошадь, вола и подобные, что уже не разделяется на другие виды, но разделяется на индивидуумы, или ипостаси. Так, человек разделяется на Петра, Павла, Иоанна и прочих отдельных людей, которые уже не суть виды, но ипостаси. Ибо виды, как мы сказали, не принимают определения друг друга: например, тело не

принимает определения бестелесного, человек не принимает определения лошади. Петр же, Павел и Иоанн принимают одно определение, определение человека, подобным же образом и прочие отдельные люди, так что они не суть виды человека, но индивидуумы, или ипостаси.

Опять-таки, вид при разделении сообщает ниже его стоящим и имя, и определение. Петр же, если его разделить на душу и тело, ни душе, ни телу не сообщает своего имени и определения, ибо Петр не есть только душа или только тело, но оба вместе.

Кроме того, всякое разделение рода на виды достигает двух, трех, редко четырех видов, так как не может быть того, чтобы род разделялся на пять и более видов. Человек же разделяется на всех отдельных людей, которых безграничное число. Поэтому некоторые отказываются назвать деление вида на индивидуумы разделением, а называют его исчислением (*ἀριθμῆσιν*). Отсюда ясно, что Петр, Павел и Иоанн не суть виды, но индивидуумы, или ипостаси. Равным образом и человек не есть род Петра и прочих ипостасей, но вид. Поэтому человек есть низший вид. Он есть вид в отношении вышестоящего, поскольку охватывается им, и вид в отношении нижестоящего, поскольку он охватывает его, ибо то, что охватывается родом, есть вид, и то, что обнимает индивидуумы, т. е. ипостаси, тоже есть вид. Посему низшим видом будет такой вид, который находится непосредственно над индивидуумами, и определяют его так: низший вид есть то, что сказывается в отношении многих различающихся числом предметов, отвечая на вопрос: что есть предмет? Подобным образом и лошадь, и собака, и подобные суть низшие виды. То же, что лежит между самым общим родом и низшим видом, суть подчиненные роды и виды — виды в отношении вышестоящего и роды в отношении нижестоящего.

Именно они суть сущностные и природные различия и качества, которые называются разделяющими и образующими; разделяющими в отношении вышестоящих, а образующими в отношении нижестоящих. Так, тело и бестелесное существо разделяют субстанцию; подобным образом одушевленное и неодушевленное разделяют тело; подобным же образом осязающее и неосязающее разделяют одушевленное. Но те же понятия образуют живое суще-

ство. Ибо я беру субстанцию одушевленную, ощущающую, и получаю живое существо, ибо живое существо есть субстанция одушевленная, ощущающая. Беру субстанцию неодушевленную, неоощающую, и получаю камень. Опять же, беру субстанцию неодушевленную, не ощущающую, и получаю растение. Далее, разумное и неразумное разделяют живое существо, смертное и бессмертное разделяют разумное, наземное и водяное разделяют неразумное. Поэтому если я возьму живое существо, которое служит для этих понятий родом, а также разумное и смертное, то образу человека, ибо человек есть живое существо разумное, смертное. А если я возьму живое существо и прибавлю: неразумное, смертное, земное, то образу лошадь, собаку и т. п. А если возьму живое существо и присоединю: неразумное, смертное, водяное, то образу рыбу. Сущностными же и природными различиями эти понятия называются потому, что через них один вид различается от другого вида и одна сущность от другой сущности и природы¹⁰.

Гл. XI. Об индивидууме. Слово «индивидуум» (неделимое) употребляется в четырех значениях. Индивидуумом называется то, что не рассекается и не делится, например: точка, теперь, единица; подобные вещи называются также бесколичественными. Индивидуумом называется и трудноразделяемое, то есть с трудом рассекаемое, например: алмаз и подобное. Индивидуумом называется вид, не делящийся уже на другие виды, т. е. самый низший вид, например: человек, лошадь и т. п. В собственном же смысле индивидуумом называется то, что хотя и разделяется, однако после деления не сохраняет своего первоначального вида. Например, Петр делится на душу и тело. Но ни душа сама по себе не есть уже полный человек или полный Петр, ни тело. Философы и говорят об индивидууме в этом смысле, согласно которому он обозначает основывающуюся на субстанции ипостась.

Гл. XII. О различии. Различие, качество и свойство в отношении предмета суть одно; в отношении же действия это разные вещи. Так, разумность называется и качеством, и свойством, и различием человека, но при этом она берется различным образом. Если она берется как нечто создающее и как бы оформляющее субстанцию, то она называется качеством. Далее, если она берется, как нечто, ставшее свойственным этой субстанции, то называется

свойством. А если она берется в отношении к неразумному, скажем, волу, мулу или собаке, то называется различием; ибо ею человек отличается от неразумных.

Различие, в свою очередь, употребляется в трех смыслах: общем, собственном и исключительном (*idiaitata*). Ведь невозможно, чтобы два каких-либо предмета чем-либо не отличались друг от друга. Посему вид от вида отличается одним, ипостась от ипостаси того же вида и субстанции — другим, и ипостась от себя самой — третьим. Например, вид человека и вид лошади различаются между собою разумностью и неразумностью; поэтому разумность и неразумность носят название сущностного различия. Подобным же образом все, чем различается вид от вида, называется природным, сущностным, образующим (*svotatixi*), видовым (*eidoloios*) различием, или качеством, <а также природным свойством, которое неизменно присуще всему виду>, которое у философов называется различием в собственнейшем смысле (*idiaitata*), как более сродственное и выражающее природу. Опять-таки, человек отличается от человека, лошадь от лошади, собака от собаки <т. е. индивидуум от индивидуума того же вида> тем, что один высокого роста, другой мал; один стар, другой юн; <у одного нос курносый, у другого крючковатый>; один умен, другой глуп. Все эти признаки называются присущностными различиями и качествами, что есть акциденция, о которой мы теперь и будем говорить.

Гл. XIII. Об акциденции. Акциденция есть то, что в предметах и бывает, и отсутствует, не разрушая подлежащего. И снова: это то, что может одному и тому же предмету как принадлежать, так и не принадлежать. Ведь человек может быть белым, а может и не быть, подобно же и высоким, умным, курносым. Такие вещи и наличествуя не сохраняют вида, — ибо не принимаются в определение вида, — и отсутствуя не разрушают его. Так, хотя эфиоп и не бел, это нисколько не мешает ему быть человеком. Посему такой признак приходит и уходит и не наносит ущерба подлежащей субстанции, ибо мы сказали, что субстанция есть подлежащее акциденций и некая материя их.

Акциденция бывает двух видов: различие в общем смысле и различие в обособленном смысле. Различием в общем смысле будет отделимая акциденция, например: один сидит, а другой стоит.

Когда сидящий встает, а стоящий садится, их различие допускает отделение и принятие одного различия вместо другого. А что кто-либо различается от самого себя, говорится в отношении отдельной акциденции, ибо от самих себя мы различаемся тем, что сидим или встаем, бываем молоды или стареем, болеем или бываем здоровы, и тому подобное. В обособленном же смысле различие есть неотделимая акциденция, например: курносый нос. Курносого носа уже нельзя отнять у человека, равно как и светлых глаз и подобного. Вот такими неотделимыми акциденциями и различается индивидуум от индивидуума, т. е. одна ипостась от другой ипостаси. Но сами от себя этими акциденциями мы никогда не отличаемся. Для определения неотделимые акциденции не имеют значения, ибо человек может быть курносым, а может и не быть. И если у человека глаза не светлые, он ничуть не менее остается человеком.

Гл. XIV. О свойстве. Свойство употребляется в четырех смыслах. Во-первых, свойством называется то, что принадлежит только одному виду, но не всему, как, например, человеку — быть геометром. Ведь только человек бывает геометром, однако не всякий человек — геометр. Во-вторых, то, что принадлежит всему виду, но не ему одному, как, например, две ноги. У всякого человека две ноги, но не только человек имеет две ноги, а также и голубь, и подобные. В-третьих, то, что принадлежит всему виду и одному этому виду, но не всегда, как, например, седина — человеку. Седина может быть у всякого человека и только у человека, но не всегда, а лишь в старости. В-четвертых, то, что имеет место при совпадении трех первых случаев, т. е. когда что-либо принадлежит всему виду, одному этому виду и всегда. Это допускает обращение. Так, например, способность смеяться принадлежит человеку, способность ржания — лошади и тому подобное. Один только человек имеет способность смеяться, притом всякий человек и всегда, хотя он и не всегда пользуется ею. <И если какое-либо существо есть человек, то оно обязательно способно смеяться, и если оно способно смеяться, то обязательно есть человек, в этом и состоит обращение. Философы говорят о свойстве в этом последнем смысле.> Описывая его, мы говорим: свойство есть то, что принадлежит всему виду, только этому виду и всегда. Свойства же подразделяют на трое: на относящиеся к строению тела — например,

плоские ногти <а также прямая походка> у человека; относящиеся к действию — например, у огня, что он стремится вверх, и к способности (силе) — например, мы говорим, что огонь обладает нагревающей способностью, превосходящей теплоту других тел.

Свойство называется присущностным (ἐποικήδης) признаком.

Гл. XV. О сказуемом. Всякое сказуемое или шире подлежащего, или равно ему; но уже подлежащего оно никогда не бывает. Сказуемое бывает шире подлежащего в том случае, когда более общее высказывается о более частном; более общие — это вышестоящие, а более частные — нижестоящие. Самое общее из всех понятий есть сущее, поэтому оно и сказывается обо всем. Ведь и субстанция называется сущим, и акциденция называется сущим. Но мы не можем сказать, что сущее есть субстанция, ибо не только субстанция есть сущее, но и акциденция. Равным образом и роды сказываются о видах, так как они более общи, виды же не сказываются о своих родах, ибо виды более частны, чем роды. Поэтому субстанция сказывается о живом существе, а живое существо о человеке, ибо живое существо есть субстанция, а человек есть живое существо. Но эти высказывания не допускают обращения, ибо всякий человек есть живое существо, но не всякое живое существо есть человек: ведь и лошадь, и собака тоже живые существа. Равным образом всякое живое существо есть субстанция, но не всякая субстанция есть живое существо, ибо и камень, и дерево — субстанции, но они не живые существа. Подобным же образом и вид сказывается об охватываемых им индивидуумах, т. е. ипостасях, как более общее. Индивидуум же, или ипостась, не сказывается о виде, ибо ипостась есть нечто более частное, чем вид. Поэтому и Петр есть человек, и Павел есть человек; но не всякий человек — Петр или Павел: ведь есть и другие ипостаси вида человек. Различия же сказываются и о видах, которым принадлежат, и об индивидуумах этих видов, ибо различия более общи, чем виды. Так, «разумное» имеет большую общность, чем вид человека: ведь всякий человек разумен, но не всякое разумное существо — человек; так, например, ангел, будучи разумен, не есть человек.

Таковым бывает сказуемое, когда оно шире подлежащего. Сказуемое равно по объему с подлежащим, когда оно допускает

обращение. Так, свойства сказываются о видах, которым они принадлежат; но и виды сказываются о своих свойствах. Всякий человек обладает способностью смеяться, и всякий, обладающий способностью смеяться, есть человек. Ибо хотя и говорят об обезьяне, что она смеется, однако она не смеется сердцем, а лишь по наружному виду, так как она подражательное животное. Таким образом, когда род сказывается о виде, различие — о виде, вид — об индивидууме, то сказуемое бывает шире подлежащего. Когда же сказываются свойства, то сказуемое бывает равно с подлежащим. Такое равное сказуемое называется обратимым и взаимоприменимым.

Гл. XVI. О сказуемом синонимическом и омонимическом. Сказуемое бывает синонимическим тогда, когда подлежащее принимает и название, и определение самого имени. Например, живое существо сказывается о человеке, и человек принимает как название, так и определение живого существа. Ведь живое существо есть субстанция одушевленная, чувствующая, и человек принимает это определение, ибо человек есть субстанция и одушевленная, и чувствующая.

Сказуемое бывает омонимическим тогда, когда подлежащее имя принимает, а определения нет. Например, изображение человека принимает название человека, определения же человека не принимает. Ведь определение человека таково: живое существо разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию. А изображение и не живое существо (ибо оно неодушевлено), и не разумно, и не восприимчиво к уму и знанию.

Следует знать, что все, что синонимически сказывается о каком-либо предмете, как подлежащем, будет высказываться и о подлежащем тому предмете. Например, живое существо синонимически сказывается, как о подлежащем, о человеке, а человек сказывается о Петре, ибо Петр есть подлежащее в отношении человека. Поэтому живое существо сказывается и о Петре, так как и Петр — живое существо.

Гл. XVII. О подлежащем. Подлежащее употребляется в двух смыслах: в смысле основы существования и в смысле предмета высказывания. В смысле основы существования — как субстанция есть подлежащее для акциденций: ибо в ней они имеют свое бытие и помимо нее не существуют. Подлежащим в отношении

высказывания является более частное, потому что более частное подлжит более общему как сказуемому. Например, живое существо сказывается о человеке. Об общем говорят, что оно относится к подлежащему, а о более частном — что оно есть подлежащее в отношении сказуемого. Об акциденции же говорится, что она находится в субстанции, как в подлежащем, а о субстанции — что она есть подлежащее, составляя основу существования.

Гл. XVIII. О сказуемом, отвечающем на вопрос: что есть предмет и каков предмет? Сказуемое, отвечающее на вопрос: что есть предмет, отлично от сказуемого, отвечающего на вопрос: каков предмет. Первое — это сказуемое родов относительно их видов, то есть обозначающее, что есть подлежащее, а также видов относительно их индивидуумов. Так, отвечая на вопрос: что есть предмет, мы говорим: живое существо; а на вопрос: что есть Петр, говорим: человек. Сказуемое же, показывающее, каков предмет, — это сказуемое различий относительно видов, которым они принадлежат, и акциденций — относительно индивидуумов, которым те принадлежат, то есть обозначающее, каково подлежащее. Ибо на вопрос: какое живое существо есть человек, мы отвечаем: разумное, смертное. Разумное же и смертное суть сущностные различия. Опять-таки, на вопрос: какой человек Петр, мы отвечаем: большого роста, например, или малого, или курносый, или крючконосый.

А то, что отвечает на вопрос: зачем, обозначает цель, то есть причину, по которой искомый предмет возник. Ибо на вопрос: зачем кровать, мы говорим: для отдыха людей ¹¹.

Следует же знать, что о предметах, различающихся по природе, говорят: одно и другое. Ибо мы говорим: человек — одно (ἓλλο), а лошадь — другое (ἄλλο): другое, разумеется, по природе, ведь человек составляет один вид, а лошадь — другой. О предметах же, различающихся лишь числом, говорят: один и другой. Ибо мы говорим: Петр один (ἓλλος), а Павел другой (ἄλλος). Но мы не можем сказать, что Петр одно (ἓλλο), а Павел другое (ἄλλο), иначе солжем, ибо по природе они одно, а числом — не один.

Нужно знать, что о субстанции говорится «одно» (ἓλλο), так же как и о сущностных различиях. Но об акциденции говорят: од-

ного, другого качества (ἄλλοιον), потому что сущностные различия рассматриваются относительно вида или природы и образуют ее, акциденция же рассматривается относительно индивидуума, так как акциденции составляют ипостась. Поэтому человек одно, а лошадь другое, Петр же одного свойства (ἁλλοῖος) и один (ἅλλος), а Павел другого свойства (ἁλλοῖος) и другой (ἅλλος). Но всякое различие, сущностное и присущностное, производит инаковость (ἑτεροῖον ποιῆ), ибо инаковость обозначает как одно и другое, так и одного и другого качества (ἄλλοιον). И природа означает, что именно есть предмет, а ипостась — такого-то и то-то; всякое же различие — каков предмет.

Гл. XIX. Сходства и различия пяти названий. Следует знать, что пять названий имеют между собою то сходство, что все они сказываются о многих предметах. Различаются же они друг от друга тем, что род сказывается о многих предметах, различающихся между собою по виду, и отвечает на вопрос: что есть предмет; вид сказывается о многих предметах, различающихся между собою числом, и отвечает на вопрос: что есть предмет; различие же и акциденция сказываются о многих различающихся между собою по виду предметах и отвечают на вопрос: каков предмет; свойство сказывается о многих предметах, различающихся между собою числом, т. е. сказывается об одном виде и входящих в него индивидуумах, и отвечает на вопрос: каков предмет? Отличается же различие от акциденции тем, что различие есть сущностное качество, т. е. часть подлежащей субстанции, акциденция же есть не часть субстанции, но присущностное качество.

Гл. XX. Сходство и различие между родом и различием. Сходство между родом и различием состоит в том, что оба они охватывают виды и синонимически сказываются о видах и индивидуумах. Следует же знать, что то, что синонимически сказывается о чем-либо, как о подлежащем, будет синонимически сказываться и о подлежащем этого подлежащего; а то, что сказывается омонимически, — никоим образом. Особенности же рода по сравнению с различием таковы: род шире подчиненных ему различий и трех других названий; род охватывает различия силою; род по природе предшествует различиям; род отвечает на вопрос: что есть предмет, а различие — каков предмет; ближайший род —

один, а различий много; род соответствует материи, различие же — форме.

Гл. XXI. Сходство и различие между родом и видом. Общее у рода и вида: и тот и другой сказывается о многих предметах и отвечает на вопрос: что есть предмет; и тот и другой по природе предшествует тому, что под них подпадает; и тот и другой есть нечто целое (*ὅλον*). Различие же между родом и видом: роду принадлежит большая общность, чем виду; у вида больше различий, чем у рода; род синонимически сказывается о виде, вид же не сказывается о роде; не может быть самого низшего рода (*γένος εἰδικώτατον*), ни самого высшего вида (*εἶδος γενικώτατον*), и наиболее общее не будет видом, равно как наиболее частное не будет родом.

Гл. XXII. Сходство и различие между родом и свойством. Общее у рода и свойства: оба они следуют видам, т. е. сказываются о них; как род, так и свойство совпадают по объему со своим подлежащим; и род, и свойство сказываются синонимически. Разница же между родом и свойством та, что род о природе предшествует свойству; что род сказывается о многих видах, свойство же — об одном; что свойство взаимнообратимо с видом, род же — нет; что свойство принадлежит только одному виду, род же не только одному.

Гл. XXIII. Сходство и различие между родом и акциденцией. Общее у рода и акциденции то, что они сказываются о многих предметах. Разница же между ними та, что род предшествует тем видам, которым принадлежат акциденции, акциденции же являются по отношению к видам последующими; что род принадлежит всем видам в одинаковой степени, акциденции же не в одинаковой; что акциденция прежде всего принадлежит индивидуумам, а затем уже видам, род же — наоборот; что род в сказуемом отвечает на вопрос: что есть предмет; акциденция же на вопрос: каков предмет, или в каком состоянии находится предмет.

Гл. XXIV. Сходство и различие между различием и видом. Общее у различия и вида то, что и различие, и вид принадлежат предметам в одинаковой степени; что они всегда наличествуют у тех предметов, у которых они есть. Особенности различия и вида состоят в том, что различие в сказуемом отвечает на

вопрос: каков предмет; вид же — на вопрос: что есть предмет; что различие обнимает множество видов, а также индивидуумов, вид же обнимает лишь входящие в него индивидуумы; что различие по природе предшествует видам; что одно различие сочетается с другим различием, вид же с видом никогда не сочетается.

Гл. XXV. Сходство и различие между различием и свойством. Общее у различия и свойства то, что и различие, и свойство сказываются о тех предметах, которым они принадлежат, что они присущи им всегда и притом всему виду. Особенности же различия и свойства состоят в том, что различие обнимает множество видов, свойство же — только один, что различие не взаимнообратимо с видом, а свойство взаимнообратимо.

Гл. XXVI. Сходство и различие между различием и акциденцией. Общее у различия и акциденции то, что оба понятия сказываются о многих предметах и отвечают на вопрос: каков предмет; а также в том, что и различие и неотделимая акциденция всегда принадлежат тем предметам, о которых они высказываются. Разница же между различием и акциденцией в том, что различия охватывают (περιέχουσιν), сами же не охватываются ничем другим, а акциденции охватываются. Ведь как различие, так и акциденция охватывают виды, поскольку они сказываются о многих видах. Но различие не охватывается видами, так как один и тот же вид не принимает противоположных различий. Акциденция же охватывается, так как один и тот же вид и один и тот же индивидуум принимает множество акциденций, часто даже противоположных друг другу. [Разница также в том], что различие не бывает более или менее, акциденции же бывают; что противоположные различия несовместимы между собой, а противоположные акциденции совмещаются.

Гл. XXVII. Сходство и различие между видом и свойством. Общее у вида и свойства то, что они взаимно сказываются друг о друге, то есть взаимнообратимы; что они в одинаковой степени принадлежат индивидуумам, так как один индивидуум не участвует в них более или менее другого индивидуума. Разница между видом и свойством: вид сущностен, свойство же присущностно; вид всегда актуален, свойство же и потенциально и актуально; и еще: имея разные определения, они и сами, разумеется, различны.

Гл. XXVIII. Сходство и различие между видом и акциденцией. Общее у вида и акциденции то, что они сказываются о многих предметах. Различие между видом и акциденцией: что вид в сказуемом отвечает на вопрос: что есть предмет; акциденция же — на вопрос: каков предмет; что предмет может принадлежать лишь к одному виду, акциденций же у него может быть несколько; что вид по природе предшествует акциденции; что вид принадлежит индивидуумам в одинаковой степени, акциденция же может принадлежать и в большей, и в меньшей степени.

Гл. XXIX. Сходство и различие между свойством и неотделимой акциденцией. Общее у свойства и неотделимой акциденции то, что предметы, которым они принадлежат, не могут без них существовать, а также в том, что оба они наличествуют всегда. Различие между свойством и акциденцией: что свойство принадлежит одному виду, акциденция же многим видам; что свойство взаимнообратимо с видом, акциденция же нет; что акциденция допускает большую и меньшую степень, свойство же никогда.

Гл. XXX. Об ипостаси, воипостасном и безипостасном. Слово «ипостась» (ὑπόστασις) имеет два значения. Взятое в общем смысле (ἁπλῶς), оно означает субстанцию вообще. В собственном же смысле «ипостась» означает индивидуум, а также отдельное лицо. Подобным же образом и слово «воипостасное» (ἐνυπόστατον) имеет два значения, ибо оно означает и сущее вообще — в этом смысле мы называем воипостасным не только субстанцию вообще, но и акциденцию; но оно означает и самостоятельную ипостась, или индивидуум. Слово «безипостасное» (ἀνυπόστατον) также имеет два значения. Безипостасным называется и то, что никогда и никаким образом не существовало; безипостасным, опять-таки, называется и акциденция, так как акциденция не имеет самостоятельного существования, но существует в субстанции.

Гл. XXXI. О субстанции, природе и форме; об индивидууме, лице и ипостаси. Языческие философы, как уже было сказано, различали субстанцию (οὐσία) и природу (φύσις). Именно, субстанцией они называли бытие вообще, природой же субстанцию, оформленную сущностными различиями и обладающую, наряду с бытием вообще, качественной определен-

ностью бытия: разумную или неразумную, смертную или бессмертную, или, как скажем мы, то самое неизменное и непреложное начало, причину и силу, вложенную в каждый вид Творцом для движения: ангелам — для мышления и сообщения друг другу своих мыслей без помощи произносимого слова; людям — для мышления, рассуждения и сообщения друг другу своих внутренних мыслей при помощи произносимого слова; у неразумных животных — силу жизни, ощущения и дыхания; у растений — способность питания, произрастания и рождения; у камней — способность нагреваться и охлаждаться, а также свойственное неодушевленным предметам перемещение с места на место под действием другого движения. Это они называли природою, т. е. самые низшие виды (τὰ εἰδιώτατα εἶδη), например: ангела, человека, лошадь, собаку, вола и т. п., как более общие, чем ипостаси, и охватывающие их, заключаясь в каждой охватываемой ими ипостаси равным и неизменным образом. Так что ипостасью они называли более частное; более же общее и охватывающее ипостаси они называли природою; наконец, существование вообще они называли субстанцией.

Но святые отцы, отказавшись от пространных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, т. е. низший вид, называли субстанцией (οὐσίαν), природою (φύσιν) и формою (μορφήν), — например, ангела, человека, собаку и т. п. Ведь [слово] οὐσία — субстанция — происходит от [глагола] εἶναι, и природа (φύσις) — от τεφύκεναι, а εἶναι и τεφύκεναι означают одно и то же — быть. Равным образом слова εἶδος — вид и μορφή — форма означают то же, что и φύσις — природа. Единичное же (μερικόν) они называли индивидуумом (ἄτομον), лицом, ипостасью, например, Петра, Павла. Ипостась же должна иметь субстанцию с акциденциями, существовать сама по себе и созерцаться через ощущение, или актуально (ἐνεργεία). Две ипостаси не могут не различаться между собою акциденциями, раз они различаются друг от друга числом. Следует заметить, что отличительные свойства — это акциденции, характеризующие ипостась¹².

Гл. XXXII. Об омонимах. Омонимами называются предметы, имеющие одно и то же название, но различающиеся между собою определением или описанием. Например, собака есть омоним, ибо это название означает и сухопутную, и морскую собаку.

Но собака сухопутная имеет одно определение, а собака морская — другое, так как природа той и другой собаки различная. Описывают же омонимы так: омонимами называются такие предметы, которые имеют только общее имя (ὄνομα), но у которых понятие субстанции (ὁ λόγος τῆς οὐσίας), относящееся к имени, различно. Под понятием (λόγος) здесь разумеется определение или описание. Слова же «соответствующее имени» (κατὰ τὸ ὄνομα) указывают на то, что существует и другое определение того же самого имени, по которому получаются омонимы. Например, сухопутная и морская собаки в отношении наименования «собака» — омонимы. Ведь если бы кто пожелал дать определение сухопутной и морской собаки, поскольку каждая из них называется собакой, то он дал бы сухопутной собаке одно определение, а морской собаке — другое. При этом они могут иметь общее и в имени, и в определении, ибо и та и другая собака называются живыми существами и принимают определение живого существа. Однако в отношении имени живого существа они не суть омонимы, а скорее синонимы. В отношении омонимов следует исследовать три вещи: относятся ли предметы к омонимам? Сколько предметов обозначается одним именем? О каком из обозначенных предметов идет речь? ¹³

Гл. XXXIII. О синонимах. Синонимы суть такие предметы, которые имеют как общее имя, так и общее определение или описание этого имени. Например, «живое существо» означает и человека, и лошадь. В отношении этого имени, т. е. живого существа, они суть синонимы, ибо каждое из них принимает как имя, так и определение живого существа. Описывают же синонимы так: синонимами называются такие предметы, у которых общие и имя, и соответствующее имени понятие сущности.

Гл. XXXIV. О полионимах. Полионимы суть такие предметы, которые по определению совпадают, а по имени различаются, то есть когда один и тот же предмет называется многими именами. Например: нож, меч, палаш, кинжал, клинок. Все эти названия принимают одно определение, а именно: обоюдоострое железо, т.е. железо, отточенное с обеих сторон. Определяют полионимы так: многие имена, прилагаемые к одному и тому же предмету.

Гл. XXXV. О различных и разноименных предметах. Предметы, различающиеся между собою в обоих отношении-

ях, т. е. как по имени, так и по определению, или имеют одно подлежащее и называются разноименными (гетеронимами), например: восхождение и нисхождение, ибо они имеют одно общее подлежащее — лестницу; или же не имеют одного подлежащего и называются различными, например, субстанция и акциденция; ибо они имеют и различное наименование, и различное определение и не имеют одного общего подлежащего. Описание же тех и других, т. е. как разноименных, так и различных, таково: «у которых и название, и определение различны».

Гл. XXXVI. О паронимах. Есть такие предметы, которые занимают среднее положение между омонимами и синонимами и как по имени, так и по определению отчасти совпадают, отчасти различаются. Они называются паронимами, т. е. производными: так, от грамматики производится грамматик. Грамматики и грамматика имеют общее в наименовании, но различаются окончанием имени, т. е. последним слогом. Точно так же и со стороны определения они и совпадают, и различаются: грамматика есть знание, а грамматик — субстанция, которой это знание принадлежит. Итак, паронимы суть такие предметы, которые получают название от другого названия, отличаясь от него словоизменением, т. е. именным окончанием.

Следует же знать, что грамматика, музыка, справедливость не суть паронимы, но — музыкант, грамматик, справедливый; ибо грамматик производится от грамматики, музыкант — от музыки, справедливый — от справедливости.

Следует также знать, что паронимы содержат в себе те предметы, от которых они получили свое название: так, грамматику присуща грамматика, справедливому — справедливость. Те же предметы, которые получили название по происхождению от одного, — никоим образом, ибо медицинский инструмент не содержит в себе медицины.

Гл. XXXVII. О десяти самых общих родах. Из того, что говорится, нечто говорится просто и без связи, например: субстанция, акциденция и т. п., а что-то в связи, например: лошадь бежит, Сократ философствует. Из всего, что говорится просто, без связи, одно обозначает субстанцию, например: человек, лошадь; другое — количество, например: два, три, двух локтей, трех лок-

тей; третье — отношение, например: отец, сын; четвертое — качество, например: белый, черный; пятое — место, например: на корабле, на площади; шестое — время, например: в прошлом году, вчера, сегодня; седьмое — положение, например: стоять, сидеть; восьмое — состояние, например: быть одетым, быть обутым; девятое — действие, например: жечь, резать; десятое — страдание, например: подвергаться жжению, резанию. Эти десять видов названий именуются категориями, т. е. сказуемыми, поскольку они говорят о чем-либо, — ибо сказывать (*τὸ ἀγορεύειν*) значит говорить.

Нужно знать, что каждая из этих десяти категорий есть самый общий род. Но из этих десяти категорий, самых общих родов, только одна — субстанция; остальные же девять — акциденции. Перечень категорий таков: 1) субстанция, 2) количество, 3) отношение, 4) качество, 5) время, 6) место, 7) положение, 8) состояние, 9) действие, 10) страдание.

Гл. XXXVIII. Об однородном и принадлежащем к одному и тому же виду, о разнородном, разнородном и различающемся числом. Однородны те предметы, которые подпадают под одну и ту же категорию. Разнородны те предметы, которые подпадают под различные категории: эти предметы различаются родом. К одному и тому же виду принадлежат те предметы, которые входят в один и тот же вид и имеют общее определение сущности, как Петр и Павел. Разнородны те предметы, которые различаются друг от друга видом, т. е. те, которые различаются определением сущности, например: человек, лошадь. Числом же различаются те предметы, особенность (*ιδιότης*) ипостаси которых определяется через сочетание акциденций и которые получили самостоятельное бытие, т. е. индивидуумы, как Петр и Павел и каждый из людей. У совершенно разнородных предметов и различия бывают различными в отношении вида, — например, различия живого существа и знания. Ведь живое существо относится к категории субстанции, а знание — к категории качества. Посему у живого существа различия — образующие: одушевленность, чувствительность; разделяющие: разумное, неразумное, крылатое, наземное, водяное. У знания же образующие различия: принадлежность существам одушевленным и разумным, а также трудноизменяемость; разделяющие: грамматика, философия. Ибо

к какой категории принадлежит род, к той же категории принадлежит и вид, и различия этого вида. Но что касается подчиненных родов и видов, то ничто им не мешает иметь те же самые различия, хотя и не все. Под различиями здесь я имею в виду образующие их.

Следует же знать, что каждая из девяти категорий, — не считая субстанции, — хотя она и есть акциденция, однако имеет образующие и разделяющие различия; и каждая из них есть самый высший род и имеет виды, подчиненные роды и самые низшие виды. Ибо обязательно, что, где род, там и виды и разделяющие различия, так как именно они разделяют род на виды. А где виды, там и образующие различия, ибо именно они образуют виды.

Название «одно» (τὸ ἓν) употребляется в трех смыслах: или в отношении рода; например, человек и лошадь со стороны рода суть одно и то же, ибо они подпадают под один род — живое существо. Или в отношении вида: так, мы говорим, что Сократ и Платон, принадлежащие к одному виду — человек, со стороны вида одно и то же. Или по числу: например, о Сократе мы говорим, что сам по себе он есть один, отдельно от прочих людей.

Гл. XXXIX. О том, что находится в другом. То, что находится в другом, находится в нем одиннадцатью различными способами. 1) Как род в виде: например, живое существо в определении человека, будучи для человека родовым понятием. 2) Как вид в роде: например, человек в разделении живого существа. 3) В смысле места: например, священник в храме. 4) В смысле времени: например, Ной во время потопа. 5) В смысле сосуда: например, вино в чаше. 6) Как целое в частях: например, Сократ в его членах: голове, руках, ногах. Впрочем, целое здесь находится не в другом, а в других. 7) Как часть в целом: например, голова, рука в Сократе. 8) Как форма в веществе: например, форма статуи в меди. 9) Как в производящей причине: например, все — в Боге. 10) Как в целевой причине: например, кровать в отдыхе людей, ибо ради этого отдыха делается кровать. 11) Как в подлежащем: например, белизна на теле. Следует знать, что «части целого» говорят, «целое же частей» никоим образом, но «целое в частях».

Гл. XL. Еще о субстанции. Субстанция есть самосуществующая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем

другом; и снова: субстанция есть все, что самоипостасно (αὐτὴν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλο) и не имеет своего бытия в другом, т. е. то, что существует не ради другого и не в другом имеет свое существование и не нуждается в другом для своего существования; но существует само по себе, — в чем и акциденция получает свое существование. Ибо цвет возник ради тела, чтобы окрашивать его, а не тело ради цвета. Равным образом цвет имеет свое бытие в теле, а не тело в цвете, почему и говорят «цвет тела», а не «тело цвета». Поэтому при частых переменах и изменениях цвета субстанция, т. е. тело, не изменяется, но остается той же самой. Название же свое субстанция (сущность, οὐσία) получила от εἶναι (быть, существовать).

Гл. XLI. О природе. Природа есть начало движения и покоя каждой вещи. Так, земля движется в смысле произведения растений, но покоится в смысле перехода с места на место, ибо она не движется с одного места на другое. Итак, начало и причина ее движения и покоя, по которым ей свойственно двигаться и покоиться, сущностно, или по природе, а не акцидентально, — называется природой, поскольку она таким-то образом и создана, и существует. Природа есть не что иное, как субстанция; ибо от субстанции вещь имеет такую способность, т. е. способность движения и покоя, и субстанция есть причина ее движения и покоя. Именуется же природа (φύσις) от τεφύκεναι — родиться.

Гл. XLII. О форме. Форма (μορφή) есть субстанция, как бы сформированная и видообразованная сущностными различиями (διαφορά); она и есть самый низший вид. Так, субстанция, сформированная и видообразованная признаками тела одушевленного и чувствующего и составляющая живое существо, если к ней присоединить еще признаки разумности и смертности, составит вид человека. Этот самый низкий вид называется формой, как бы оформленной субстанцией.

Святые отцы самому низшему виду прилагают название и субстанции, и природы, и формы, утверждая, что субстанция, природа, форма суть одно и то же, самый низший вид. И индивидуумы, входящие в один и тот же самый низший вид, у них называются единосущными, единоприродными, однородными и единообразными. А самые низшие виды они называют различными по сущности, природе, виду, роду и форме. Ибо невозможно, чтобы

один вид в отношении другого вида, одна природа в отношении другой природы, или субстанция — субстанции, не были различными и по сущности, и по природе, и по форме.

Следует знать, что из двух субстанций, или природ, не может образоваться одна сложная; ибо невозможно, чтобы в одной и той же вещи находились образующие различия противоположного свойства. Но из различных природ может образоваться одна сложная ипостась (ἰπόστασις): так, человек составлен из души и тела. Хотя природа людей и называется единой, тем не менее каждый в отдельности человек не называется существом единой природы. Ведь сложная природа людей называется единой потому, что все сложные ипостаси людей сводятся к одному виду. Но каждый отдельный человек не называется существом единой природы, так как каждая ипостась людей состоит из двух природ, а именно души и тела, и сохраняет их в себе неслиянными, о чем свидетельствует разделение, происходящее из-за смерти.

Гл. XLIII. Об ипостаси. Название «ипостась» имеет два значения. Иногда оно означает простое существование. В этом значении субстанция и ипостась одно и то же. Поэтому некоторые из святых отцов говорили: «природы, или ипостаси». Иногда же «ипостась» обозначает существование само по себе и самостоятельное. В этом значении под ним понимается индивидуум, отличающийся от других числом, например: Петр, Павел, такой-то конь.

Ибо нужно знать, что ни субстанция не существует сама по себе без вида, ни сущностное различие, ни вид, ни акциденция, но одни только ипостаси, или индивидуумы. В них усматриваются (θεωροῦνται) и субстанции, и сущностные различия, и виды, и акциденции. При этом простая субстанция усматривается одинаково во всех ипостасях: в неодушевленных и одушевленных, в разумных и неразумных, в смертных и бессмертных. Напротив, сущностные различия у неодушевленных иные, чем у одушевленных; у разумных иные, чем у неразумных; у бессмертных иные, чем у смертных. Одним словом, ипостасям каждого самого низшего вида свойственны одни и те же сущностные различия, которые, с одной стороны, соединяют их друг с другом через определение субстанции, с другой — отделяют их от ипостасей другого вида. Подобным же образом усматриваются в них, т. е. в ипостасях, и акци-

денции, обособляя каждую ипостась от ипостасей того же вида. Поэтому индивидуум и называется по преимуществу именем ипостаси, ибо в нем субстанция получает действительное существование (*ἐνεργεία ὑφίσταται*), принимая акциденции.

Гл. XLIV. О лице. Лицо есть то, что в своих действиях и свойствах обнаруживается очевидным и отграниченным от однородных существ образом. Например, Гавриил, беседуя с Пресвятой Богородицей, был одним из ангелов, но присутствовал там и беседовал с ней только он один, отграниченный от единосущных с ним ангелов присутствием в определенном месте и тем, что он беседовал. И Павел, когда он держал речь на лестнице (Деян. 21:40), был одним из людей, но своими свойствами и действиями он отделялся от всех других людей.

Следует же знать, что святые отцы названиями «ипостась», «лицо» и «индивидуум» обозначали одно и то же, а именно то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает такого-то, например, Петра, Павла, такого-то коня. Название «ипостась», *ὑπόστασις* происходит от *ὑφίστασθαι*, стоять в основании чего-либо.

Гл. XLV. О воипостасном. Название «воипостасный» также иногда обозначает простое бытие. В этом смысле воипостасной мы называем не только чистую субстанцию, но и акциденцию, которая в собственном смысле не воипостасна, а иноипостасна. Иногда же оно означает ипостась саму по себе, т. е. индивидуум, который в собственном смысле есть и называется ипостась, а не воипостасное. В собственном же смысле воипостасным называется то, что не существует само по себе, но усматривается в ипостасях: так вид, или природа людей, усматривается не в собственной ипостаси, но в Петре, Павле и в прочих человеческих ипостасях, — или то, что соединяется с другим, субстанциально различным, в нечто целое и образует одну сложную ипостась. Так, человек составлен из души и тела, причем ни душа, ни тело, взятые в отдельности, не называются ипостасями, но воипостасными; то же, что образуется соединением обоих, называется их ипостасью, ибо ипостасью в собственном смысле называется то, что существует само по себе и самостоятельно.

Кроме того, воипостасной называется природа, воспринятая

другую ипостасью и в ней получившая свое существование. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, есть не ипостась, а скорее воипостасное, ибо, будучи воспринята ипостасью Бога Слова, она ею была осуществлена и обрела и имеет ее своей ипостасью.

Гл. XLVI. О безипостасном. И название «безипостасный» употребляется двояко; иногда оно означает то, чего никогда никоим образом не было, т. е. не сущее, а иногда то, что не имеет бытия в самом себе, а имеет свое существование в другом, т. е. акциденцию.

Гл. XLVII. Разделение сущего и субстанции. Сущее разделяется на субстанцию и акциденцию, но не как род на виды, а как омонимичное название или как то, что происходит от одного предмета и находится к нему в определенном отношении.

Субстанция есть самый общий род. Он разделяется:

на тело и бестелесное	1) Тело есть вид субстанции и
тело	род одушевленного,
на одушевленное	2) Одушевленное есть вид тела
и неодушевленное	и род чувствующего,
одушевленное	
на чувствующее	3) Чувствующее живое сущест-
и нечувствующее	во есть вид одушевленного и
(живое существо, животное-рас-	род разумного,
тительное и растение)	
живое существо	
на разумное и неразумное	4) Разумное есть вид животного
разумное	и род смертного,
на смертное и бессмертное	5) Смертное есть вид разумного
смертное	и род человека.
на человека, вола, лошадь, со-	Человек есть самый низший
баку и т. п.	вид, ибо человек есть вид в от-
человек	ношении смертного и вид же в
на Петра, Павла и прочих еди-	отношении Петра и Павла. Сог-
ничных людей, которые суть	ласно святым отцам, это и есть
индивидуумы, ипостаси, лица.	природа, форма и субстанция.

Гл. XLVIII. О том, что такое свойство субстанции¹⁴. Итак, сказано, что такое субстанция, природа, форма и что такое ипостась, индивидуум, лицо, воипостасное и безипостасное, и какое различие между субстанцией и акциденциями, и что субстанция важнее акциденции, так как акциденции в ней имеют свое существование. Сказано и о разделении субстанции и чем она отличается от сущностных различий, — а именно тем, что образуемая ими субстанция составляет определенный вид и делается такой, а не иной. Сказано и о том, что такое природа, форма, ипостась, лицо, индивидуум, как думали об этом внешние и как определили святые отцы, ученики и учителя истины и подлинной философии. Теперь же мы скажем и о свойствах субстанции.

Свойство субстанции заключается в том, что она не существует в каком-либо субстрате (подлежащем). Ибо скорее она составляет подлежащее для акциденций, а не сама имеет существование в другом. Это свойство принадлежит и сущностным различиям. Ибо то, что в субстрате, не сохраняет вещи, присутствуя в ней, и не разрушает ее, отсутствуя, почему и не вносится в определение, так как является несомненной акциденцией. Сущностные же различия не суть акциденции. Будучи налицо, они сохраняют вещь, отсутствуя, разрушают. Поэтому они и вносятся в определение. Свойство субстанции заключается и в том, что она сказывается синонимически, т. е. передает и имя, и определение и не имеет ничего противоположного себе, — ибо камню, т. е. самой субстанции камня, нет ничего противоположного, — и не принимает большей или меньшей степени. Это свойство принадлежит и сущностным различиям. Так, человек не более лошади есть субстанция или живое существо, равно как и лошадь не более человека. Наконец, субстанции свойственно принимать противоположности, каждую порознь, не оставаясь при этом той же самой, но подвергаясь изменению. Под противоположностями я имею в виду присущностные акциденции. Ибо разумное не допускает неразумного, а вот тело нагревается и, изменяясь, делается холодным. Равно и душа усваивает иногда добродетель, а иногда порок.

Гл. XLIX. Еще об однородном и принадлежащем к одному и тому же виду; о разнородном и разнородном; о единойипостасном и различающемся чис-

ленно. Однородны те предметы, которые подпадают под одну и ту же категорию; например, под категорию субстанции. Подобным же образом обстоит дело и в отношении прочих девяти категорий. Ибо нужно знать, что всех категорий или самых общих родов десять, и к ним сводится всякое название, употребляемое независимо. Категории эти следующие: 1) субстанция: например, камень; 2) количество: например, два, три; 3) отношение: например, отец, сын; 4) качество: например, белое, черное; 5) где: например, в Дамаске — это указывает место; 6) когда: например, вчера, завтра — это указывает время; 7) обладание: например, носить одежду; 8) положение: например, стоять, сидеть; 9) действие: например, жечь; 10) страдание: например, подвергаться жжению.

Разнородны те предметы, которые относятся к различным категориям. Так, человек и конь будут однородны, ибо и тот и другой относятся к категории субстанции. Напротив, человек и знание разнородны, ибо человек относится к категории субстанции, а знание — к категории качества.

Одного вида те предметы, которые относятся к одному и тому же виду и совпадают между собою в определении их сущности, — например, Петр и Павел. Оба относятся к одному и тому же виду — человек. Разновидны же те предметы, которые различаются друг от друга видом, т. е. определением сущности: например, человек и лошадь. Святые же отцы однородные и принадлежащие к одному виду предметы принимают за одно и то же — за предметы единосущные, т. е. за ипостаси одного и того же вида.

Предметы бывают единойипостасными (ἁποῦλόστατα), когда две природы соединяются в одной ипостаси и производят одну сложную ипостась и одно лицо, как душа и тело. Разнойипостасны же и численно различны те предметы, которые сочетанием акциденций отграничили особенность собственной ипостаси, иначе сказать, которые друг от друга отличаются акциденциями и имеют отдельное и самостоятельное существование, как индивидуумы Петр и Павел, ибо тот один, а этот — другой.

Гл. L. О количественном и количестве. Количество есть совокупность единиц, саму же единицу называют не количеством, но началом количества. Итак, когда одна единица соединяется с другой единицей, получается два. Таким образом, количество

есть не разделение, но совокупность, сочетание единиц, ибо разделение имеет место тогда, когда мы два разлагаем на один и один по отдельности; когда же говорим, что один и один составляют два, то это скорее будет сочетание.

Следует знать, что количество есть самая мера и число, измеряющее и исчисляющее; количественное же есть то, что подлежит числу и мере, т. е. измеряемое и исчисляемое. Что касается количественного, то оно бывает раздельное и непрерывное (связное). Непрерывное количественное — это когда измеряемое одно; например, одно дерево бывает в два локтя, три локтя, или камень, или что-либо подобное, и, будучи одним, измеряется и называется непрерывным. Раздельное же количество состоит из отдельных друг от друга предметов; например, десять камней или десять фиников: ибо и камни, и финики суть отдельные друг от друга предметы. Вот о таком количественном говорят, что оно исчисляется, если только оно, вследствие незначительной величины и множества составляющих его предметов, не измеряется модием¹⁵ или подобною мерою, как зерновой хлеб и что-либо подобное.

Непрерывные величины определяют как такие, части которых связываются между собой в какой-либо общей границе. Ибо если есть одно бревно в два локтя, т. е. имеющее два локтя, то в нем конец одного локтя и начало другого совпадают, ибо они соединены и связаны вместе и не отделены друг от друга. Раздельные же величины определяются как такие, части которых не соединяются в каком-либо общем пределе, как, например, у десяти камней. В самом деле, если отсчитать пять и пять камней, то они не будут иметь общего предела, который бы их связывал. Ведь если что-нибудь вставить между пятью и пятью, то будет уже одиннадцать, а не десять. На это указывает и само имя величин: непрерывной и раздельной.

К раздельному количеству относится число и речь. Числом в данном случае мы называем исчисляемое, ибо исчисляемое, как было показано выше, непременно является раздельной величиной. Речь тоже раздельная величина, ибо она исчисляется словами и не имеет общего предела, соединяющего ее части. Так, если речь состоит из десяти слов и если ее разделить на пять и пять слов, то они не будут иметь общего, соединяющего их предела, — ведь ес-

ли между этими частями вставить что-либо, то их будет уже одиннадцать, а не десять. Подобным же образом и слово, исчисляемое слогами, не имеет общего, соединяющего слоги предела. Например, слово «Сократ»: между слогом «Со» и слогом «крат» нет общего, соединяющего их предела.

Непрерывных величин пять видов: тело, поверхность, линия, место, время. Следует же знать, что точка не имеет величины, ибо она не измеряется и не исчисляется, так как не имеет ни одного измерения. Линия имеет одно измерение, ибо она есть как бы длина без ширины. Посему она принадлежит к непрерывным величинам, ибо, будучи едина, она измеряется, и части ее имеют общий предел, которым они между собой соединяются, именно находящуюся между ними точку. Поверхность есть наружная часть тела, потому что она наверху, то есть на виду. Она имеет два измерения: длину и ширину. Будучи единой, поверхность тоже измеряется, и части ее имеют общий предел, коим они соединяются между собой, а именно проходящую между ними линию. Нужно знать, что гладкая и ровная поверхность называется плоскостью, негладкая же и искривленная — просто поверхностью. Тело имеет три измерения: длину, ширину и глубину, или толщину. Будучи единым, оно измеряется, и части его имеют общий предел, коим они соединяются, а именно поверхность. Место есть поверхность воздуха. Например, твое место есть поверхность или предел окружающего тебя воздуха и, как поверхность, относится к непрерывным величинам. Время тоже измеряется, разделяясь на прошедшее и будущее, причем эти части времени имеют общий предел — настоящее. Само же настоящее не имеет величины. Таким образом, не имеют величины единица, точка и настоящее. Величинами же в собственном смысле называются вот эти семь: 1) число, 2) речь, 3) время, 4) место, 5) линия, 6) поверхность, 7) тело.

По акциденции мы называем величинами то, что в них рассматривается, — действие, движение, цвет и т. п. Так, если действие и движение происходит в течение долгого времени, мы говорим, что действия много и движения много; если же короткого, то мало. Подобным же образом, если белизна присутствует в большой телесной массе, мы говорим, что много белизны; а если в небольшой — то мало.

Кроме того, одна величина имеет предел, другая же беспредельна. Величина, имеющая предел, может измеряться и исчисляться. Беспредельная же величина превосходит всякую меру и всякое число неким преимуществом. Ее безразлично называют и многою и великою: так, например, мы говорим о многом милосердии Божиим, о великой тайне домостроительства Бога Слова.

Следует же знать, что Аристотель великое и малое, многое и немногое, большее и меньшее, менее многочисленное и более многочисленное, двойное и половину и т. п. причисляет к отношениям. Посему мы говорим, что возможно, что одна и та же вещь, рассматриваемая с различных сторон, будет относиться к различным категориям. В самом деле, как ранее перечисленные названия, поскольку они выражают число и меру, относятся к величинам; а поскольку они имеют определенное отношение друг к другу и поскольку употребляются в отношении друг друга, постольку принадлежат к отношениям, ибо большое называется большим в отношении малого, двойное в отношении половины; подобно и с остальными. Но тело, рассматриваемое как физическое тело, относится к категории субстанции. А поскольку оно есть математическое тело, т. е. подлежит измерению, — к категории количества. Кроме того, количественное разделяется на величину и множество: величина измеряется, множество исчисляется. Величина отвечает на вопрос: как велико? Множество же на вопрос: сколько?

Количество имеет три свойства, которые называются сопутствующими свойствами (*παράκολουθήματα*). Первое свойство состоит в том, что само по себе оно не имеет ничего противоположного себе. Ведь тело само по себе не имеет ничего противоположного себе, а поскольку оно, скажем, белое, постольку имеет нечто противоположное, а именно черное. Следует же знать, что число два не имеет противоположного ему числа. Ведь если бы таковое было, то их было бы много. Ибо все остальные числа были бы противоположны числу два. И тогда природа оказалась бы несправедливой, противопоставив одному и тому же множество противоположностей, ибо множество противоположностей для одного и того же есть нечто недопустимое. Второе свойство количества состоит в том, что оно не принимает большей и меньшей степени. Так, два финика не в большей степени два, чем два человека. Что не имеет

противоположного себе, то и не принимает большей или меньшей степени. Третье свойство только количества и всего его — это равенство и неравенство. Так, одна линия бывает равна и не равна другой линии.

Гл. II. О предметах относительных. Относительными являются те предметы, о которых говорится, что то, что они есть, принадлежит другому предмету или находится в каком-либо ином отношении к нему. «Принадлежит другому» говорится как отец сыну, ибо отца, конечно, называют отцом сына. Относится к другому, например, большое к малому, многое к немногому, ибо не говорят: многое немногого, но многое в отношении немногого.

Следует же знать, что когда что-либо рассматривается само по себе, то оно не есть относительный предмет. Об отношении говорят тогда, когда что-либо вступает в отношение к другому. Так что бытие и ипостась (ὑπόστασις) относительных предметов состоит в том, чтобы называться ввиду другого или находиться в отношении к этому другому, ибо этим взаимным отношением и производятся относительные предметы.

Они из относительных предметов называются одним и тем же именем, например: друг — друг друга, враг — враг врага; другие — различными именами, например: отец — отец сына, учитель — учитель ученика.

Затем, одни относительные предметы находятся друг к другу в отношении превосходства: например, больший — больше, чем меньший; другие — в отношении сужающего и подлежащего суждению: например, знание есть знание того, что может познаваться, ибо знание судит о том, что подлежит познанию, то есть ведение судит о ведомом; подобным же образом ощущение есть ощущение ощущаемого, положение — положение положенного, стояние — стояние поставленного, возлежание — возлежание возлежащего и т. п. Третьи — в отношении силы и бессилия. В отношении силы — например, согревающее и согреваемое; в отношении же бессилия при недостатке силы — например, когда мы говорим, что зрение бессильно видеть беззвездное небо. Четвертые — в отношении причины и производного — например, отец — отец сына.

Свойство же относительных предметов состоит в том, что они обратимы (например, один друг называется другом друга и другой

тоже — другом друга; учитель называется учителем ученика и ученик — учеником учителя), и в том, что они существуют вместе с природой. Совместность же с природой означает, что когда вводится или устраняется один предмет, то вводится и устраняется и другой. Так, если есть отец, то обязательно будет и сын, и если нет отца, то не будет и сына, ибо чей он будет сын, если нет отца? И если не будет сына, то не будет и отца, ибо не имеющий сына уже не будет отцом. Таким образом, с устранением отца устраняется и сын, и с устранением сына устраняется и отец. Но устраняется не ипостась того и другого, но отношение, ибо хотя сын и остается, однако он не остается сыном; как будет сыном тот, у кого нет отца? Если же мы говорим о сыне умершего, то или говорим это не в собственном смысле, но в переносном, или же имеем в виду то, что отец, в силу бессмертия души, не сгинул и не отошел в небытие.

Нужно знать, что каждая категория есть самый общий род и имеет подчиненные и роды, и виды, и различия, разделяющие для родов и образующие для видов, и самые низшие виды, и индивидуумы. Но как лишь образующие различия субстанции, и ничего другого, называются сущностными, так и индивидуумы называются ипостасями только субстанции, и ничего другого.

Следует знать, что сама субстанция, так как она есть род и имеет отношение к другому, подводится под категорию отношения. Ведь род есть род видов, и виды суть виды рода и принадлежат к числу тех предметов, которые относятся к чему-либо. Далее, предметы относительные и допускающие обращение имеют отношение или к самостоятельным вещам, т. е. субстанциям, или к несамостоятельным, т. е. акциденциям. Если к самостоятельным, то свойственное им отношение или естественно, как, например, отношение отца к сыну, или же неестественно. Если неестественно, то оно зависит или от судьбы, как отношение раба и господина, или от искусства, как отношение учителя и ученика, или от произволения, как друг и друг, враг и враг. Если же к несамостоятельным, но к акциденциям, то отношения бывают естественные, как, например, отношение двойного и половины, или неестественные.

Относительные предметы сперва необходимо подвести под другую категорию, рассматривая их сами по себе, а затем уже, поскольку у них есть отношение к другому предмету, подвести под

категорию относительных предметов; ибо вначале нечто должно существовать безотносительно, а затем уже в нем усматривается отношение.

Гл. III. О качественном и качестве. Качество есть то, благодаря чему о предметах говорится, какого они качества. И снова: качество есть то, от чего получают свое название причастные к нему предметы. Так, от благоразумия получает название благоразумного тот, кто имеет благоразумие; и теплым называется тот, кто причастен к теплоте.

Следует заметить, что качественное обладает большею общностью, чем качество. Ведь качественное означает качество, а также причастное к тому — например, теплоту и теплое, то, что имеет теплоту; ибо качественным называется то, что имеет качество, — например, имеющие теплоту предметы называются теплыми. Теплые — качественные, теплота же качество. Часто и само качество называется качественным. Подобным же образом дело обстоит и с количественным, и с количеством.

Одни качества находятся в одушевленных и разумных существах, как знания и добродетели, болезни и здоровье, и называются состояниями (*ἔξαις*) и расположениями (*διαθέσεις*). Другие качества существуют и в одушевленных, и в неодушевленных телах, каковы тепло и холод, форма и фигура, сила и бессилие. Из этих качеств одни присущи вещам потенциально, другие актуально. Если потенциально, то производят силу и бессилие; если актуально, то производят качества, которые или распространяются вглубь, как теплота распространяется на весь огонь, белизна — на все молоко и на весь снег, и дают страдание и страдательное качество; или ограничиваются поверхностью и образуют фигуру и форму. Таким образом, существует четыре вида качеств: состояние и расположение, сила и бессилие, страдание и страдательное качество, фигура и форма.

Состояние отличается от расположения тем, что состояние мало изменчиво и более длительно — например, благоразумие: ибо не скоро переходит кто-либо от благоразумия к неразумению. Так же и знание: если кто-либо точно знает, то это знание у него трудно поддается перемене и есть состояние. Подобным образом и мужество, и умеренность, и справедливость. Расположения, наобо-

рот, подвижны и легко меняются, например, теплота, холод, болезнь, здоровье и тому подобное, ибо сообразно с ними человек находится в том или ином расположении. Легко изменяется человек, из теплого делаясь холодным, из больного — здоровым. И сами эти вещи, здоровье, болезнь и подобные, суть состояния, если они устойчивы и мало изменчивы. Расположение имеет большую общность, чем состояние, ибо и то и другое называется расположением, так как они выражают, в каком положении, соответственно им, находится человек; но мало изменчивое расположение называется состоянием, а легко меняющееся — только расположением.

Второй вид качества есть сила и бессилие, не проявившиеся в действии. Но в них есть способность и естественная возможность или неспособность. Так, мы говорим о ребенке, что он музыкален в возможности, ибо, хотя в действительности музыка ему не присуща, однако он имеет способность к ее восприятию. А бессловесное животное мы называем немзыкальным, поскольку оно музыкой не владеет и не способно к ее восприятию. Подобным же образом твердое тело имеет способность не скоро разделяться.

Третий вид качества есть страдательное качество и страдание, каковы теплота, холод, белизна, чернота и т. п. Страдание, как и расположение, легко утрачивается, — например, если кто-нибудь от стыда краснеет, а из-за страха бледнеет. Страдательное же качество неподвижно и мало изменчиво. При этом некоторые из страдательных качеств не образовались в силу страдания, т. е. от другого, но сущностно присущи предмету, как у огня теплота и у меда сладость. Ведь тепло для огня не есть приобретенное качество, а сладость — для меда. И не так, что прежде огонь и мед не имели этих качеств, а затем восприняли теплоту и сладость. Однако по нашему ощущению они производят то же самое претерпевание. Так, огонь, будучи теплым, согревает нас, а мед, будучи сладким, дает нам ощущение сладости. А некоторые страдательные качества образовались в силу некоего страдания или смешения (χρᾶσις) и иногда вызывают в нашем чувстве претерпевание, но это претерпевание и это качество не то, какое они сами имеют. Таковы цвета. Ведь белый цвет образовался вследствие некоторого страдания или смешения, и в нашем зрении он вызывает претерпевание, т. е. различение, расширение и освещение; но при этом он не дела-

ет нас самих белыми. Итак, страдательное качество, если оно не является приобретенным, принадлежит или целому виду, как теплота принадлежит всякому огню, или не всему виду, как черный цвет — эфиопам, ибо не все люди черного цвета. Все это имеет место не только в отношении тела, но и в отношении души.

Четвертый вид качества составляют фигура и форма: фигура принадлежит как одушевленным, так и неодушевленным телам, форма же — только одушевленным. Если же название «форма» высказывается о предметах неодушевленных или если их называют прекрасными по форме, то в этом случае слово употребляется не в собственном смысле, а в переносном. Фигуре принадлежит большая общность, чем форме, так как и форма называется фигурой, тогда как фигура предметов неодушевленных не называется формой. К качествам относятся также и прямизна, или правильность, и искривленность, или изогнутость.

Следует знать, что предметы, обладающие качествами, по большей части получают от них свое название, — так, от теплоты предмет называется теплым. Но некоторые называются омонимично: например, музыкальное искусство и музыкальная женщина, т.е. женщина, владеющая музыкальным искусством. Некоторые же предметы, хотя и редко, называются другим именем, как от добродетели — порядочный человек (οπουδαῖος), ибо добродетельный человек называется и добропорядочным.

Следует иметь в виду, что страдание бывает двух видов. Страданием называется или уже перенесенное страдание, и оно подводится под категорию качества — так, выбеленная одежда называется белой, — или страданием называется страдание, претерпеваемое в настоящий момент, и оно подводится под категорию страдания, — например, одежда, еще не выбеленная, но подвергающаяся белению в настоящий момент.

Нужно знать, что качества не суть тела, но бестелесны, ибо если бы они были телами, то подходили бы под категорию субстанции. И все акциденции тоже бестелесны и не существуют сами по себе, если не усматриваются в субстанции.

Нужно знать, что сущностные качества относятся к категории субстанции, ибо эти качества суть части субстанции, на которые она разделяется, и вносятся в определение ее видов; а под какую

категорию подводится целое, под ту же категорию должны подводиться и ее части. Так, тяжелое и легкое усматривается или в тяжестях ($\delta\upsilon\chi\omicron\iota\varsigma$), как это имеет место в отношении взвешиваемых предметов, и подводятся под категорию количества; или в субстанции, например в стихиях, т. е. огне, земле, и подводятся под категорию субстанции, как сущностные качества. Подобным же образом обстоит дело с плотным и редким, т. е. тонким, ибо они или сущностно рассматриваются в стихиях и относятся к категории субстанций, или же как привходящие, [например], в одеждах, и тогда относятся к категории положения ($\chi\epsilon\iota\theta\alpha\iota$), ибо существуют по положению.

Качество обладает следующими тремя свойствами, или сопутствующими признаками ($\pi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron\lambda\upsilon\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$). Во-первых, оно допускает противоположение: так, теплое противоположно холодному, белое — черному. Во-вторых, большую и меньшую степень, ибо где есть противоположность, там обнаруживается и большая и меньшая степень. «Большая» означает усиление, а «меньшая» — ослабление. Поэтому можно сказать, что данный вид более бел, чем другой, или менее холоден, чем другой. Третий сопутствующий признак, составляющий главное свойство качества, — это сходство и несходство. Следует иметь в виду, что фигура не допускает противоположности.

Нужно знать, что не все лишения ($\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$) выражаются через отрицание; есть и такие лишения, которые выражаются утвердительно, как слепота и глухота. С другой стороны, не всякий вид именуется утвердительно, но и отрицательно. Например, невоздержанность ($\alpha\chi\omicron\lambda\alpha\sigma\iota\alpha$) есть вид, однако она получила не утвердительное, а отрицательное наименование. Ибо положительное суждение называется утверждением, например: он красив; а отрицательное — отрицанием: например, он некрасив. <Когда же говорим: незаконный ($\delta\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$), то α обозначает отрицание, как $\omicron\upsilon$ >.

Когда об одном белом говорят, что оно равно другому белому, то они берутся не как качества, а как количества и равенство имеет место между поверхностью первого предмета и поверхностью второго. Равным образом и о месте говорят как о подобном и неподобном не поскольку оно есть количество, а поскольку участвует в качестве.

Гл. III. О действии и страдании. Нужно знать, что действие и страдание, т. е. сила действующая и сила страдательная, относятся к категории качества, а то, что действует, и то, что страдает, есть определенная субстанция, действующая или претерпевающая определенным образом. Итак, действовать значит в самом себе иметь причину действия; страдать же значит иметь причину страдания и в себе, и в другом; например, создатель и создаваемое. Ведь создатель в самом себе имеет причину создания; создаваемое же в создателе имеет причину создания, в самом же себе — способность к восприятию страдания. Под создателем в данном случае мы подразумеваем ремесленника, например, плотника; под создаваемым же — тот материал, с которым имеет дело ремесленник, — например, дерево, ибо оно подлежит [обработке] плотника.

О действии и страдании иногда говорят просто, как применительно к производительным ремеслам, например, плотничьему, кузнечному и под., у которых произведение остается и с прекращением действия; так, когда архитектор перестал строить, построенное остается, — а иногда говорят «делать», когда делаемое не сохраняется с прекращением деятельности. Так, если играющий на флейте перестанет играть, то не сохранится, а исчезнет и игра на флейте. Иногда же говорят «созерцать» — например, заниматься астрономией, геометрией, размышлять и т. п., а также о видах, усматриваемых в неодушевленных предметах: огне, камне, дереве и т. п. Итак, первые три вида действия свойственны разумным; последний же — неодушевленным и неразумным. В этом случае предмет действует не постольку, поскольку он одушевлен, но поскольку одно тело приближается к другому.

[Рассматриваемая категория] имеет два свойства. Во-первых, она допускает противоположение; так, нагревание противоположно охлаждению. Во-вторых, она принимает большую и меньшую степень, ибо возможно более нагреть и менее охладить, равно как и более нагреться и менее охладиться.

Итак, во всех категориях усматривается действие и страдание: в субстанции — рождать и рождаться, в количестве — исчислять и исчисляться, в отношениях — удваивать и удваиваться, в качестве — белить и белиться, в положении — помещать и поме-

щаться, в состоянии (ἔχειν) — нести и быть носимым, в категории места — содержать и содержаться, в категории времени — содержать и содержаться в настоящем, прошедшем и будущем времени.

Гл. LIV. О положении (ἔθελον). Положение есть состояние предмета в отношении другого предмета. Так, мы говорим о таком-то положении тела, например: лежание, сидение, стояние. Положение бывает трех видов: стояние, сидение, лежание. Прямое положение дает стояние; когда нечто отчасти лежит, отчасти стоит — это сидение, когда же совершенно лежит, тогда лежание. Положение не означает ни предмета, ни места, но выражает самое положение предмета в отношении места.

Из предметов, находящихся в определенном положении, одни по своей природе находятся в этом положении, как стихии в свойственных им местах, — например, земля, вода, воздух, огонь и т.п.; другие же потому, что они были приведены в это положение искусственно, как, например, статуя, колонна и т. п. Существует и другое подразделение предметов со стороны их положения. По этому подразделению одни предметы неподвижны, например земля; другие подвижны, например небесные тела. Кроме того, одни предметы находятся в определенном положении потенциально, например, существа, могущие переходить с места на место; другие же актуально, когда они помещаются там-то.

Гл. LV. О месте. Категория, отвечающая на вопрос «где?», обозначает время. Ибо если нас спросят: где находится такой-то, мы говорим: в доме, в городе, а это обозначает место. Виды данной категории определяются различием мест: вверху, внизу, справа, слева, впереди и позади.

Гл. LVI. О времени. Категория, отвечающая на вопрос «когда?», обозначает место. Ибо если нас спрашивают, когда было то-то, мы говорим: в прошлом, в позапрошлом году, что обозначает время. Видов рассматриваемой категории столько же, сколько различий имеет время, а таковых три: настоящее, прошедшее, будущее.

Гл. LVII. Об обладании (τοῦ ἔχειν). Обладание бывает тогда, когда одна субстанция обладает другой. Оно означает, что одна вещь объемлет или объемлется, но не составляет части предмета. Объемлет хитон, доспех и подобное; объемлется кольцо и ка-

кая-нибудь подобная мелочь. Как объемлемое, так и объемлющее должны быть субстанциями, так как если одно будет субстанцией, а другое акциденцией, например, наука и ученый, то их уже нельзя будет подвести под категорию обладания. Различия категории обладания соответствуют различиям сущего. Ведь то бывает или одушевленным, или неодушевленным, и под обладанием разумеют обладание одушевленных предметов, например, сына, лошади и т.п., и неодушевленных предметов, например кольца, сандалий и т.п. Обладание употребляется омонимически и во многих других значениях, о которых мы скажем потом.

Гл. LVIII. О противоположностях. Все противопоставляемое противопоставляется или как вещь, или как слово. Если как слово — слову, то получается утверждение и отрицание. Утверждение есть речь о том, что принадлежит какому-либо предмету; например, он красив. Отрицание есть речь о том, что не принадлежит какому-либо предмету: например, он некрасив. И то и другое называется суждением. Если же нечто противопоставляется как вещь, то это говорится или о взаимобратимых предметах и образует отношения, которые взаимно и вводят друг друга, и устраняют, или о таких, которые не обращаются взаимно и не имеют между собою отношения. А те или не переходят друг в друга, однако же по природе противоположны и производят противоположное, как теплота и холод, или одно переходит в другое, а другое не переходит в первое. При этом одно из них естественно, а другое противоестественно, и получается противоположность лишения и обладания — например, зрение и слепота; слепота же есть лишение обладания, т.е. зрения.

Из противоположностей одни из них не имеют среднего, другие имеют среднее. Среднего не имеют те противоположные вещи, из которых одна необходимо должна присутствовать в их подлежащем, или в том предмете, о котором они сказываются, — например, болезнь и здоровье, имеющие подлежащим тело живого существа. При этом в теле по необходимости обязательно присутствует или болезнь, или здоровье. Болезнью мы называем всякое расстройство (παράτροπῃ) природы. Среднее имеют те противоположности, из которых одна не обязательно должна находиться в их подлежащем, или в том предмете, о котором они сказываются. Та-

ковы, например, белое и черное. Они противоположны друг другу, но не обязательно всякому телу быть белым или черным, — ведь тела бывают также серые и красные. Исключение составляют те случаи, когда одна из противоположностей принадлежит какой-либо вещи по природе, как теплота огню и холод снегу. Из противоположностей, имеющих среднее, одни имеют [для этого среднего] названия — так, среднее между белым и черным называется серым; другие не имеют названий — так, среднее между справедливым и несправедливым не имеет названия, но определяется посредством отрицания, как нечто промежуточное, именно: и несправедливо, и не несправедливо.

Противоположностям сопутствуют четыре свойства. Во-первых, добру необходимо противопоставляется зло; злу же иногда добро, а иногда другое зло. Ибо целомудрию противопоставляется распущенность, а распущенности — иногда целомудрие, иногда же слабоумие. Слабоумие же — это когда отсутствуют и не возбуждаются страсти. Посему распущенность есть недостаток целомудрия, а слабоумие — чрезмерный избыток (*ὑπερβολή*), избыток же противоположен недостатку. Во-вторых, противоположности не могут принадлежать одним и тем же индивидуумам в одном и том же отношении. Так, Сократ не может одновременно быть и здоровым, и больным, один и тот же его член не может одновременно и нагреваться, и охлаждаться. В-третьих, противоположности находятся в одном и том же подлежащем: или роде, или виде, или исчисляемом (*ᾠριθμῷ*). В роде — например, в теле вообще белое и черное; в виде — например, в теле живого существа здоровье и болезнь; в исчисляемом — это ясно, ибо одно и то же тело, вследствие испытываемых им изменений, оказывается способным к принятию противоположностей. В-четвертых, противоположности принадлежат или одному и тому же роду, как белое и черное — цвету, или противоположным родам, как справедливость или несправедливость — добру и злу, которые противоположны друг другу, или, наконец, сами являются противоположными родами, как противоположными родами являются добро и зло.

Гл. LIX. О принадлежности и лишении. Принадлежностью называют действие как того предмета, который имеют, так и того, который имеет, как доспехов, так и облаченного в доспехи,

то есть и одевающего, и одетого; во-вторых, отличающиеся устойчивостью привнесенные действия, как физические, так и психические: физические — например, теплота в нагретых телах; психические — например, знание; в-третьих, то, что еще не имеет, но способно воспринять, — это и составляет первое значение термина «потенциальный» (τοῦ δυναμένου); в-четвертых, физическое качество, или физическое состояние: например, теплота огня и зрение спящего, — это составляет второе значение термина «потенциальный»: ибо огонь может жечь, но на деле не жжет, и первое значение термина «актуальный» (τοῦ ἐνεργεία); в-пятых, полное действие: например, зрение, уже видящее, теплота, уже согревающая.

Лишение есть утрата принадлежности. Итак, первому значению принадлежности противопоставляется отсутствие доспехов, то есть одежды; второму — утрата приобретенных состояний, когда, например, нагретое охладится; третьему — то, что весь род, к которому принадлежит вещь, по природе своей не может иметь известного действия; так, ребенка мы называем способным к музыке, смоковницу же ни в коем случае. Таким образом, смоковница лишена этого, так как род растений не имеет способности к восприятию музыки. Или же род имеет определенную способность, а какой-либо из видов не имеет ее. Так, живое существо имеет способность видеть, а крот, будучи видом живого существа, не имеет способности видеть. Четвертому значению соответствует утрата способности, соединенной с обладанием; пятому — утрата полного действия; этот случай выше мы назвали противоположностью по обладанию и лишению, т. е. силы — деятельной и страдательной. Этот случай характеризуется следующими тремя признаками: что свойственно вещи и чего она совершенно не имеет, но вполне лишена; когда вещь по природе имеет известную принадлежность, и где она имеет ее? Так, мы не называем камень слепым, ибо ему не свойственно иметь зрение. Равно новорожденного щенка собаки мы не называем слепым, новорожденного младенца беззубым, так как и тому и другому в это время не свойственно иметь эти принадлежности. Точно так же и ногу мы не называем слепой, ибо живому существу не свойственно в ноге иметь зрение. Итак, о лишении мы говорим тогда, когда вещь в этих трех смыслах способна иметь известную принадлежность, но не имеет ее.

Гл. LX. О предыдущем и последующем. Предыдущее имеет четыре различных значения, и в собственном смысле оно есть предыдущее по времени. При точном словоупотреблении в применении к одушевленным существам предшествующее называется старшим, а в применении к неодушевленным — более древним; при неточном же одно слово употребляется вместо другого.

Второй вид предшествующего есть предшествующее по природе, т. е. то, что вводится вместе с другим, но не вводит другого, и что устраняет другое, а само не устраняется им. Так, живое существо есть предшествующее в отношении человека. Ведь если нет живого существа, то не будет и человека; ибо человек есть живое существо. Наоборот, если нет человека, то живое существо будет, так как и лошадь, и собака — живые существа. И если есть человек, то непременно будет и живое существо, ибо человек есть живое существо. Если же есть живое существо, то не обязательно будет человек, но, быть может, лошадь или собака, и т. п., так как и они живые существа.

Третье — предшествование по порядку. Так, альфу мы называем первою, бету второю; то же самое и в отношении слов и избирательных голосов.

Четвертое есть предшествование по достоинству, как мы говорим: сначала епископ, потом пресвитер. Впрочем, некоторые не признают этого вида, так как возможно, что первый по порядку будет последующим по достоинству.

Пятый вид — это когда мы говорим о причине (αἰτιον) и действии причины (αἰτιατόν). Так, Сократ предшествует собственному изображению, потому что он сам есть его причина. И отец предшествует сыну и больше (μεῖζων) его, потому что отец есть причина сына, ибо от отца рождается сын. Поэтому и блаженный Григорий в этом смысле понимает изречение Господа нашего в Евангелиях: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28).

Другие к этим видам присоединяют еще предшествующее по замыслу. Так, стена предшествует фундаменту. Но этот вид сводится к четвертому виду — предшествующему по достоинству. Ведь предшествующее по замыслу на деле бывает последующим. Сколько различных значений имеет предшествующее, столько же значений имеет и последующее. Предыдущее же и последующее,

как и большая и меньшая степень, принадлежат не к числу омонимов, но к тому, что происходит от одного предмета.

Гл. LXI. О том, что вместе. В собственном смысле слово «вместе» (ἄμα) прилагается к тем предметам, происхождение которых относится к одному и тому же времени, — например, два каких-либо человека родились в один и тот же момент. В этом смысле «вместе» противоположно первому значению предшествующего. Второе значение слова «вместе» прилагается к таким предметам, которые существуют совместно друг с другом, но не являются один для другого причиной и действием, — например, двойное и половина, ибо они существуют совместно и друг друга вводят и устраняют. В этом смысле «вместе» противоположно второму и пятому значению предшествующего. Ибо при втором значении предыдущее и последующее не вводят и не устраняют друг друга; а при пятом одно есть причина, а другое — ее производная. В третьем своем значении слово «вместе» применяется к видам, находящимся между собою в отношении противоположности. Находящимися в отношении противоположности называются те виды, которые произошли от одного и того же деления; например, разумное и неразумное произошли от разделения живого существа. «Вместе» в этом значении противоположно первому, второму и до некоторой степени трем остальным значениям предшествующего.

Гл. LXII. О движении. Движение есть осуществление (ἐντεlexия) потенции как таковой. Так, медь потенциально есть статуя, ибо медь может принять вид статуи. Посему осуществление меди, которая потенциально есть статуя, состоит в отливании, формовке, полировании: все это — движения. В каких категориях усматривается потенция, в таких же должно усматриваться и движение; а в каких категориях нет ничего потенциального, в тех не должно быть и движения. Итак, потенциальное усматривается в субстанции, в количестве, в качестве, в категории места. В субстанции — возникновение и разрушение; в количестве — увеличение и уменьшение; в качестве — изменение; в категории места — движение по кругу, называемое вращением, а также движение по прямой, называемое прямолинейным движением. Движение по прямой имеет шесть видов: вверх, вниз, внутрь, наружу, направо, налево. Таким образом, вместе с вращательным движением сущест-

вует семь видов пространственного движения. Все изменяется или само по себе, или в отношении чего-либо находящегося в нем, или в отношении чего-либо, находящегося вокруг него. И если предмет изменяется сам по себе, то имеет место возникновение и разрушение; если в отношении чего-либо находящегося в нем самом, то изменение происходит или в отношении количества — и тогда имеет место увеличение и уменьшение, или в отношении качества — и тогда имеет место изменение. Если же перемена происходит в отношении окружающего, то тогда возникает изменение в отношении места, ибо место не есть само движущееся и не то, что находится в движущемся, но сопровождает движущееся и находится вокруг него.

Различают возникновение и разрушение. Возникновение есть переход из небытия в бытие, так как возникает то, чего прежде не было. Разрушение, наоборот, есть изменение из бытия в небытие. Увеличение и уменьшение: увеличение есть движение к большему, а уменьшение — движение к меньшему. При изменении опять-таки имеют место противоположные претерпевания: теплота противоположна холоду, белому — черное. Таким образом, происхождению противоположно разрушение, увеличению — уменьшение, а изменению — противоположное состояние и покой: так, нагреванию противоположно охлаждение, а также покой, ибо когда нагреваемое тело достигнет предела нагревания и высшей степени теплоты, то оно успокаивается и перестает нагреваться. Равным образом и перемене места противостоит противоположное движение и покой: противоположное движение, например движение вверх, противопоставляется движению вниз и покою: если, например, бросить камень вверх, то он начнет движение вниз не прежде, чем достигнет некоторого состояния покоя. Небесному же движению нет противоположного движения. По-видимому, изменение (*ἀλλοίωσις*) сопутствует всем другим родам движения. Ведь и возникающее, и разрушающееся, и увеличивающееся, и уменьшающееся, и движущееся в пространстве, несомненно, изменяется. При физических движениях хотя мы и находим сопутствующее прочим движениям изменение, однако возможно изменение без другого рода движения — как, например, с камнем. Камень нагревается и охлаждается, но не увеличивается и не возникает. Так же обстоит дело и с

остальным. Таким образом, хотя изменение и сопутствует другим видам движения, однако возможно рассматривать его само по себе. Поэтому признается его отличие от них.

Аристотель же называет движением перемену. Ибо в пятой книге «Чтений по физике» он доказал, что возникновение и разрушение суть перемена, но не движение, так как движение происходит при сохранении предмета. Если же мы говорим, что изменению и перемене места соответствуют две противоположности — противоположное движение и покой, то следует знать, что у одного предмета в различных отношениях могут быть две противоположности. Покой противоположен перемене, как состояние и лишение — принадлежности; противоположное же движение — как охлаждение нагреванию.

Гл. LXIII. Об имени. Слово «имение» употребляется в восьми смыслах. В отношении принадлежности и состояния или другого качества. Так, о нас говорят, что мы имеем знание и добродетель. Или в применении к количеству. Так, о дереве говорят, что оно имеет толщину в три локтя. Или применительно к одной субстанции в ее отношении к другой. Этот случай представляет собою высший род. А он имеет место или в отношении целого тела — например, хитон, или в отношении некоей части — например, кольцо на пальце; или в отношении части, находящейся в целом; так, о нас говорится, что мы имеем руку; или в отношении сосуда — например, когда говорим, что в кувшине есть вино; или в отношении к имуществу: говорится, что мы имеем дом или поле. Говорится также, что мы имеем жену, равно как и что жена имеет мужа; однако, по-видимому, этот смысл чужд слову «иметь», так как здесь возможно обращение. То, что муж имеет жену, означает не более, чем то, что жена имеет мужа. Ибо никто из них не владеет другим, но оба стоят друг к другу в одинаковом без различия отношении. Правда, владелец имеет имущество, и имущество — владельца, и здесь возможно обращение; однако не в том смысле, как муж имеет жену и жена — мужа, ибо владелец есть самостоятельный и высший распорядитель имущества. Поэтому о владельце скорее говорится, что он имеет, а в отношении имущества — что его имеют. Ясно же, что слово «иметь» принадлежит к числу омонимов.

По мнению некоторых, слову «иметь» свойственно столько же разновидностей, сколько действию и страданию. Ибо как то, что действует, и то, что страдает, бывает или одушевленным, или неодушевленным, точно так же и здесь тот, кто имеет, и то, что имеют, бывает или одушевленным, или неодушевленным. Но как у различных родов могут быть те же самые разновидности? Но можно сказать, что имение прилагается или к целому телу, или к части, а также, что это или защита, или украшение.

Гл. LXIV. О суждении, утверждении и отрицании. Следует знать, что как утверждение, так и отрицание называются суждением. Утверждение показывает, что принадлежит какому-либо предмету, т. е. чем является какой-либо предмет: например, Сократ мудр, Сократ прогуливается. Отрицание, напротив, показывает, что не принадлежит какому-либо предмету, т. е. чем какой-либо предмет не является: например, такой-то не мудр, такой-то не прогуливается. А так как всякому утверждению соответствует противоположное ему отрицание и всякому отрицанию — противоположное ему утверждение, то отрицание, противоположное утверждению, и утверждение, противоположное отрицанию, называется противоречием. Одно из них по необходимости ложно, а другое истинно.

Гл. LXV. О термине, посылке и силлогизме. Следует знать, что логика имеет своей задачей рассуждать о доказательстве. Доказательство есть силлогизм. А силлогизм состоит из двух истинных посылок и заключения. Например, желая доказать, что душа бессмертна, я говорю: все, что находится в непрерывном движении, бессмертно. Это первая посылка. Далее я высказываю вторую посылку: душа находится в непрерывном движении. Затем следует заключение: следовательно, душа бессмертна. Каждое слово посылки называется термином, термином же называется то, на что разделяется посылка. Например, посылка гласит: все, что находится в непрерывном движении, бессмертно. «Все» называется термином, поскольку оно есть часть посылки. Подобным же образом называется термином и выражение «что находится в непрерывном движении» (τὸ ἄεκίνητον). Равно называется термином и «бессмертно», и «есть».

Нужно знать, что посылки необходимо должны быть истинны-

ми, а заключение соответствовать посылкам. В самом деле, если окажется, что одна из посылок или заключение ложно, то будет паралогизм, а не силлогизм. Простое название, имя, слово, речение, термин — все эти пять различных слов по предмету ничем не отличаются друг от друга, различие их заключается только в отношении. Например, «человек» как простое обозначение именуется простым словом, как подлежащее — именем, как занимающее место сказуемого — глаголом (ῥῆμα), как часть утверждения и отрицания — речением (φάσις), а как часть посылки и силлогизма — термином.

Следует знать, что в посылке, будь она утвердительной или отрицательной, подлежащее называется именем, сказуемое же — глаголом. Возьмем, например, утверждение: человек прогуливается; здесь человек есть подлежащее и называется именем; прогуливается занимает положение сказуемого и называется глаголом. Сократ хорош (καλός ἐστι). «Сократ» есть подлежащее и называется именем; «хорош» занимает положение сказуемого и называется глаголом, как часть утверждения, хотя у грамматиков «прекрасен» называется именем. И вообще говоря, то, что сопровождается словом «есть», и в утверждении, и в отрицании, у философов называется глаголом, как сказуемое, будь это имя или глагол.

Нужно знать, что следующие пять названий: суждение, посылка, вопрос, возражение, заключение — нисколько между собой не различаются. Ибо когда я просто высказываю, что душа бессмертна, то это называется суждением. Когда же выражение «душа бессмертна» берется как часть силлогизма, то оно называется посылкой. Когда кто-нибудь возражает против данной посылки, говоря: «Откуда видно, что душа бессмертна?» — то это называется возражением. Когда затем мы снова предлагаем к исследованию: «Действительно ли душа бессмертна?» — то это называется вопросом. Наконец, когда из посылок делается вывод, то этот вывод называется заключением. Например: душа находится в непрерывном движении; то, что находится в непрерывном движении, бессмертно. Из этих посылок выводится: следовательно, душа бессмертна; это и будет заключение.

Посылка (πρότασις) есть речь, выражающая или отсутствие у известного предмета какого-либо признака, каково, например, отрицание: Сократ не смеется, или присутствие этого признака, ка-

ково, например, утверждение: Сократ смеется. Термин есть составная часть посылки. Силлогизм есть такая речь, в которой, если полагается или допускается одно, с необходимостью из допущенного вытекает и другое, и именно благодаря сделанному допущению, ибо заключение получается благодаря допущенным посылкам и не нуждается в каком-либо другом подтверждении извне. Вопрос (πρόβλημα) есть исследование, приводящее или к определенному выбору, или к уклонению от него, т. е. или к отрицанию, или к утверждению знания и созерцания. Расспрашивание (πρώσις) есть вопрос, требующий обстоятельного или пространного ответа. Вопрос отличается от расспрашивания тем, что за вопросом следует быстрый, то есть немногословный, ответ, за расспрашиванием же — продолжительный и многословный. Речь называется диалогической, когда она состоит из вопросов и ответов. Возражением называется то, что с самого начала опровергает рассуждение. Опровержение (ἀντιπαραστάσις) же имеет место в том случае, когда сказанное противником принимается как справедливое, но при этом доказывается, что это не наносит никакого ущерба выставленному положению. Лемма (λημματίον) есть то, что принимается как общепринятое для подтверждения чего-либо. Ересь (αἵρεσις) есть мысль или мнение значительного числа людей, которые согласны между собой, но не согласны с другими. Общепринятою же мыслью называется та, относительно которой согласны все. Такова, например, мысль, что существует солнце. Тезис (θέσις) есть необычное утверждение какого-либо известного философа, необычная мысль, как учение Парменида, что сущее едино, и как учение Гераклита, что все движется.

Общее есть то, что усматривается во многом или высказывается в отношении многого. Общее же говорят в четырех различных смыслах. Общим называется или то, что допускает деление на части, — например, делимая между наследниками земля или то, что, не допуская деления, находится в общем пользовании, только не одновременно, — например, один раб или одна лошадь, находящиеся у двух господ и исполняющие приказание иной раз одного, иной — другого; или то, что первым занимающим присваивается, однако предоставляется всякому, — например, место в театре или в бане; или то, что, будучи неделимо, предлагается к общему и

тождественному пониманию, — например, голос глашатая. В этом смысле надлежит понимать слово общее в отношении омонимов и синонимов, имеющих общее имя. Само по себе (καθ' αὐτό) есть то, что принадлежит чему-либо изначально и субстанционально (κατ' οὐσίαν), а не акцидентально (κατὰ συμβεβηκός), как, например, свойство разумности принадлежит человеку. Всеобщим (καθόλου) называется то, что означает многие предметы, — например, человек, живое существо, субстанция. Акцидентально то, что может и принадлежать какому-либо предмету, и не принадлежать ему, как, например, человеку принадлежат болезнь и здоровье. Слово «производить» употребляется в отношении производительных искусств, у которых сохраняется продукт, как это, например, имеет место в плотничьем искусстве и подобных ему. Так, кровать остается и после того, как она сделана. Слово «делать» употребляется и в отношении таких искусств, в которых сделанное, или продукт, не сохраняется; это имеет место, например, при игре на флейте и при танцах. Созерцать (θεωρεῖν) значит размышлять, заниматься астрономией, геометрией и подобным.

Слово ἐλπίς, при правильном его понимании, имеет два значения. Во-первых, это есть как бы некое размышление и задумывание, развертывающее и проясняющее целостное и нерасчлененное созерцание предметов и знание о них. Так, то, что для чувств представляется простым, тщательному исследованию открывается как сложное и разнообразное: например, человек, кажущийся простым, при размышлении понимается двусоставным, состоящим из души и тела. Во-вторых, это есть вымысел, создающий и мнящий, путем соединения чувства и фантазии, из существующего никоим образом не существующее. Таковы, например, баснословные сказания о кентаврах, сиренах, трагелафах. Ибо, заимствуя у целого его части и из частей образуя нечто иное, эти сказания, применяя широкий произвол и с большой легкостью создали то, что никоим образом не усматривается в ипостаси и сущности, — создали сначала в уме и словах, а затем, дав измышленному материальное выражение, превратили его в образ. Это называется чистым примышлением (ψιλή ἐλπίς).

Соединение (ἔνωσις) происходит различными способами: или через замешивание, как с различными сортами муки, замешивае-

мыми и смешиваемыми между собой; или через спайку, как с медью и свинцом; или через прилаживание, как в отношении камней и дерева; или через сплав, как в отношении топящихся веществ и металлов: топящихся веществ — например, воска, смолы и т. п., металлов — например, золота, серебра и т. п.; или через растворение, как в отношении жидкостей, например — вина и воды или вина и меда.

Что касается соединения через сочетание (*κατὰ σύνθεσιν*), то оно состоит во взаимопроникновении частей без уничтожения; таково соединение души и тела, которое некоторые называли смешением (*σύμμιξις*) или сращением (*συνφυΐα*). Следует же знать, что некоторые из отцов не принимали термина «смешение» (*χρᾶσις*) в применении к тайне Христа, тогда как термин «соединение» через сочетание (*κατὰ σύνθεσιν*) принимали все. Именно это и есть ипостасное соединение, то, которое через сочетание. Итак, ипостасно едина вещь, осуществившаяся из различных природ. И снова: ипостасно едино то, что из двух вещей, но в одном лице. Равным образом ипостасное единство имеет место в том случае, когда природа присоединяется к другой ипостаси.

Смешение же состоит в соположении тел и взаимном перенесении качеств. С другой стороны, смешение есть схождение разных субстанций и взаимообмен присущих им качеств. Смешение есть сочетание тел, примешивающих одно к другому свои качества.

Бывает единство и через соположение и, по-видимому, также и через прилаживание. Далее, единство называется личным, когда кто-либо, принимая лицо другого человека, говорит вместо него. И относительное соединение — например, друга с другом. Несторий же измыслил и другие виды единства, а именно по достоинству, по равночестности, по тождеству воли, по благоволению и по единству наименования.

Следует же знать, что при ипостасном соединении умпостигаемое и соединяется с тем, что его способно принять, например с тленным, и, соединившись, остается неслитным, неразрушимым и неизменным, как соположенное; ибо такова природа умпостигаемого.

Гл. LXVI. Шесть определений философии. 1) Философия есть познание сущего как такового, т. е. природы сущего.

2) Философия есть познание божественных и человеческих вещей. 3) Философия есть помышление о смерти произвольной и естественной. 4) Философия есть уподобление Богу в возможной для человека степени. Мы уподобляемся Богу через справедливость, святость и добро. Итак, справедливость состоит в правильном распределении, т. е. в том, чтобы не наносить и не терпеть обид, не быть лицеприятным в суде, но каждому воздавать по его делам. Святость же выше справедливости и совпадает с добром, состоя в том, чтобы сносить несправедливость, уступать обидчикам и даже благодетельствовать им. 5) Философия есть искусство искусств и наука наук. Ибо философия есть начало всякого искусства, так как ею было изобретено всякое искусство. 6) Философия есть любовь к мудрости, а истинная Премудрость есть Бог. Посему любовь к Богу — вот истинная философия.

Разделяется же философия на теоретическую и практическую; теоретическая философия разделяется на богословие, математику и физиологию. Математика разделяется на арифметику, музыку, геометрию и астрономию. Практическая философия разделяется на этику, экономику и политику. Теоретическая философия имеет своей задачей рассматривать бестелесное, невещественное, т. е. Бога, Который прежде всего и в собственном смысле бестелесен и невеществен, затем ангелов, демонов и души, которые в сравнении с телом называются нематериальными, хотя по сравнению с невещественным в строгом смысле, т. е. с Божеством, они вещественны. Итак, все это составляет предмет богословия. Теоретическая философия имеет своей задачей рассмотрение также и природы вещественного, т. е. животных, растений, камней и т. п. — это составляет физиологию, а равно и того, что занимает среднее место между невещественным и вещественным, что иногда рассматривается в веществе, а иногда вне вещества, — это составляет математику. Ибо число само по себе невещественно, рассматривается же в веществе, например в хлебе или вине, ибо мы говорим: десять модиев хлеба, десять кружек вина. Подобным же образом и с другими видами математики.

Практическая же философия упорядочивает нравы и учит, как следует устроить свою жизнь. При этом, если она воспитывает одного только человека, то называется этикой; если целую семью,

то называется экономикой; если же целый город, то называется политикой.

Следует знать, что существует четыре диалектических или логических приема: 1) разделительный, который разделяет род на виды через промежуточные различия; 2) определительный, который, исходя от рода и различий, выделенных разделительным приемом, определяет подлежащий предмет; 3) аналитический, разлагающий более сложный предмет на более простые составные части, т. е. тело на соки, соки на плоды, плоды на четыре стихии, стихии на материю и форму; 4) доказательный, который доказывает выставленное положение через посредство среднего термина. Например, мне нужно доказать, что душа бессмертна. Я беру какой-нибудь средний термин, например находящееся в постоянном движении, и строю такой силлогизм: душа находится в непрерывном движении; то, что находится в непрерывном движении, бессмертно; следовательно, душа бессмертна.

Следует же знать, что силлогизмы относятся к доказательному методу. Нужно знать, что анализ бывает трех видов. Есть анализ физический, наподобие того, о котором говорилось выше. Есть анализ логический, когда мы расчлняем данный силлогизм, подводя его под соответствующую фигуру. Есть анализ математический, когда мы, приняв искомое за известное, доходим до чего-либо несомненного, откуда уловляется выдвинутое положение. Пусть искомым будет у нас положение: бессмертна ли душа? Я принимаю это искомое за известное и говорю: если душа бессмертна, то существует воздаяние за дурные и добрые дела. А если существует воздаяние, то есть судимый и судящий. Если же есть судимый и судящий, то есть Промыслитель и промысел. Таким образом, мы дошли до промысла, который признают все. Отсюда, наконец, соединяя все вместе, я говорю: так как есть промысел и Судья, то есть и воздаяние; а так как есть воздаяние, то есть и судимый. Если же есть судимый, значит, душа бессмертна.

Гл. LXVII. Об ипостасном соединении. Нужно знать, что ипостасное соединение дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ, в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природы, их различия и присущие им естественные свойства. Ипостась же в отношении самой себя не

имеет никакого ипостасного различия, ибо на нее переносятся различия каждой из входящих в соединение природ — различия, которыми каждая из них отделяется от вещей одного с ней вида. Так, например, обстоит дело с душой и телом. В самом деле, из души и тела получается одна сложная ипостась, скажем, Петра или Павла, но она сохраняет в себе обе полные природы — природу души и природу тела и их видовые различия несмешанными и их свойства неслитными. В ней присутствуют отличительные свойства каждой природы: свойства души, которыми она обособляется от прочих душ, и свойства тела, которые обособляют его от прочих тел, но которые нисколько не обособляют душу от тела, а, напротив, соединяют и связывают ее с ним и одновременно обособляют единую составленную из них ипостась от остальных ипостасей одного и того же вида. Если природы единойжды ипостасно соединились между собой, то они навсегда остаются неотделимыми друг от друга. Ибо, хотя со смертью душа и отделяется от тела, тем не менее ипостась их остается одна и та же, ибо ипостась есть изначальное образование самостоятельного существования каждого. Посему и тело, и душа остаются, всегда удерживая одно и то же начало своего существования и ипостаси, хотя и разлучаются друг с другом.

Следует же знать, что как природы могут соединяться между собою ипостасно, как в человеке, так возможно и природе быть воспринятой ипостасью и в ней получить существование. И то и другое мы видим во Христе. Ибо в Нем и природы, божественная и человеческая, соединились, и одушевленная плоть Его осуществилась в существовавшей прежде ипостаси Бога Слова и ее возымело своей ипостасью. Но совершенно невозможно, чтобы из двух природ образовалась одна сложная природ, или из двух ипостасей — одна ипостась. Ибо невозможно, чтобы противоположные сущностные различия сосуществовали друг с другом в одной природе, ибо их дело отделять друг от друга те природы, которым они присущи. С другой стороны, невозможно, чтобы то, что однажды существовало само по себе, возымело другое начало своего ипостасного существования, ибо ипостась есть существование само по себе. Нужно знать, что в отношении к Святой Троице ипостась есть безначальный способ вечного существования каждого лица.

Надлежит иметь в виду, что, когда образуется сложная природа, то ее части должны быть одновременными, а равно она должна отличаться от составивших ее частей, не сохраняя их, но превращая и изменяя. Так, когда тело образуется из четырех стихий, то оно становится отличным от них, так что оно уже не есть совершенный огонь или что-нибудь из остальных и не называется им. Равным образом от коня и ослицы происходит лошак, который уже не есть ни конь, ни осел и не называется ни первым, ни вторым; он отличается от обоих и не сохраняет в неслитном и неизменном виде то, из чего он составлен.

Гл. LXVIII. Различные определения. Необходимость есть причина силы. Стихия вообще есть то, из чего что-либо первоначально происходит и в то же в конце концов разрешается. В частности же стихия есть то, из чего происходит тело и в то же разрешается, т. е. огонь, вода, воздух, земля. Огонь — тело тончайшее и самое горячее и самое сухое; земля — тело самое сухое и самое тяжелое; вода — тело влажное и самое холодное; воздух — тело самое влажное и мягкое.

Возникновение — движение по сущности из несущего к бытию. Разрушение — движение из сущности в небытие. Рост — движение в количестве в сторону увеличения. Убыль — движение в количестве в сторону уменьшения. Перемена — движение в качестве по изменению. Перемещение — движение с места на место. Вращение — движение на том же месте. Самодвижение — движение души в живых существах.

Время есть мера движения и число предшествующего и позднейшего в движении. День есть перемещение солнца над землей или время, в течение которого солнце перемещается над землей. Ночь есть тень земного тела или время, в продолжение которого солнце перемещается под землей. Сутки — это кругообращение мира. Месяц — время от схождения луны с солнцем до следующего схождения. Год — время, в течение которого солнце проходит круг зодиака. Благовремение (καιρός) — время успеха. Безвремение есть отсутствие времени, необходимого для достижения предмета желаний ищущего. Пора (ώρα) — четвертая часть года или двенадцатая часть дня, цветущая пора души, или расцвет тела, или красота юности. Весна — время, когда господствует влаж-

ность; лето — время, когда господствует теплота; осень — время, когда господствует суша; зима — время, когда господствует холод.

«Бородатая звезда» (Πωγωνίας, barbata stella) — звездовидное собрание огня, имеющее впереди лучи. Комета есть огневидное собрание звезд, наподобие волос на голове, испускающее лучи вокруг себя. Δοχίς есть звездоводный шест или бревно, испускающее огненный луч вверх. Факел (Λαμπάς) есть пламя и собрание огня. Радуга (ἶρις) есть великолепное отражение солнца на выпуклом и влажном облаке, являющееся на своде небесном в виде круга. Образуется она через сгущение воздуха для ощущения или проявления звезды, словно в зеркале. «Побочное солнце» (Παρήλιος) есть круглое облако, плотное, подобное солнцу, или отражение солнца на плотном и ровном облаке. Перун есть спиралеобразный дух, производящий огненное движение, несущийся сверху вниз пламенным огнем и воспламеняющий все кругом. Ураган есть спиралеобразное движение мрачного воздуха, направленное сверху на землю. Буря (πρηστήρ) есть спиралеобразное движение прозрачного воздуха, несущееся сверху. Гроза (σχηλτός) есть перун без облаков. Град (χάλαξα) есть замерзшая вода, сжавшаяся над землей. Лед есть вода, замерзшая на земле. Снег есть полузамерзшая вода, нисходящая из облаков на землю. Иней есть замерзшая вода, прикрепленная к земле другим влажным веществом. Ливень (δμβρος) есть масса воды, выделяющейся из облаков; дождь (ὕετος) есть собрание капель. Капля (ψεμάς) есть влага множества брызг. Туман есть сгущение, предшествующее облаку. Пар есть множество испарений на земле.

Озеро есть множество воды, пресной и собранной в одно место, благодаря скату и наклону находящейся в состоянии покоя. Море есть вода соленая и горькая, наполняющая полости складок самой нижней земли. Ключ есть начало изливающегося источника или вода, появляющаяся и вытекающая при изменении земли.

Землетрясение есть движение воздуха, разом проникающее под землю и принуждающее ее сотрясаться. Кратер есть устье подземного огня, который течет наружу, и отдушина. Лира есть основа, снабженная струнами.

О СТА ЕРЕСЯХ ВКРАТЦЕ

Откуда они начались и от чего произошли

Всех ересей матерей и первообразов четыре, именно: 1) варварство, 2) скифство, 3) эллинство, 4) иудейство. От них произошли все остальные ереси.

1. Варварство: ересь, которая сама по себе продолжалась от дней Адама до десятого рода, [до времен] Ноя. Варварством же она названа потому, что тогдашние люди не имели какого-либо вождя или одного согласия, но что каждый устанавливал себе в предпочтении собственной воли, то и становилось для него законом.

2. Скифство: от дней Ноя и в последующее время до построения столпа вавилонского и после столпотворения в течение немногих лет, т. е. до Фалека и Рагава, которые, уклонившись в страну Европы, поселились в области скифской и присоединились к тамошним племенам со времен Фарры, от которого произошли фракийцы, и позднее.

3. Эллинство: оно началось со времен Серуга идолослужением; и так как в то время каждый жил каким-либо суеверием, то племена человеческие, переходя к более гражданскому устройству, обычаям и законоположениям, начали устанавливать себе идолов и тех, за которыми тогда шли, обожествляли. Вначале расписывали красками и изображали подобия или чтимых ими тогда людей, или чародеев, или сделавших в жизни что-то кажущееся достойным памяти из-за силы и телесной крепости. Потом же, со времени Фарры, отца Авраама, они ввели идолослужение и через изваяния, почтив праотцов своих изображениями и изваяв умерших до них сперва с помощью гончарного искусства, а затем делая подражания всяким искусством: строители домов — обтесывая камни, серебряных же и золотых дел мастера — изготовляя из своего материала, так же и плотники и так далее. Египтяне же, а вместе и вавилоняне, фригийцы и финикияне были первыми учредителями

этой религии, делания статуй и совершения таинств. От них это было перенесено к эллинам во времена Кекропса и после него. Впоследствии же и гораздо позднее были провозглашены богами Крон и Рея, Зевс и Аполлон и прочие. Эллыны же названы так от некоего Елена (Ἑλένου), одного из обитавших в Элладе, а как говорят другие — от маслины (ἐλαία), росшей в Афинах. Родоначальниками их, как показывает точная история, были ионяне, происшедшие от Иована (Быт. 10:2), одного из строивших столп, когда языки всех разделились. По этой причине, от разделившейся (μεμερισμένη) речи, все и названы μέροες. Впоследствии же, в более поздние времена, эллиновство перешло в ереси, — я имею в виду ересь пифагорейцев, стоиков, платоников и эпикурейцев. И с тех пор образ благочестия, а вместе и естественный закон жизни, удалившись от этих народов, от сотворения мира и донныне существовали среди варварства, скифства и эллинства, пока не соединились с богочестием Авраама.

4. И затем иудейство со времен Авраама получило знак обрезания, и Моисеем, седьмым по Аврааме, посредством данного Богом закона, было записано; а от Иуды, четвертого сына Иакова, прозванного Израилем, через Давида, первого царя из колена этого Иуды, наследовал, наконец, имя иудейства. Ясно об этих четырех ересьх выразился апостол, сказав: о Христе Иисусе нет варвара и скифа, ни эллина, ни иудея (Кол. 3:11), но *новая тварь* (2 Кор. 5:17).

Различные ереси у эллинов.

5. Пифагорейцы и перипатетики. Пифагор учил о монаде и промысле, учил препятствовать приносить жертвы якобы богам, не принимать в пищу одушевленных существ, воздерживаться от вина. Он ввел разделение, говоря, что на луне и выше ее все бессмертно, а ниже все смертно, допускал переселение душ из одних тел в другие, даже в тела животных и диких зверей. Вместе с тем он учил упражняться в молчании в продолжение пяти лет. Наконец, сам именовал себя Богом.

6. Платоники полагали, что существует Бог, материя, форма и мир, возникший и телесный, и что душа не возникла, бессмертна и божественна, что в ней три части: разумная, раздражительная и вождедеющая. Платон учил, чтобы жены у всех были общие

и никто не имел собственной супруги, но желающие жили бы с желающими. Он также допускал переселение душ в тела даже до зверей. Вместе с тем учил о многих богах, происходящих от одного.

7. Стоики: они учат, что все есть тело, и чувственный этот мир признают Богом. Некоторые же утверждали, что Бог имеет свою природу из огненной сущности. Они определяют, что Бог есть ум и как бы душа всего сущего на небе и на земле; вселенная же — тело Его, как я сказал, и светила — очи. Плоть же гибнет, и душа всех переселяется из тела в тело.

8. Эпикурейцы: они утверждали, что атомы и неделимые тела, состоящие из подобных частей и бесконечные по числу, являются началом всех вещей, и учили, что цель блаженства — удовольствие и что ни Бог, ни промысел не управляют вещами.

9. Самаритянство, и от него самариты. Оно произошло от иудеев прежде, чем у эллинов появились ереси, и прежде, чем составились их учения; но уже после появления эллинской религии оно получило основание среди иудейства от времен Навуходоносора и плена иудеев. Переселенные в Иудею ассирияне, получив пятикнижие Моисеево, так как царь прислал им его из Вавилона со священником по имени Ездра, во всем были как иудеи, кроме того, что гнушались язычниками и не прикасались к ним, и кроме того, что отрицали воскресение мертвых и другие пророчества, бывшие после Моисея.

Толков же самаритов четыре.

10. Горфины: совершают праздники в иные времена по сравнению с иевусеями.

11. Иевусеи: в отношении праздников разнятся с горфинами.

12. Ессины: не противятся ни тем, ни другим, но безразлично празднуют, с кем придется.

13. Досфины: руководятся теми же обычаями, как и самариты, пользуются обрезанием, и субботой, и иными уставами, и пятикнижием, строже других соблюдают правило воздерживаться [от употребления в пищу] одушевленного, подобно и в других вещах, и проводят жизнь в непрестанных постах. У них есть и девство, некоторые же из них воздерживаются; а иные веруют в воскресение мертвых, что чуждо для самаритов.

У иудеев ересей семь.

14. Книжники: они были законниками и толкователями преданий их старцев, с излишнею ревностью соблюдали обряды, которым не из закона научились они, но сами для себя признали предметами уважения и делами оправдания по закону.

15. Фарисеи, по значению слова — отщепенцы: ведут самую высокую жизнь и якобы испытаннее других. Ими, как и книжниками, признается воскресение мертвых, бытие ангелов и Св. Духа, а жизнь их отличается; [ими соблюдаются] до времени воздержание и девство, пост через субботу, очищение кувшинов, блюд и чаш, как и у книжников, десятины, начатки, непрерывные молитвы, ревнительские виды одежды, состоявшей из ризы и далматиков, или одежды без рукавов, с расширением хранилищ, т. е. полос из багряницы, воскрилий и пуговиц на воскрилиях ризы, что служило знаком соблюдаемого ими до времени воздержания. Они ввели учение о рождении (γένεσιν) и судьбе (εἰς αἰώνην).

16. Саддукеи, по значению имени — праведнейшие: род вели от самаритов, а также от священника по имени Садок; отрицали воскресение мертвых, не принимали ни ангела, ни Духа; во всем же [остальном] были иудеи.

17. Имероваптисты: они по всему были иудеи, утверждали же, что никто не достигнет жизни вечной, если не будет каждый день креститься.

18. Оссины, что значит «самые дерзкие»: они исполняли все по закону, но после закона пользовались и другими писаниями, большую же часть позднейших пророков отвергали.

19. Нассариен, по значению слова — необузданные: запрещают всякое поедание мяса, совершенно не вкушают одушевленного. Святыми именами патриархов в пятикнижии до Моисея и Иисуса Навина пользуются и верят в них, я имею в виду Авраама, Исаака, Иакова и старейших, и самого Моисея, Аарона и Иисуса. Учат, что книги пятикнижия — не Моисеевы писания, и утверждают, что помимо тех есть другие.

20. Иродиане во всем были иудеи, но Христа ожидали в лице Ирода и ему воздавали честь и имя Христа.

Вот первое отделение, заключающее в себе все эти двадцать ересей; в нем же и рассуждение о пришествии Христа, и исповедание истины.

Вот что содержится во втором отделении первой книги, где говорится о тринадцати ересь, бывших у христиан.

21. Симониане: название свое получили от Симона волхва, современного апостолу Петру, из селения Гитфон в Самарии. Он был из самаритов, приняв только имя христианина. Учил постыдному и скверному смешению, неразличению тел. Отвергал воскресение и утверждал, что мир не от Бога. Свое изображение, в виде Зевса, и спутницы своей, блудницы по имени Елена, в образе Афины, передал ученикам своим для поклонения. Называл же себя для самаритов — отцом, а для иудеев — христом.

22. Менандриане: получили начало от Симона через некоего Менандра и кое в чем отличались от симониан. Они говорили, что мир сотворен ангелами.

23. Сарторнилиане: они поддерживали в Сирии бесстыдство симониан, но чтобы больше поразить, проповедуют и иное по сравнению с симонианами. Они получили начало от Сатурнилы и, подобно Менандру, говорили, что мир сотворен ангелами, но только семью, по мысли отца.

24. Василидиане: справляют те же бесстыдные обряды, от Василида, который вместе с Сатурнилом учится у симониан и менандриан, держится одинакового с ними образа мыслей, но кое в чем и отличается от них. Он утверждает, что небес триста шестьдесят пять, и придает им ангельские имена. Поэтому и год состоит из стольких дней, и слово «аврасакс» (Ἀβρασᾶξ) означает число 365¹ и есть, говорит Василид, святое имя.

25. Николаиты: от Николая, приставленного апостолами к службам, который из ревности к супруге своей учил своих учеников вместе с другими совершать бесстыдные дела и говорил о Кавлакахе, Прунике и других варварских именах, вводя их в мир.

26. Гностики: приняли те же ереси, но больше всех этих ересей с неистовством совершают бесстыдные дела. В Египте они называются стратиотиками и фивионитами, в верхних частях Египта — сократитами, у иных же — закхейми. Одни называют их коддианами, другие же зовут их ворворитами. Они хвалятся Варвело (Βαρβέλω) и Веро (Βερώ).

27. Карпократиане: от некоего Карпократа из Азии. Он учил совершать всякое бесстыдство и всякое греховное дело. Если

кто, говорил он, не пройдет через все и не выполнит воли всех демонов и ангелов, то он не может взойти на высочайшее небо и пройти Начала и Власти. Он же говорил, что Иисус воспринял душу мыслящую, но, зная горнее, возвещал его здесь; и если кто совершит подобное Иисусу, то он не ниже Его. Закон вместе с воскресением мертвых Карпократ отрицал, подобно симонианам и другим ересям, о которых доселе шла речь. Его последовательницей была Маркеллина в Риме. Втайне сделав изображения Иисуса, Павла, Гомера и Пифагора, Карпократ кадил и поклонялся им.

28. Киринфиане, они же миринфиане: это ученики Киринафа и Миринфа, некие иудеи, которые хвалились обрезанием. Они говорили, что мир сотворен ангелами и что Иисус назван Христом по преуспеянию.

29. Назореи: исповедуют Иисуса Христом, Сыном Божиим, во всем же живут по закону.

30. Евйонеи: близки к названным раньше киринфианам и назореям; с ними же соприкасается кое в чем ересь сампсеев и елкесеев. Они говорят, что Христос и Святой Дух созданы на небе, что Христос обитал в Адаме и по временам совлекался этого Адама и снова облакался в него. Это самое, говорят они, совершил Христос и при Своем пришествии во плоти. Будучи иудеями, они пользуются евангелиями, поеданием мяса брезгуют. Воду имеют вместо Бога. О Христе же, как я сказал, говорят, что в плотском Своем пришествии Он облекся в человека. Постоянно крестятся в водах: и летом, и зимою, будто бы для очищения, как самариты.

31. Валентиниане: они отрицают воскресение плоти, отвергают Ветхий Завет, но пророков читают и все другое, что можно истолковать сходно с их ересью, принимают. Они привносят некие другие баснословия, наименования тридцати эонов, говоря, что те вместе произошли как мужеженщины от Отца всяческих, и их называют богами и зонами. О Христе же говорят, что Он принес тело с неба и прошел через Марию, как через трубу.

32. Секундиане: с ними стоят в связи Епифан и Исидор, и они пользуются теми же сизигиями, мудрствуют подобно Валентину, но кое-что рассказывают несколько отлично от них. Они также отрицают плоть [у Христа].

33. Птолеми: они также ученики Валентина; в связи с ни-

ми стоит Флора. И они говорят о сизигиях то же, что Валентин и секундиане; но кое в чем и разнятся с ними.

Это оглавление тринадцати ересей во втором отделении первой книги.

В этом третьем отделении, в котором содержится тринадцать ересей, порядок следующий.

34. Маркосеи. Некий Марк был соучеником Колорваса. Он также вводит два начала. Он отвергает воскресение мертвых, а изменяя цвет каких-то видений в чашах при помощи заклинаний в синий и багряный, тайноводствует обманываемых женщин. Подобно Валентину, он желает производить все от двадцати четырех стихий.

35. Колорвасеи. И этот Колорвас, таким же образом излагая то же самое, кое в чем и отличается от других ересей, — я имею в виду ереси Марка и Валентина: он иначе учил о порождениях (проβολαι) и восмерицах.

36. Ираклеониты. И они, кажется, баснословят о восмерицах, но иначе, по сравнению с Марком, Птолемеем, Валентином и другими. Кроме того, умирающих у них, при кончине, подобно Марку, искупают елеем, благовонным маслом и водою, приговаривая над головою будто бы искупляемого какие-то призывания, состоящие из еврейских речений.

37. Офиты. Они славят змея и его считают за Христа, а естественную змею, пресмыкающееся, хранят в каком-то ящике.

38. Кайяне (каиниты). Вместе с другими ересями, которые отвергают закон и Говорившего в законе, и они думают то же самое: отрицают воскресение плоти, прославляют Каина, говоря, что он — от более могущественной силы; вместе с тем и Иуду обожествляют, а также и бывших с Кореем, Дафаном и Авироном и даже содомлян.

39. Сифиане. Эти, наоборот, прославляют Сифа, утверждая, что он происходит от высшей Матери, раскаявшейся в том, что произвела Каина. После того как Каин был отвержен и Авель убит, она сошлась с вышним Отцом и произвела чистое семя — Сифа, от которого потом произошел весь человеческий род. И они также учат о началах и властях и о другом подобном.

40. Архонтики: эти опять относят все ко многим князьям (ἄρχοντας) и говорят, что от них получило бытие возникшее. Ули-

чаются и в некоем бесстыдстве. Отрицают воскресение плоти и отвергают Ветхий Завет. Но пользуются и Ветхим, и Новым Заветом, каждое речение приспособляя к своим воззрениям.

41. Кердониане: они происходят от Кердона, перенявшего заблуждение Ираклеона и прибавившего к его обману. Переселившись из Сирии в Рим, он излагал свое учение во времена епископа Игина. Он проповедует два начала, враждебные друг другу, и что Христос не рожден. Подобным же образом он отвергает воскресение мертвых и Ветхий Завет.

42. Маркиониты. Маркион, родом из Понта, был сын епископа, но, растлив девицу, бежал, потому что был отлучен своим отцом от церкви. Придя в Рим, он просил затем покаяния у начальствовавших в то время над церковью (ἡγουμένων τῆς ἐκκλησίας), но, не успев в этом, превознесся против веры и стал учить о трех началах: добром, справедливом и злом, и о том, что Новый Завет чужд Ветхого и Говорившего в нем. Он и его маркиониты отвергают воскресение плоти, допускают не одно только крещение, но и два, и три, после падений. За умерших оглашаемых у них крещаются другие. У них и женщинам беспрепятственно разрешается преподавать крещение.

43. Лукианисты. Некий Лукиан, не тот, который теперь во времена Константина жил, но более древний, о всем учил согласно с Маркионом. Кроме того, учил, конечно, и кое-чему другому, помимо Маркиона.

44. Апеллиане. И этот Апеллис учит, подобно Маркиону и Лукиану: осуждают всю тварь и Сотворившего. Но он ввел не три начала, подобно тем, а одно, и признавал единого Бога, высочайшего и неизреченного, и что этот Единый сотворил другого. А этот, говорит, приведенный в бытие, оказался злым и по своей злобе сотворил мир.

45. Севириане. Некто Севир, следуя Апеллису, опять отвергает вино и виноград, баснословия, будто они произошли от драконовидного сатаны и земли, совокупившихся между собою. И от женщины отрекается, говоря, что она имеет начало от злой (ἄριστης) силы. Вводит какие-то наименования князей и тайные книги. Подобно другим еретикам, отвергает воскресение плоти и Ветхий Завет.

46. Татиане. Татиан был современником святейшего мученика и философа Иустина. После кончины святого Иустина он растлился догматами Маркиона и учил одинаково с ним, приложив и иное, помимо Маркиона. Говорили, что происходил из Месопотамии.

Это — тринадцать ересей первого отделения второй книги.

В этом третьем отделении второй книги содержится восемнадцать следующих ересей.

47. Енкратиты: являясь отломком ереси Татиана, они отвергают и брак, утверждая, что это — дело сатаны. Они запрещают всякое употребление в пищу одушевленного.

48. Катафригасты, они же и монтанисты и аскодругиты. Они принимают Ветхий и Новый Завет; но вводят других пророков: похваляются неким Монтаном и Прискиллою.

49. Пепузиане, они же и квинтиллиане, с которыми стоят в связи артотириты: это две ереси. Некоторые из них — катафригасты, но учат другому по сравнению с ними. Они обожествляют какой-то запустевший город Пепузу, между Галатией, Каппадокией и Фригией, и считают его Иерусалимом. Есть, впрочем, и другая Пепуза. Женщинам предоставляют начальство и священнослужение. Посвящая кого-либо, прободают малого ребенка медными иглами, как и катафригасты, и, замесив его кровью муку и сделав хлеб, вкушают, как приношение (προσφοράν). Баснословят, что там, в Пепузе, Христос открылся Квинтилле или Прискилле в виде женщины. Пользуются также Ветхим и Новым Заветом, переделывая по собственному своему разумению.

50. Четыренадесятники. Эти в один и тот же день года совершают Пасху, и в какой день ни придется четырнадцатый день луны, т. е. в субботу ли или в воскресенье, тот день, постясь, а также совершая бдение, празднуют.

51. Алоги: так названные нами, они отвергают Евангелие от Иоанна и его Апокалипсис, потому что не принимают пришедшего от Отца Бога Слова, вечно сущего.

52. Адамиане: по имени некоего Адама, называемого живым. Учение у них более достойное осмеяния, чем истинное. Бывает же у них нечто такое: нагими, как из [чрева] матери, мужчины и женщины сходятся в одно место и так совершают чтения, молит-

вы и все такое, как будто бы монашествуя и воздерживаясь и не принимая брака; церковь свою считают раем.

53. Сампсеи и елкесеи: они еще и доселе обитают в Аравии, лежащей выше Мертвого моря. Они введены в обман неким лжепророком Елксаем; из его рода и доныне еще были женщины Марфус и Марфина, которым эта ересь поклоняется, как богиням. Они во всем близки к евионееям.

54. Феодотиане, последователи Феодота, византийского кожевника. Он стоял высоко в эллинской образованности, но, будучи вместе с другими схвачен в дни тогдашнего гонения, один только отпал, тогда как остальные приняли мучение за Бога. Посему, так как его порицали за бегство, то он, из-за обвинения в том, что отрекся от Бога, придумал говорить о Христе, что Он простой человек.

55. Мелхиседекиане: эти почитают Мелхиседека, утверждая, что он некая сила, а не простой человек, и осмелились все возводить к его имени.

56. Вардесианисты. Этот Вардесиан (Βαρδαιανής) происходил из Месопотамии; сперва держался истинной веры и отличился в философии, но, уклонившись от истины, учил близко к Валентину, за исключением некоторых положений, в которых разнятся от Валентина.

57. Ноитиане. Этот Ноит (Νόητος) был из Смирны асийской. На колеснице [гордости] вознесшись вместе с другими, он стал говорить, что Христос — Сыноотец (υιολάτορ), учил, что один и тот же и Отец, и Сын, и Святой Дух. Самого же себя он называл Моисеем, а брата своего Аароном.

58. Валисии. Эти, как мы слышали, населяют Вакафу, большое селение Филадельфии арабской. Приходящих к ним и пользующихся у них гостеприимством они оскопляют. Очень многие и между ними скопцы, обрезанные. Учат и кое-чему другому, исполненному ереси: отвергают закон и пророков и вводят некие другие бесстыдства.

59. Кафары. Эти, состоя в связи с Новатом римским, совсем отвергают второбрачных и не принимают покаяния.

60. Ангелики. Эти совсем исчезли. Они наименованы так или потому, что похвалялись, что имеют ангельский чин, или потому, что назывались ангелами.

61. Апостолики, они же и апотактики: они тоже — в Писидии; принимают только апотактиков. Очень приближаются к енкратитам; но мудрствуют иное по сравнению с ними.

62. Савеллиане. Мнят подобное Ноиту, кроме того, что не говорят, будто Отец пострадал; о Слове же учат, что оно произносится (профорикós) и снова рассеивается.

63. Оригенисты: от некоего Оригена. Это бесстыдники, делающие неудобосказуемые вещи и предающие свои тела растлению.

64. Оригенисты другие: от писателя Оригена, который зовется и Адамантием. Они отвергают воскресение мертвых; учат, что Христос и Святой Дух — твари; рай, небеса и все иное толкуют иносказательно; пустословят, будто Царство Христово некогда прекратится, и прекратится вместе с Ангелами; также будто Христос с диаволом будут находиться под одной властью, и придумывают, что Христос распят бесами.

Это — восемнадцать ересей четвертого отделения второй книги.

В пятом отделении второй книги содержится пять следующих ересей.

65. Павлианисты: от Павла самосатского. Этот Павел утверждает, что Христос почти не существует, вообразив, что Он есть произносимое (профорикós) слово, но от Марии и здесь Он существует. То, что в божественных Писаниях пророчески было возвещено о Нем, принадлежало ему, но Он не был этим; а от Марии и здесь, со времени пришествия во плоти, Он имеет бытие.

66. Манихеи, они же акониты: это — ученики перса Мани. Они Христа называют призраком, почитают солнце и луну, молятся звездам, силам и демонам; вводят два начала — злое и доброе, вечно существующие. Говорят, что Христос призрачно явился и пострадал. Ветхий завет и глаголавшего в нем Бога хулят. Утверждают, что не весь мир, но только часть его произошла от Бога.

67. Иеракиты: эти — от Иерака, некоего толкователя из Леонтополя египетского. Они отвергают воскресение плоти, но пользуются Ветхим и Новым Заветом; совершенно отвергают брак, монашествующих же и девственников, воздержников и вдовцов при-

нимают. Они говорят, что дети, еще не достигшие зрелого возраста, не причастны Царствию, потому что не подвизались.

68. Мелетиане (мелитиане): в Египте они составляют раскол, а не ересь. Они не молились с падшими во время гонения; теперь же соединились с арианами.

69. Ариане, они же ариоманиты и диатомиты. Они называют Сына Божия тварью, а Духа Святого тварью твари; утверждают, что Христос принял от Марии только плоть, а не душу.

Это — пять ересей пятого отделения второй книги.

В первом отделении третьей книги содержится семь следующих ересей.

70. Авдиане: раскол и отщепенство, однако не ересь. Они имеют благоустроенный образ жизни и поведение, во всем держатся той же веры, как и кафолическая Церковь. Большинство из них живет в монастырях и не со всеми молится. Более всего пользуются апокрифами, чрезмерно порицают наших богатых епископов, а других за другое. Пасху празднуют особо, вместе с иудеями. Имеют они нечто своеобразное и любят спорить, весьма грубо изысняя выражение: по образу.

71. Фотиниане. Фотин этот, будучи родом из Сирмия, мудрствовал подобно Павлу Самосатскому, а кое в чем и отличался от него. Он тоже утверждает, что Христос получил начало от Марии и здесь.

72. Маркеллиане: от Маркелла из Анкиры Галатийской. Известно, что вначале он мудрствовал близко к Савелию. Хотя он часто защищал себя, и защищал письменно, тем не менее другие обвиняли его в том, что он остался при тех же мнениях. Возможно, что, переменив свои мнения, или он сам, или его ученики исправились. В защиту его книг выступали с заступничеством некоторые православные.

73. Полуариане: признают Христа тварью, но называют Его так не в точном смысле и не как одну из тварей. Они говорят, мы называем Его Сыном; но чтобы через рождение Сына не приписать Отцу страдания, мы называем Его сотворенным. Точно так же и о Святом Духе вполне определенно учат, что Он тварь. Отвергая единосущие (τὸ ὁμοούσιον) Сына, хотят называть Его подобосущим (ὁμοιούσιον). Иные же из них отвергали и подобосущие.

74. Духоборцы. О Христе они говорят хорошо, кроме кое-чего; но хулят Святого Духа, называя Его тварью, и учат, что Он, не будучи из Божества, но скорее в переносном смысле по Своему действию был сотворен таковым. Они утверждают, что Он есть только освящающая сила.

75. Аэриане. Этот Аэрий происходил из Понта; еще до сих пор он является искушением в жизни. Он был пресвитером при епископе Евстафии, оклеветанном арианами. И поскольку этот Аэрий не был поставлен епископом, он начал учить многому вопреки Церкви. По вере он совершеннейший арианин, но учит и излишнему по сравнению с арианами: не должно делать приношений за усопших, воспрещает поститься в среду, пяток и четырехдесятницу, праздновать Пасху, отвергает отречение от мира, безбоязненно пользуется всякого рода мясоядением и яствами. Если кто из его последователей желает поститься, тот, говорит он, пусть постится не в установленные дни, но когда хочет, ибо ты, говорит, не под законом. Утверждает также, что пресвитеры ничем не отличаются от епископа.

76. Аэтиане: от Аэтия, киликийца, бывшего диаконом при Георгии, арианском епископе Александрии. Они же называются аномеями, а у некоторых и евномиянами из-за некоего Евномия, бывшего учеником Аэтия. С ними был и Евдоксий, но он из страха будто бы пред царем Константином отделился от них и отлучил одного только Аэтия. Тем не менее Евдоксий остался арианствующим, хотя и не по учению Аэтия. Эти аномеи и аэтиане совершенно отчуждают Христа и Святого Духа от Бога Отца, утверждая, что [Христос] есть тварь и не имеет никакого даже подобия. Они хотят изъяснить Божество при помощи аристотелевских и геометрических силлогизмов и таким образом доказать, что Христос не мог произойти от Бога. Происшедшие от них евномияне перекрещивают всех приходящих к ним не только [православных], но и ариан, обращая ноги крещаемых кверху над головой, как гласит распространенная молва. Погрешить чем-нибудь: блудом или другим грехом — ничего страшного, говорят, не представляет собой, ибо ничего не требует Бог, кроме того, чтобы кто-либо пребывал в этой признаваемой ими вере.

Это — семь ересей шестого отделения третьей книги.

В седьмом же отделении третьей книги содержится четыре ереси.

77. Димириты, они же и аполлинаристы: исповедуют несовершенное пришествие, т. е. вочеловечение Христа. Из них некоторые дерзнули сказать, что тело единосущно Божеству; другие же отрицали даже то, что Христос воспринял и душу; третьи же, опираясь на изречение: *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), отрицали, что Он принял плоть от созданной плоти, т. е. от Марии, но упорно говорили одно, что Слово сделалось плотью. Потом, не могу сказать, из каких соображений, начали говорить, что Он не воспринял ума.

78. Антидикомарианиты: они говорят, что Святая Мария Приснодева после рождения Спасителя сожительствовала с Иосифом.

79. Коллиридиане, во имя той же Марии приносящие в один определенный день года какие-то хлебцы (κολλυρίδα), от которых мы и дали название коллиридиан.

80. Массалиане, что значит «молящиеся» (евхиты). К ним примыкают и из прежде бывших эллинских ересей так называемые евфимиты, мартириане и сатаниане.

Вот оглавление седьмого отделения.

Главы нечестивого учения массалиан, взятые из их книги.

Сатана воипостасно (ἐνυποστάτως) сопребывает с человеком и во всем господствует над ним.

Сатана и демоны владеют человеческим умом, и природа людей вступает в общение с природой духов злобы.

Сатана и Дух Святой сообитают в человеке, а даже апостолы не были чисты от действия одержимости, и ни крещение не делает человека совершенным, ни причастие божественных тайн не очищает душу, но одна только молитва, о которой они радеют.

Человек и после крещения осквернен грехом.

Не через крещение получает верный нетленное и божественное одеяние, но через молитву.

Должно хранить бесстрастие (ἀπάθεια), и причастие Святого Духа будет во всяком чувстве и полноте.

Должно, чтобы душа чувствовала такое общение с небесным женихом, какое испытывает жена при соединении с мужем.

Духовные видят грех внутри и извне, равно и благодать действующую и производящую.

Откровение совершается в чувстве и божественной ипостаси, как и в учении.

Огонь есть творческая стихия.

Душа, не имеющая Христа в чувстве и всяком действии, есть жилище змей и ядовитых зверей, т. е. всей враждебной силы.

Зло существует по природе.

Адам и до преступления бесстрастно вступал в общение с Евой.

Семя и Слово упали в Марию.

Говорят, что человек должен приобретать две души: одну общую со всеми людьми, а другую небесную.

Говорят, что для человека возможно чувственно воспринимать ипостась Святого Духа во всякой полноте и всяком действии.

Молящимся может явиться во свете крест. В одно время найден был человек, стоящий у алтаря жертвенного, и Ему принесли три хлеба, замешенные на елее.

Кроме того, они и работу отвергают от рук своих, как неприличную христианам. Отчасти они вводят и бесчеловечие по отношению к нищим, утверждая, что для не просящих публично или оставленных вдов и для тех, кого не постигают несчастья или повреждения тел, или болезнь, или суровые заимодавцы, или нападения разбойников или варваров, и для тех, которые не поддаются другим подобным несчастьям, должно хватать отрекающихся от мира или тех, кто целиком отдался благотворительности, но должно все доставлять им, ибо массалиане говорят, что именно они суть подлинно нищие духом.

К этому массалиане приложили еще небрежение церквами и жертвенниками. Они учили, что аскетам надлежит не оставаться в церковных собраниях, но довольствоваться молитвами в своих молельнях. Они говорили, что их молитва имеет такую силу, что и им, и научившимся у них Дух Святой является чувственно. Они болтают, что желающие спастись должны столько молиться, совершенно ничего другого не делая, пока не почувствуют, что грех как бы некий дым или огонь, или дракон, или какой-либо подобный дикий зверь изгоняется молитвой и чувственно выходит через мо-

литвы, а вхождение Духа Святого, в свою очередь, не воспримут чувственно и не возымеют в душе ясное чувство вхождения Святого Духа. И это-де есть истинное приобщение христиан. Ибо в церковном крещении или при рукоположениях клириков крещаемые совершенно не получают Духа Святого, если не будут усердно участвовать в их молитвах, и кто-либо может получить общение Святого Духа и без крещения, если пожелает остаться у них и научиться их догматам. Так что когда некие пресвитеры говорили им: исповедуем, что имеем Духа Святого верой, а не чувственным восприятием, то они обещали, что через молитву с ними и те получают участие в чувственном восприятии Духа. Гордыня их хвастовства столь велика, что те из них, которые будто бы получили участие в чувственном восприятии Духа, убажуются ими, как совершенные и свободные от всякого греха и люди высшего порядка, и почитаются, как не подпадающие уже опасностям греха. Но в дальнейшем у них бывает послабление и свобода в пище, и всякая свита, и почет, роскошь, так что многие из них и после такого у них свидетельства совершенства являются для внешних недостойными и называться христианами, впадшими в различные бесстыдства, кражи имуществ и блуд.

Кроме сказанного, многое и другое выдумывают они, а именно: спокойно расторгают законные браки; уклонившихся от браков принимают и убажуют как аскетов; отцов и матерей убеждают не заботиться о воспитании детей, но прельщают все приносить им. Рабов, убегающих от господ, охотно принимают и согрешающих и к ним приходящих без какого-либо плода покаяния, помимо власти священника, без ступеней, установленных канонами церкви, обещают быстро очистить от всякого греха, если только кто-либо, выучив у них их знаменитую молитву, делается близко посвященным в их мошенничество. Некоторых из таковых грешников они до освобождения от грехов приводят для рукоположения в клирики, коварно убеждая епископов возложить на них руки, прельщая их свидетельством тех, которые у них считаются за аскетов. Об этом они заботятся не потому, что считают степени клириков почетными — они и самими епископами пренебрегают, когда желают, — но выторговывая себе некое господство и власть. Некоторые из них говорят, что они не приобщались бы тайн, если бы не

ощущали чувственно явления Духа, которое бывает в тот час. Некоторые из них позволяют желающим отсекал их естественные члены. Легко пренебрегают они и отлучениями. Они безбоязненно кланутся и преступают клятвы, притворно же и свою ересь анафематствуют.

Еще относительно названной ереси массалиан, находящихся больше всего в монастырях, из истории Феодорита².

Во времена Валентина и Валента появилась ересь массалиан. Перелагающие это имя на греческий язык называют их евхитами. Есть у них и другое название, заимствованное от дела; ибо они называются энтузиастами, потому что принимают в себя действие какого-то демона и это принимают за действие Святого Духа. Совершенно же зараженные этой болезнью избегают ручного труда как зла, и, предаваясь сну, грезы сновидений называют вдохновениями. Вождями этой ереси были Дадой, Савва, Адельфий, Ерма, Симеон и другие, кроме этих, которые удалились от церковного общения, утверждая, что Божественная пища, о которой Христос говорит: *ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную* (Ин. 6:54), — не вредит и не приносит пользы. Стараясь скрывать свою болезнь, они и после обличения бесстыдно отнекиваются и отказываются от тех, которые думают то же, что и они носят в своих душах.

Некий Литой, управляющий церковью мелитинской, украшенный божественною ревностью, увидев, что этой болезнью заразились многие монастыри, а вернее, вертепы разбойников, сжег их и изгнал волков из стада. Также всехвальный Амфилохий, которому вверена была митрополия Ликаонии и который окормлял все то племя, узнав, что эта язва и сюда проникла, восстал против нее и пасомое им стадо освободил от этой заразы. Знаменитый же Флавиан, антиохийский архиерей, узнав, что они живут в Эдессе, заражая своим ядом соседей, созвав множество монахов, привел их Антиохию и отпиравшихся от своей болезни изобличил следующим образом. Он сказал, что их обвинители клеветают, а свидетели лгут. Ласково позвав Адельфия, который был уже в глубокой старости, сесть близко возле него, Флавиан сказал: «Мы, старики, прожив большую жизнь, тщательнее изучили и природу человека и узнали ухищрения противоборствующих демонов, и на самом

опыте научены помощи благодатной. Эти же, молодые, не зная хорошо ничего такого, не вменяют более духовные речи. Итак, скажи мне, в каком смысле вы говорите, что враждебный дух удаляется и благодать Духа Всесвятого поселяется?» Очарованный этими словами, тот старик извергнув весь скрытый свой яд и говорит, что от крещения не бывает никакой пользы сподобляющимся его, но что одна только усердная молитва изгоняет обитающего в человеке демона. Каждый из рождаемых, говорил он, заимствовал от прародителя как природу, так и рабство демонам. Но когда они изгоняются усердною молитвою, то поселяется уже Всесвятой Дух, ощутительным и видимым образом показывая свое присутствие и освобождая тело от движения страстей и совершенно избавляя душу от склонности ко злу; так что нет уже никакой нужды ни в посте для обуздания тела, ни в учении для обуздания человека и внушения ему добропорядочного поведения. Кто достиг этого, тот не только освобождается от телесных мятелей, но и ясно провидит будущее, и воочию созерцает Божественную Троицу. Когда таким образом божественный Флавиан раскопал смрадный источник и заставил потоки открыться, то сказал несчастному старику: «О ты, поседевшая в зле голова! Ты облечен теперь не мною, а собственными устами; против тебя свидетель — твои же губы». После такого открытия их болезни они были выгнаны из Сирии и, удалившись в Памфилию, наполнили ее своею заразою.

Это — ереси до Маркиана. От Маркиана же и затем немного позже, до Льва, появились такие ереси.

81. Несториане: они учат, что обособленно и отдельно существует Бог Слово и отдельно Его человек, и более низкое из сделанного Господом во время пребывания среди нас усвоят одному только человеку Его, более же возвышенное и богоприличное — одному только Богу Слову и не приписывают того и другого одному и тому же лицу (пробѣлѣ).

82. Евтихианисты, получившие имя этой ереси от Евтиха. Они говорят, что Господь наш Иисус Христос не получил плоть от святой Девы Марии, но утверждают, что Он воплотился каким-то более божественным образом, не уразумев, что человека, повинного греху праотца их Адама, именно его Бог Слово соединил с Собой от Девы Марии, Который, *отняв силы у начальств и влас-*

тей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собору (Кол. 2:15), как написано, — восторжествовав над началами и властями, которые вошли в мир преступлением первозданного.

83. Египтяне, они же схизматики и монофиситы. Под предлогом халкидонского определения они отделились от православной церкви. Египтянами названы потому, что египтяне первые начали этот вид ереси при царях Маркиане и Валентиниане. Во всем остальном они православные. Из привязанности к Диоскору Александрийскому, который был осужден халкидонским собором как защитник учений Евтихия, они противостали собору и составили тысячи порицаний против него, которые мы выше в этой книге достаточно опровергли, показав их невежественными и суетными. Их вожди: Феодосий александриец, от которого феодосиане, Иаков сириец, от которого — яковиты. Их сообщники, поручители и защитники: Севир, развратитель антиохийцев, и тщетно трудившийся Иоанн троебожник, отвергающие тайну общего спасения. Они много написали против халкидонского боговдохновенного учения шестисот тридцати отцов и много расставили соблазнов погибающим, ведущих по их губительной стезе. А также, выставляя догмат о частных сущностях (*μερίδας οὐσίας*), они вносят смуту в тайну домостроительства³.

О природе и ипостаси, как думают севириане и как они учат о частных сущностях из четвертого слова «Третьейского судьи» (Διατητοῦ) Иоанна грамматика, троебожника, называемого Филопоном.

Общий и всеобщий смысл природы человека, хотя сам по себе он один, но, существуя во многих подлежащих, делается множественным, целиком, а не отчасти присутствуя в каждом. Как и план судна, будучи одним у кораблестроителя, умножается, оказываясь во многих подлежащих, — так и преподаваемое учителем, будучи одним по собственному смыслу, когда оказывается в обучаемых, вместе с ними умножается, целиком существуя в каждом. Кроме того, и печатка перстня одна, но, существуя во многих оттисках, целиком в каждом, она уже и есть и называется многим. Таким образом, многие суда, многие люди, многие оттиски и понятия многих учеников в индивидуумах и по числу множественны и в этом отношении раздельны и не соединены. По общему же виду

многие люди суть один, и многие суда одно, так же и понятия, и оттиски по тождеству изображения обладают единством. Таким образом все это в одном отношении множественно и раздельно, а в другом — соединено и едино. Но и в применении к непрерывным величинам мы часто пользуемся числом, говоря, например, дерево в два локтя, но называем одно двумя только в возможности, а не в действительности, ибо в действительности есть только одно, а не два; а поскольку оно может через разделение стать двумя, постольку мы говорим, что оно состоит из двух каких-либо [мер].

Из Третьейской судбы (ἐκ τοῦ διστητοῦ) глава VII.

Это седьмое слово, которое на основании того, что предлагают защищающие противоположное мнение, подтверждает собственную истину. Они, принимая, что в Христе две природы, утверждают, что в Нем одна только ипостась, т. е. лицо; они равным образом отвергают тех, кто полагает, что во Христе одна природа после соединения или что у него две ипостаси.

Но прежде, чем перейти к опровержению этого положения, я считаю уместным вначале определить, что разумеет учение Церкви под словом «природа» (φύσις), что под словом «лицо» (πρόσωπον) и «ипостась» (ὑπόστασις). Итак, полагают, что природа есть общее определение бытия вещей, причастных одной и той же сущности, — как у всякого человека, что он есть разумное смертное живое существо, восприимчивое к уму и знанию, ибо ни один человек в этом отношении не отличается [от другого]. Сущность и природу считают за одно и то же; ипостасью же, т. е. лицом, называют самостоятельное существование каждой природы или, так сказать, описание, составленное из неких особенностей, которыми различаются между собою предметы одной и той же природы, или, короче, то, что перипатетики привыкли называть индивидуумами, которыми заканчивается разделение общих родов и видов. Это учителя Церкви называли ипостасями, а иногда лицами. Когда живое существо разделяется на разумное и неразумное, а разумное, в свою очередь, — на человека, ангела и демона, то индивидуумом называют то, на что разделяется каждый из этих последних видов: человек, например, на Петра и Павла; ангел — скажем, на Гавриила и Михаила и каждого из остальных ангелов, — потому что каждому

из этих существ невозможно уже разделяться на другие, сохраняя при разделении свою природу. Ведь разделение человека на душу и тело приводит к разрушению всего живого существа. Поэтому перипатетики обычно называют такие существа индивидуумами. Церковное же учение назвало их ипостасями потому, что в них род и вид получают существование, ибо, хотя живое существо, например хотя бы человек, из которых первое есть родовое понятие, а второе видовое, имеют собственное определение бытия, однако они получают существование только в индивидуумах, т. е. в Петре и Павле: вне их они не существуют. Итак, что такое ипостась и что такое природа по церковному учению — мы сказали. Вот эта общая природа, например, природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, существуя в каждом из индивидуумов, становится уже его собственной природой и не есть у него общая с кем-либо другим, как мы установили в четвертой главе.

Ибо разумное смертное живое существо во мне не есть общее ни с кем другим. Когда страдает, например, какой-либо человек, или бык, или лошадь, то, конечно, возможно, чтобы однородные с ним индивидуумы оставались бесстрастными. И если умер Павел, допустимо, что никто из прочих людей в то время не умер. И когда родился Петр и приведен был к бытию, то люди, которым предстояло быть после него, еще не существовали. Итак, каждая природа не в одинаковом смысле определяется как то, что она есть, но в двояком. В одном смысле — когда мы рассматриваем общее значение каждой природы само по себе, например, природу человека, лошади, не существующую ни в каком индивидууме. В другом смысле — когда мы видим эту самую общую природу существующей в индивидуумах и получающей в каждом из них более частное существование, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивидууму и только ему одному.

Ибо разумное смертное живое существо во мне не есть общее ни с кем другим из людей; и природа живого существа в данной лошади не окажется в какой-нибудь другой, как это мы недавно доказали. Что именно такие мысли о природах и ипостасях содержит и церковное учение, ясно из того, что мы исповедуем одну природу Отца и Сына и Святого Духа, но признаем три ипостаси, т.е. лица, из которых каждое отличается от прочих какою-либо

особенностью. Что же есть единая природа Божества, как не общий смысл природы Божества, рассматриваемый сам по себе и примыслением об особенностях каждой ипостаси разделяемый?

А что мы знаем и более частное определение природы, рассматривая общий смысл природы сделавшимся достоянием каждого из индивидуумов, или ипостасей, и не могущим более соответствовать другому существу общего вида, опять-таки ясно из того, что мы признаем во Христе соединение двух природ — божеской и человеческой.

Ведь мы не говорим, что воплотилась общая для Святой Троицы умопостигаемая природа Божества, ибо в таком случае мы признавали бы вочеловечение и Отца, и Святого Духа. Равным образом мы не признаем, что с Богом Словом соединилась общая природа человеческая, ибо в таком случае справедливо говорилось бы, что Слово Божие соединилось и со всеми людьми, бывшими до пришествия Слова и имеющими быть после него.

Но ясно, что природою Божества мы называем здесь природу общего Божества, обособившуюся в ипостаси Слова, поэтому мы и исповедуем *единую природу Бога Слова*, воплощенную этой прибавкой: *Бога Слова*, отделив природу Слова от природы Отца и Святого Духа.

Таким образом, разумея общий смысл природы Божества, сделавшийся уже собственным для Бога Слова, мы говорим здесь, что природа Бога Слова воплотилась; и опять-таки, мы говорим, что природа человеческая соединилась со Словом как то наиболее частное существование, которое одно только из всех восприняло Слово. Так что при этом понимании слова «природа» природа и ипостась обозначают почти одно и то же, кроме того, что слово «ипостась» подразумевает также привходящие в каждую ипостась помимо общей природы особенности, по которым они отделяются друг от друга. Поэтому можно обнаружить, что многие из наших безразлично говорят, что произошло соединение природ, или же ипостасей. Ипостась, как мы показали, обозначает отдельное и неделимое бытие; но раз они зачастую пользовались этими словами попеременно, то ясно, что этими словами они желали обозначить нам и обособленную природу, потому что и в обыденной речи, и в словоупотреблении тех, кто рассуждал о подобных предметах, у

всех есть обычай называть человеком и общий смысл природы. Например, говорят, что «человек» есть вид живого существа, хотя ни один из индивидуумов не есть вид, подчиненный роду, и не называется таковым. Мы говорим также, что человек отличается от лошади, — имея в виду, конечно, их общие природы. Но с другой стороны, мы говорим, что Петр, и Павел, и Иоанн суть люди и что родился человек и умер, единичный, конечно, поскольку общий смысл природы человека остается одним и тем же. И опять-таки уместно будет отметить, что имена «лицо» и «ипостась» часто имеют у нас одно и то же значение, как если бы кто-нибудь один и тот же предмет назвал и мечом, и кинжалом. Таким образом, в отношении Святой Троицы мы безразлично говорим: и три лица, и три ипостаси, через каждое из этих двух выражений одинаковым образом обозначая одно и то же. Но часто лицо отличают от ипостаси, называя лицом отношение каких-либо предметов друг к другу, причем и обычному словоупотреблению известно это значение слова «лицо». Ибо мы говорим, что некто принял на себя мое лицо и что некто подал иск против такого-то лица; равно мы говорим, что префект действует от лица (πρόσωπον ἔχειν) царя. Поэтому и приверженцы догматов Нестория не желают говорить ни об одной природе во Христе, ни об одной ипостаси, так как они не признают соединения ипостасей самих по себе, но полагают, что от Марии родился простой человек, воспринявший в себя божественное озарение и таким образом отличающийся от остальных людей, потому что в каждом из тех божественное озарение было более частичным. Тем не менее они с уверенностью утверждают, что лицо Христа едино, называя отношение Бога Слова к человеку Марии единым лицом, так как тот человек совершал всякое божественное домостроительство от лица Божества Бога Слова. Поэтому справедливо переносить поношение человека на Бога, так как и честь, оказываемая префекту подданными, и поношение переносятся на самого царя.

И наименование Христа, говорят они, в собственном смысле служит выражением такого отношения. Поэтому они и признают Христа единым, потому что отношение, как сказано, едино, даже если в нем участвуют многие. Итак, я полагаю, что для тех, кто благочестиво мыслит относительно воплощения Спасителя, ясно,

что мы, говоря о едином лице Христа, пользуемся выражением «лицо» не так, как это казалось друзьям Нестория, в смысле обозначения простого отношения Бога к человеку. Но мы говорим, что лицо Христа едино, употребляя слово «лицо» взаимозаменяемо с «ипостасью», как о единой ипостаси человека, например Петра или Павла.

Вместе с прочим пусть предварительно будет изложено и это: хотя, конечно же, человечество Христа не существовало вне единения со Словом даже и самое незначительное время, но получило вместе и начало вступления в бытие, и единение с Словом; однако мы не говорим, что эта природа безипостасна, раз она имела самостоятельное по сравнению с прочими людьми и ограниченное существование, отличающееся от общей природы прочих людей некоторыми особенностями. Мы недавно показали, что слово «ипостась» обозначает именно это. Итак, как в отношении Божества Христа мы исповедуем и природу его, и ипостась, так и в отношении Его человечества необходимо исповедовать как природу, так и собственную ее ипостась, чтобы не быть вынужденными называть эту природу безипостасной, как я сказал. Ибо и человечество Спасителя, разумеется, было одним из индивидуумов, принадлежащих к общей природе.

После того как мы таким образом ясно и, думаю, согласно со всеми разобрали это, пусть те, кто полагает, что во Христе две природы, но одна ипостась, скажут нам: поскольку каждое из соединенных, как показало наше рассуждение, по необходимости имело природу вместе с ипостасью, то признают ли они, что единение произошло одинаково из природ и ипостасей, или же полагают, что ипостаси соединились в большей степени, так как из двух произошла одна ипостась, природы же — в меньшей, почему они остались две и после единения?

После других замечаний, в которых писатель разбирает, что сущность не допускает большей или меньшей степени, он снова говорит в той же главе:

Я полагаю, всем очевидно, что одна природа порождает многие ипостаси. Вот так, исповедуя, что природа Божества едина, мы признаем, что ипостаси у нее три. И у людей одна природа, хотя по числу ипостаси этой природы простираются почти до бесконеч-

ности, — и так и в других случаях. Невозможно, чтобы две природы, сохраняя в отношении числа двоицу, имели одну ипостась. И это можно удостоверить не только приводя все частные примеры (ибо как возможна одна ипостась, т. е. индивидуум, камня и дерева, или быка и лошади?), но и из самоочевидного рассуждения.

Ибо если каждая природа получает существование в ипостасях [т. е. в индивидуумах], то необходимо, чтобы где две природы, было по крайней мере и две ипостаси, в которых природы получали бы свое существование. Ибо невозможно, чтобы природа существовала сама по себе, не усматриваясь в каком-либо индивидууме; индивидуум же есть то же, что и ипостась, как мы недавно установили. Таким образом, те, кто говорит, что через соединение получилась не только одна ипостась, но и одна природа, представляются согласными и между собой, и с истиной. Те же, кто говорит, что ипостась одна, а природ две, оказались несогласными и сами с собой, и с истиной. Но, говорят они, так как человечество Христа в Слове возымело ипостась и не существовало прежде соединения с Словом, поэтому мы и утверждаем, что ипостась Христа одна.

Итак, скажем мы им: считаете ли вы, что природа и ипостась обозначают одно и то же, различаясь между собою, как имена одного и того же предмета, например кинжал и меч, или природа значит одно, а ипостась другое?

Если одно и то же, то ввиду того, что ипостась одна, необходимо, чтобы и природа была одна, как необходимо, чтобы раз кинжал один, то и меч был один. Или: если два естества, то необходимо будет и две ипостаси. Если же имя естества обозначает одно, а имя ипостаси другое, причиной же того, что во Христе одна ипостась, они считают то, что ипостась человека, т. е. лицо, не существовало прежде единения с Словом, то, стало быть, и причиной присутствия во Христе двух природ будет существование человеческой природы ранее соединения с Словом. Но если предсуществовала частная природа, соединенная с Словом, то совершенно необходимо, чтобы предсуществовала и ее ипостась, ибо невозможно, чтобы существовала одна из них, когда другой нет, то есть частная природа без собственной ее ипостаси или частная ипостась без собственной природы. Ибо по подлежащему обе они [природа и

ипостась] составляют одно, почему пользующиеся этими словами часто отождествляют их, как мы немного выше показали. Поэтому если как ипостась, так и природа, соединившаяся с Словом, не существовали прежде соединения с Ним, то по той же самой причине, по которой они признают одну ипостась Христову, пусть признают, что и природа Его одна. Ибо если те не различаются в соединении, то и в этом не будут различаться.

84. Афтартодокиты: происходят от Юлиана Галикарнасского и Гайяна Александрийского; называются и гайянитами. Во всем остальном они согласны с севирианами; отличаются же от них в том, что те говорят, что различие природ при соединении их во Христе было призрачным; а эти учат, что тело Христа с самого своего образования было нетленным. И что Господь претерпел страдания, они исповедуют, я имею в виду голод, и жажду, и утомление; но утверждают, что Он претерпел их не таким же образом, как мы. Ибо мы переносим страдания по естественной необходимости, Христос же, по их словам, переносил их добровольно и не был рабом законов естества.

85. Агноиты, они же фемистиане: безбожно утверждают, что Христос не знал дня суда, и приписывают Ему страх. Они составляют секту феодосиан, ибо Фемистий, который был у них ересиархом, признавал во Христе единую сложную природу.

86. Варсануфиты, они же и семидалиты: согласны с гайянитами и феодосианами, но имеют нечто и сверх того. Они примешивают пшеничную муку к дарам, принесенным будто бы Диоскором, и, коснувшись кончиком пальца, отведывают муки и принимают это вместо тайн, так как евхаристии они вообще не совершают. Взяв, как сказано, причащение Диоскора, они примешивают к нему пшеничную муку, пока та понемногу не израсходуется, и это служит им вместо причащения.

87. Икеты: это — монахи; православные во всем остальном, но, собираясь в монастырях вместе с женщинами, они возносят гимны Богу с некими хороводами и пляской, как бы подражая тому хору, который составилсЯ во времена Моисея, при гибели египтян, случившейся в Черном море.

88. Гносимахи: они отвергают необходимость для христианства всякого знания. Они говорят, что напрасное дело делают те,

которые ищут каких-либо знаний в божественных Писаниях, ибо Бог не требует от христианина ничего другого, кроме добрых дел. Итак, лучше жить скорее попроще и не любопытствовать ни о каком догмате, относящемся к знанию.

89. Илиотропиты: они говорят, что так называемые гелиотропные растения, поворачивающиеся к лучам солнца, заключают в себе некую божественную силу, которая совершает в них такие круговращения, поэтому они желают почитать их, не понимая, что подмеченное в них движение естественно.

90. Фнитопсихиты: они признают человеческую душу подобной душе домашнего скота и утверждают, что она погибает вместе с телом.

91. Агониклиты: во всякое время молитвы не желают преклонять колена, но всегда стоя совершают молитвы.

92. Феокатогносты, они же и богохульники. Они, будучи людьми дерзкими и богохульными, пытаются найти осуждение в некоторых словах и делах Владыки нашего Бога и преданных Ему святых лиц и в божественных Писаниях.

93. Христолиты: говорят, что Господь наш Иисус Христос после воскресения из мертвых оставил на земле Свое одушевленное тело и только с одним Божеством взошел на небеса.

94. Эфнофроны: следуют обыкновениям язычников, будучи в остальном христианами. Они вводят рождение, удачу и судьбу, принимают всякую астрономию и астрологию, всякую мантику и птицегадание, привержены ауспiciям, предсказаниям, знамениям, заклинаниям и прочим басням нечестивых, равным образом придерживаются и других обычаев языческих, почитая и некоторые языческие праздники, соблюдая опять же дни и месяцы, времена и лета.

95. Донатисты: происходят от некоего Доната в Африке, который научил их сперва целовать некую кость, взяв ее в руки, и затем приступать к приношению святых тайн, если те должны приноситься.

96. Ификопроскопты: в нравах, т. е. в деятельной жизни, они погрешают и некоторые учения, достойные похвалы, осуждают; некоторым же, достойным порицания, следуют как полезным.

97. Парерминевты: они перетолковывают некоторые главы божественных Писаний Ветхого и Нового Завета и понимают их на свой лад. Но, будучи враждебно настроены в отношении ко многим из точных и безукоризненных толкований, они терпят это по некоторой простоте и неразборчивости, не зная, что подкрепляют отсюда некоторые из еретических догматов.

98. Лампетиане: названы так от некоего Лампетия. Они разрешают каждому желающему жить в отдельности или проводить жизнь в общежительных монастырях, избирать тот образ жизни, какой он желает, и одеваться в такую одежду, в какую хочет, ибо, говорят они, христианин ничего не должен делать по принуждению, так как написано: *волею пожру тебе* (Пс. 53:8). И еще: *волею моею исповемся ему* (Пс. 27:7). Они позволяют, как сообщают некоторые, давать место и естественным страстям и не противостоять им, так как природа того требует. Говорят, что они признают и нечто другое, что близко тем, которые называются арианами⁴.

99. Монофелиты: получили начало от Кира Александрийского, благодаря же Сергию Константинопольскому утвердились. Они признают две природы во Христе и одну ипостась, но учат об одной воле и одном действии, отвергая через это двойственность природ и сильно приближаясь к учению Аполлинария⁵.

100. Есть еще и доньне имеющая силу, вводя народ в заблуждение, религия измаилитов, предтеча антихристовая. Она происходит от Измаила, рожденного Авраамом от Агари, поэтому они называются агарянами и измаилитами. Саракинами же их называют от слов Σάρρας κεινός, потому что Агарь сказала ангелу: Σάρρα κεινή με ἀπέλευσεν (Сарра отпустила меня пустой).

Они были идолослужителями и поклонялись утренной звезде и Афродите, которую на своем языке называли Хабар, что значит великая.

Итак, до времен Ираклия саракины явно служили идолам; от его же времени и доселе у них появился лжепророк, называемый Мамедом (Магометом). Тот, познакомившись с Ветхим и Новым Заветом, а также пообщавшись с арианским будто бы монахом, составил собственную ересь. Расположив к себе это племя видом благочестия, он распускал молву, что ему ниспослано с неба писа-

ние. Записав в своей книге некоторые смехотворные сочинения, он передал ее им для почитания.

Магомет говорит, что единый Бог есть творец всего, что Он и не рожден и родил никого. Он говорит, что Христос есть Слово Божие и Дух Его, но творение и раб, что Он родился бессеменно от Марии, сестры Моисея и Аарона. Ибо, говорит он, Слово Божие и Дух вошел в Марию и родил Иисуса, пророка и раба Божия. Беззаконные иудеи восхотели распять Его и, схватив, распяли тень Его. Сам же Христос, говорит Магомет, не был распят и не умер. Ибо Бог взял Его к Себе на небо, потому что любил Его. И это говорит Магомет: когда Христос восшел на небеса, Бог спросил Его, говоря: «Иисус, Ты говорил, что „Я есмь Сын Божий и Бог?“» И ответил, сказано, Иисус: «Будь милостив ко Мне, Господи! Ты знаешь, что Я не говорил, и Я не стыжусь быть Твоим рабом. Но грешные люди написали, что Я говорил это слово и солгали обо Мне и впали в заблуждение». И сказал Ему Бог: «Знаю, что Ты не говорил этого слова».

И, пустословя в этой книге много других смехотворных вещей, Магомет хвастается, что она ниспослана ему от Бога. Мы же говорим: «Но кто же свидетель, что Бог дал ему писание, и кто из пророков предсказал, что восстанет такой пророк?» И когда они затрудняются ответить, мы скажем, что Моисей получил закон, когда Бог явился на горе Синай пред лицом всего народа в облаке и огне, мраке и буре, и что все пророки, начиная от Моисея и далее, предсказывали относительно явления Христа и о том, что Бог Христос и Сын Божий придет во плоти и будет распят, умрет и воскреснет и что Он будет судьей живых и мертвых. И на наши слова: «Почему же ваш пророк не пришел так, чтобы другие свидетельствовали о нем? И почему Бог, Который дал закон Моисею на дымящейся горе в виду всего народа, не в вашем присутствии дал и ему писание, о котором вы говорите, чтобы и вы были уверены в этом», — они отвечают, что Бог делает то, что хочет. Это и нам, говорим мы, известно, но мы спрашиваем, каким образом писание низошло к вашему пророку? И они отвечают, что писание низошло на него сверху в то время, когда он спал. Мы скажем в применении к ним следующую шутку: «Значит, так как он принял писание сонным и не почувствовал действия Божия, на нем испол-

нилось слово народной пословицы...» Снова мы спрашиваем: «Почему вы, когда он в вашем писании приказывает вам ничего не делать и не принимать без свидетелей, не сказали ему: прежде всего сам подтверди через свидетелей, что ты пророк, что от Бога пришел и какие писания свидетельствуют о тебе?» Стыдясь, они молчат. А мы им говорим обоснованно: «Так как вам не позволено без свидетелей ни жениться, ни продавать, ни приобретать, и так как и вы сами не принимаете без свидетелей осла или скота, то вы получаете и жен, и имущество, и ослов, и все прочее при свидетелях, одну же только веру и писание — без них, ибо передавший вам это писание ниоткуда не имеет подтверждения, и не только нет никого, кто свидетельствовал бы о нем, но и сам он получил писание во сне».

Они называют нас этериастами (товарищниками), потому что мы, по их словам, вводим Богу сотоварища, говоря, что Христос есть Сын Божий и Бог. Мы скажем им, что это передали пророки и писание, вы же, как утверждаете, принимаете пророков. Посему если мы ложно говорим, что Христос Сын Божий, то этому они научили и передали нам. Некоторые из них говорят, что мы прибавили это от себя, иносказательно истолковывая пророков. Другие же говорят, что евреи из ненависти к нам ввели нас в заблуждение, написав это как бы от имени пророков, с тою целью, чтобы мы погибли.

Снова мы говорим им: так как вы говорите, что Христос есть Слово Божие и Дух, то почему вы ругаете нас этериастами, ведь слово и дух неотделимы от того, в ком они есть по природе. Итак, если в Боге есть Его слово, то ясно, что и оно есть Бог; если же оно находится вне Бога, то Бог, по-вашему, бессловесен и бездушен. Итак, избегая того, чтобы Бог имел сотоварища, вы изувечили Его. Ибо лучше было бы вам сказать, что Он имеет сотоварища, чем обрубить Его или сделать как камень или что-то иное из бесчувственных предметов. Таким образом, вы ложно называете нас этериастами, мы же называем вас обрубающими Бога.

Они обвиняют нас как идолослужителей, потому что мы поклоняемся кресту, которого они гнушаются; а мы скажем им: почему же вы прикасаетесь к камню, который находится в вашем Хавафане, и целуете его, приветствуя? Некоторые из вас говорят, что

на нем Авраам совокуплялся с Агарью; другие же говорят, что здесь он привязал верблюда, намереваясь принести в жертву Исаака. На это мы им ответим: «Писание говорит, что гора была лесистая и с деревьями, от которых нарубив веток для всесожжения, Авраам подложил их под Исаака, и что ослов он оставил со слугами. Откуда же у вас этот вздор?»

Ведь там нет древесной чащи, и ослы не ходят. Саракины стыдятся, однако говорят, что это — камень Авраама. Но мы скажем им: пусть тот камень, о котором вы болтаете, будет камнем Авраама. Итак, приветствуя его потому только, что на нем Авраам совокуплялся с женой, или потому, что к нему он привязал верблюда, вы не стыдитесь, а нас обвиняете в том, что мы поклоняемся кресту Христову, которым разрушены сила бесовская и дьявольские заблуждения? То же, что они называют камнем, есть глава Афродиты, которой они поклонялись, называя ее Хабар. На этом камне и доселе виден для того, кто внимательно всматривается, след высеченной головы.

Этот Магомет, составив, как сказано, много вздорных басен, каждой из них дал особое название, например: писание «О жене». В нем Магомет устанавливает, что можно открыто взять четырех жен и, если можешь, тысячи наложниц — сколько удержит рука, в низшем чине по сравнению с четырьмя женами. Но что можно, какую пожелаешь, отпустить, а другую, если захочешь, взять, это Магомет установил по следующему поводу. Магомет имел сотрудника по имени Зид. У него была красивая жена, которую любил Магомет. И вот, когда они сидели, Магомет сказал: «Бог приказал мне взять твою жену». Тот ответил: «Ты апостол, делай так, как сказал тебе Бог; возьми мою жену». Вернее, вместо того, что мы сказали выше, Магомет говорил ему: «Бог заповедал мне, чтобы ты отпустил жену свою». Тот отпустил. По прошествии нескольких дней Магомет говорит: «Бог заповедал, чтобы я взял ее себе». Затем он, взяв и прелюбодействовав с нею, установил такой закон: желающий пусть отпустит жену свою. Если же, отпустив, обратится к ней снова, то пусть другой на ней женится, ибо невозможно взять ее обратно, если на ней не женится другой. Если же брат отпустил, то на ней при желании может жениться и брат его. В том же сочинении он следующее предписывает: «Возделывай землю,

которую Бог дал тебе, и обрабатывай ее и делай то-то и так-то», чтобы не говорить, как тот, всего постыдного.

Еще есть писание «О верблюдице Божией», о которой говорится, что была верблюдица Божия, выпивала целую реку и не могла пройти между двух гор, потому что не было достаточно места. Итак, говорит Магомет, в том месте был народ, и один день воды пил этот народ, а на следующий — верблюдица. Испив воды, верблюдица питала их, доставляя вместо воды молоко. Восстали, говорит, те мужи, так как они были злые, и убили верблюдицу, но у той было дитя — маленькая верблюдица, которая, дескать, когда мать убили, воззвала к Богу, и Бог взял ее к себе. Им мы скажем: откуда этот верблюд? Они говорят, что от Бога. Мы спросим: с ней совокуплялся другой верблюд? Они говорят: нет. Откуда же, спрашиваем, она родила? Ибо мы видим, что ваш верблюд без отца и матери и без родословной. Родившая его зло пострадала, но и тот, кто совокупился с ней, не является, и малая верблюдица взята на небо. Почему же ваш пророк, с которым, по вашим словам, говорил Бог, не узнал относительно верблюдицы, где пасется она и кто вскормил ее молоком. Или, быть может, и она сама, как мать, попалась злым людям и была убита, или же она вошла в рай вашим предтечей. И из нее будет для вас молочная река, о которой вы говорите. Ведь вы говорите, что три реки текут для вас в раю: из воды, вина и молока. Если предтеча ваша — верблюдица находится вне рая, то ясно, что она высохла от голода и жажды или другие пользуются ее молоком, и напрасно ваш пророк болтает, что он беседовал с Богом, ибо даже тайна верблюдицы не была открыта ему. Если же он находится в раю, то снова пьет воду, и вы страдаете от недостатка воды среди наслаждений рая. Если же захотите вина из протекающей реки, то, испив его несмешанным ввиду отсутствия воды (ибо верблюд выпил все), воспламеняетесь, подвергаетесь опьянению и спите, а чувствуя тяжесть в голове после сна и похмелье от вина — забываете об удовольствиях рая. Как же пророк ваш не позаботился, чтобы этого не случилось с вами в раю наслаждения? Почему он не подумал относительно верблюда, где он теперь находится? Но вы не спросили его об этом, когда он рассказывал вам как бы во сне о трех реках. Мы же возвещаем вам открыто, что удивительный ваш верблюд ранее вас вошел в

души ослов, где будете и вы жить, как скотоподобные. Там мрак внешний и бесконечное наказание, огонь гудящий, червь неусыпающий и адские демоны.

Опять-таки, в писании «О трапезе» Магомет говорит, что Христос просил у Бога трапезы и она была дана ему. Бог, говорит, сказал ему: Я дал Тебе и тем, кто с Тобою, нетленную трапезу.

Кроме того, он сочиняет писание «О бычке» и некоторые другие смехотворные бредни, которые ввиду их множества, я думаю, должно опустить. Он установил, чтобы саракины с женами обрезывались, и приказал не соблюдать суббот и не креститься, одно из дозволенного в законе есть, а от другого воздерживаться; винопитие же совсем запретил⁶.

ΤΟΧΝΟΕ ΙΖΛΟΗΗΕ ΠΡΑΒΟΟΛΑΒΝΗ ΒΕΡΥ

I. Ἡ βίβλος αὕτη τοὺς σοφοὺς φέρει λόγους,
Οὗς Ἰωάννης, τῆς Δαμασκοῦ τὸ κλέος,
Ἐγραψε, πληθεὶς Πνεύματος παναγίου.
(*Anonymus*; см. Patr. C. Compl. Migne;
ser. gr.; t. 94; p. 129–130).

II... In quo (т. е. данном творении) nihil reperire sit,
quod vel ab oecumenicis synodis sancitum non
fuerit, vel a probatis Ecclesiae magistris acceptum.
(См. *Prologus in librum De fide orthod.* —
Lequien'я).

III. Στόμα καὶ διερμηνεὺς οὗτος (т. е. св. Иоанн Дамаскин)
ὁ πάνυ πάντων τῶν θεολόγων...
(*Macarius Ancyranus*; см. у Migne; *ibid.*; p. 129–130).

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА I

О том, что Божество непостижимо и что не нужно исследовать и любопытствовать относительно того, что не передано нам святыми пророками, апостолами и евангелистами¹

Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1:18). Следовательно, Божество неизреченно и непостижимо. Ибо *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына* (Мф. 11:27). И Дух Святой так знает Божие, как дух человека знает, что в нем (1 Кор. 2:11). После же первой и блаженной Природы никто — не из людей только, но даже и из самих премирных сил, то есть херувимов и серафимов — никогда не познал Бога, если кому не открыл Он Сам.

Однако Бог не оставил нас в совершенном неведении. Ибо знание того, что Бог существует, Он естественным образом всеял во всех. И сама тварь, и как ее сохранение (συνουχί), так и управление возвещают о величии божественной природы (Прем. 13:5). Он также открыл знание о Себе, насколько нам это доступно, вначале через закон и пророков², а потом и через единородного Сына Своего, а нашего Господа, Бога и Спасителя Иисуса Христа. Поэтому все, переданное нам как законом, так и пророками, апостолами и евангелистами, мы принимаем, и знаем, и почитаем³, не разыскивая ничего сверх этого; ибо Бог, будучи благ, есть Податель всякого блага, не подпадающий ни зависти, ни какой-либо страсти⁴. Ибо зависть далека от божественной природы, бесстрастной и единственно благой⁵. Посему, как знающий все и промысляющий для каждого полезное, Он открыл то, что узнать нам было полезно; а о том, что мы не смогли бы вместить, умолчал. Да удовольствуемся этим и да пребудем на том, *не прелагая предел вечных* и не преступая божественного предания (Притч. 22:28)!

ГЛАВА II

**Об изреченном и неизреченном, познаваемом
и непознаваемом**

Итак, желающему говорить или слушать о Боге, конечно, следует ясно знать, что в богословии и домостроительстве не все неизреченно, но и не все может быть высказано; и не все непознаваемо, но и не все познаваемо⁶; и познаваемое есть одно, а изреченное — другое, так же как одно есть говорить, а другое — познавать. Поэтому многое из темно мыслимого о Боге не может быть соответственным образом выражено, но к тому, что превыше нас, мы бываем принуждены применять сообразное нам, как мы говорим применительно к Богу о снѣ и гнѣве, о нерадении, о руках и ногах и тому подобном.

Посему то, что Бог безначален, бесконечен, вечен и постоянен, несотворен, непреложен, неизменяем, прост, несложен, бестелесен, невидим, неосязаем, неописуем, беспределен, необъятен, непостижим, неохватен разумом, благ, праведен, всемогущ, Создатель всех тварей, Вседержитель, все надзирающий, Промыслитель обо всем, Властитель, Судья, — мы, конечно, и знаем, и исповедуем; также и то, что Бог — един, то есть одна сущность, и что Он и познается, и существует в трех ипостасях: то есть Отце, и Сыне, и Святом Духе, и что Отец, и Сын, и Дух Святой во всем суть одно, кроме нерожденности, и рождения, и исхождения, и что едиnorodный Сын, и Слово Божие, и Бог по милосердию Своему ради нашего спасения, по благоизволению Отца и при содействии всеятого Духа, бессеменно зачатый, без истления родился Духом Святым от святой Девы и Богородицы Марии и произошел от нее совершенным человеком; и что Один и Тот же есть вместе совершенный Бог и совершенный человек, из двух природ, Божества, и человечества, и в двух природах, обладающих умом, волею и действием, самовластных⁷, и, проще сказать, существующих совершенным образом, в соответствии с подобающим каждому, то есть Божеству и человечеству, определением и смыслом, но в одной сложной ипостаси; и что Он испытывал голод и жажду, и трудился, и был распят, и изведал смерть и погребение, и в третий день воскрес и взшел на небеса, откуда и пришел к нам и впоследствии придет вновь. И свидетель тому божественное Писание и весь сонм святых.

Но что именно есть сущность Божия, или каким образом она есть во всем, или как Бог родился от Бога или исходит, или как едиnorodный Сын и Бог, уничтожив Себя, стал человеком от кровей Девы, образовавшись не по естественному, но по иному закону, или каким образом Он ходил по водам сухими стопами, мы и не знаем, и сказать не можем⁸. Итак, невозможно сказать или вообще подумать что-либо о Боге вопреки тому, что божественным образом явлено нам или сказано и открыто божественными речениями Ветхого и Нового Завета⁹.

ГЛАВА III

Доказательство того, что Бог существует¹⁰

В том, что Бог есть, нет сомнения ни у принимающих святыя Писания, то есть Ветхий и Новый Завет, ни у большей части эллинов. Ибо, как мы говорили, знание того, что Бог существует, всеяно в нас естественным образом. А так как злоба лукавого настолько возобладала над человеческой природой, что некоторых даже низвела в неразумнейшую и худшую из всех зол бездну гибели — до утверждения, что Бога нет (чье безумие показывает священнотолкователь Давид, говоря: *рече безумен в сердце своем: несть Бог* (Пс. 13:1)), ученики и апостолы Господни, умудренные всесвятым Духом и творившие Его силою и благодатью божественные знамения, уловляя их неводом чудес, возводили их из пропасти неведения к свету Богопознания. Подобным образом и наследники их благодати и достоинства, пастыри и учителя, получив просветительную благодать Духа, силою чудес и словом благодати просвещали помраченных и обращали заблудших¹¹. Мы же, не получившие ни дара чудес, ни дара учения (ибо страстью к удовольствиям сделали себя недостойными), изложим об этом немногое из переданного нам возвестителями благодати, призвав Отца, и Сына, и Святого Духа.

Все сущее или сотворено, или несотворенно. Итак, если сотворено, то, конечно, и изменчиво, ибо чье бытие началось с превращения, то безусловно будет подлежать превращению, или погибая, или по собственной воле изменяясь. Если же несотворенно, то, согласно последовательности рассуждения, во всяком случае и неизменно. Ибо, если чего бытие противоположно, то и определения образа бы-

тия, то есть особенности — также противоположны. Посему кто не согласится, что все сущее, то, что воспринимается нашим чувством, — но также и ангелы, — превращается, и изменяется, и многообразно движется, и перемещается? Умопостигаемое — я имею в виду ангелов, и души, и демонов, — по собственному выбору, преуспеванию в добре или отдалению от добра, усиливающемуся или ослабевающему. Остальное же — в возникновении и уничтожении, увеличении и уменьшении, в перемене по качеству и движении с места на место? Поэтому то, что изменчиво, непременно и сотворенно. Будучи же сотворенным, оно обязательно создано кем-либо. Но Создатель должен быть несотворенным, ведь если и Он сотворен, то обязательно создан кем-либо, пока мы не придем к чему-либо несотворенному. Следовательно, будучи несотворенным, Творец, конечно, и неизменен. А чем иным могло бы быть это, как не Богом?

И само сохранение твари, и сбережение, и управление учат нас, что *есть* Бог, создавший все это и содержащий, и сберегающий, и всегда промысляющий¹². Ибо каким бы образом сошлись друг с другом для восполнения единого мира противоположные природы — я имею в виду природы огня и воды, воздуха и земли, — и как они остаются неразрушимыми, если какая-либо всемогущая Сила и не соединила их вместе, и не сохраняет их всегда неразрушимыми?

Что есть устроившее то, что — на небе и что — на земле, и что [движется] по воздуху и что [пребывает] в воде, а вернее, то, что предшествует этому, небо и землю, и воздух, и природу огня и воды? Что смешало их и разделило? Что привело их в движение и движет беспрестанно и беспрепятственно?¹³ Разве не художник этого, вложивший во все определение, по которому вселенная и идет своим путем, и управляется? Но кто — художник этого? Разве не Тот, Кто создал это и привел в бытие? Ведь мы не уделим столь великую силу самопроизвольности. Ибо пусть возникновение самопроизвольно — а устройство чье? Если угодно, допустим и это. Кто же хранит и блюдет это в тех определениях, в которых оно изначально осуществилось? Ясно, что нечто иное помимо самопроизвольности. Но что другое это есть, если не Бог?¹⁴

ГЛАВА IV

О том, что именно есть Бог. О том, что это непостижимо¹⁵

Итак, что Бог *есть*, ясно. А *что* Он есть по существу и природе, это совершенно непостижимо и неизвестно. Ибо что Божество бестелесно, ясно. Ведь как может быть телом беспредельное, и неограниченное, и не имеющее формы, неосязаемое и невидимое, простое и несложное? Ибо как может Оно быть предметом почитания, если Оно описуемо и подвержено страстям? А как может быть бесстрастным составленное из стихий и в них опять разрешающееся? Ибо сложение — начало борьбы, борьба же — раздора; а раздор — разрушения; разрушение же совершенно чуждо Богу¹⁶.

Каким же образом сохранится и то положение, что Бог проникает все и все наполняет, как говорит Писание: *еда небо и землю не аз наполняю, рече Господь?* (Иер. 23:24) Ибо невозможно¹⁷, чтоб тело проникало через тела, не рассекая и не подвергаясь рассечению, не сплетаясь и не противопоставляясь, как смешивающиеся и растворяющиеся жидкости.

Если же некоторые и говорят, что это тело — невещественно, как и то, которое эллинические мудрецы называют пятым (что невозможно), оно, конечно, будет двигаться, как небо, — ведь его и они называют пятым телом¹⁸. Тогда кто движет его? Ибо все движимое приводится в движение другим. А того кто? И так до бесконечности, пока мы не придем к чему-либо неподвижному. Ибо перводвижущее — неподвижно, что именно и есть Божество. А как же движущееся не ограничено местом? Итак, одно только Божество неподвижно, Своею неподвижностью приводящее все в движение¹⁹. Следовательно, должно признать, что Божество — бестелесно.

Но и это не показывает существа Его, как и нерожденность, и безначальность, и неизменяемость, и нетленность, и то, что говорится о Боге или применительно к Богу²⁰, — ибо это обозначает не то, *что* Он есть, но то, что Он *не есть*. А желающему сказать о сущности чего-либо должно объяснить — *что* оно есть, а не то, что оно *не есть*. Однако сказать о Боге, *что* Он есть по сущности, невозможно. Более же свойственно строить рассуждение скорее через удаление всего²¹. Ибо Он не есть что-либо из сущего: не как не сущий²², но как превысивший всего сущего и сущий выше самого бы-

тия. Ибо, если познается сущее, то что превыше знания, непременно будет выше и сущности. И наоборот, то, что превыше сущности, выше и знания.

Итак, Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно — беспредельность и непостижимость — в Нем постижимо. А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает не природу Его, а то, что сопутствует природе. Назовешь ли ты Его благим, или праведным, или мудрым, или чем бы то ни было другим, ты скажешь не о природе Бога, но о том, что сопутствует природе. Есть и некоторые вещи, говорящиеся о Боге утвердительно в смысле превосходящего отрицания; как, например, говоря о мраке применительно к Богу, мы разумеем не мрак, но то, что Он не есть свет, а превыше света.

ГЛАВА V

Доказательство того, что Бог — один, а не много богов²³

Достаточно доказано, что Бог *есть* и что существо Его непостижимо. А что Бог один, а не много богов, со стороны верящих божественному Писанию не подвергается сомнению. Ибо в начале законодательства Господь говорит: *Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя от земли Египетския. Да не будут тебе бози инии разве мене* (Исх. 20:2–3). И опять: *Слыши, Израиль: Господь Бог наш, Господь един есть* (Втор. 6:4). И через пророка Исаию: *Аз, говорит Он, первый, и аз по сих, кроме мене несть Бога. Прежде мене не бысть ин Бог, и по мне не будет, кроме мене несть* (Ис. 44:6; 43:10). А также и Господь во святых Евангелиях таким образом говорит к Отцу: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога* (Ин. 17:3). С теми же, которые не верят божественному Писанию, мы будем беседовать таким образом.

Божество совершенно и без недостатка как относительно благодати, так и мудрости и силы, безначально, бесконечно, вечно, неопишимо и, проще говоря, совершенно во всех отношениях. Посему если мы скажем, что богов много, то необходимо, чтобы между этими многими усматривалось различие. Ведь если между ними нет никакого различия, то скорее Бог один, а не много богов. Если же между ними есть различие, то где совершенство? Ибо, если [бог] не

достигает совершенства или по благодати, или по силе, или по мудрости, или по времени, или по месту, он не может быть Богом. Тожество же во всех отношениях скорее показывает одного, а не многих²⁴. А каким образом сохранится неопиcуемость, если богов — много? Ибо где будет один, другого не будет²⁵. А каким образом многими будет управляться мир и не разрушится и не погибнет, когда между правителями усматривалась бы борьба? Ведь различие вводит противоречие²⁶. Если же кто-либо скажет, что каждый управляет частью, то что установило этот порядок и что произвело для них распределение? Ведь именно оно скорее было бы Богом. Стало быть, Бог один, совершенный, неопиcуемый, Творец, Сохранитель и Управитель вселенной, выше совершенства и прежде совершенства.

Кроме того, и в силу естественной необходимости единица — начало двоицы²⁷.

ГЛАВА VI

О Слове Божием²⁸

И вот этот один и единственный Бог не бессловесен. Имея же Слово, Он будет иметь Его не ипостасным, не таким, которое начало свое бытие и имеет окончить его. Ибо не было [времени], когда Бог был бессловесен. Но у Него всегда есть Его Слово, рождающееся от Него и не так, как наше слово, безипостасное и рассеивающееся в воздухе, но воипостасное, живое, совершенное, не выходящее вне Его, но всегда пребывающее в Нем²⁹. Ибо где Оно будет, оказавшись вне Его? Ведь поскольку наша природа смертна и легко разрушима, из-за этого и слово наше безипостасно. У Бога же, вечно сущего и совершенного, и собственное Его Слово будет совершенным и ипостасным, и вечно сущим, живым и имеющим все, что имеет Родитель. Ибо как наше слово, исходя из ума, ни всецело тождественно с умом, ни совершенно отлично — потому что, будучи из ума, оно есть иное сравнительно с ним; обнаруживая же самый ум, оно уже не есть всецело иное сравнительно с умом, но, будучи по природе одним, оно есть иное по подлежащему — так и Слово Божие, тем, что Оно существует Само по Себе, отделено (διήρηται) от Того, от Кого Оно имеет ипостась³⁰. Тем же, что Оно

показывает в Себе то, что усматривается у Бога, Оно тождественно с Тем по природе. Ибо как в Отце усматривается совершенство во всем, так усматривается оно и в рожденном от Него Слове.

ГЛАВА VII

О Святом Духе³¹

У Слова же должен быть и Дух — ведь и наше слово не лишено дыхания. Но в нас дыхание чуждо нашего существа. Ибо оно есть влечение и движение воздуха, вовлекаемого и изливаемого для сохранения тела, и оно же во время произнесения делается звуком слова, проявляя в себе силу слова³². Применительно же к божественной природе, простой и несложной, должно благочестиво исповедовать, что есть Дух Божий, потому что Слово Божие не недостаточнее нашего слова, но неблагочестиво считать Дух чем-то чуждым, извне привходящим в Бога, как и в нас, которые сложной природы. Но как, услышав о Слове Божиим, мы не сочли его безипостасным, и приобретаемым путем обучения, и произносимым голосом, и рассеивающимся и исчезающим в воздухе, но помышляем Его сущностно существующим, и обладающим свободной волей, и деятельным, и всемогущим — так и, узнав о Духе Божиим, сопутствующем Слову и являющем Его действие, мы не мыслим Его безипостасным дыханием (ведь если бы и находящийся в Боге Дух мыслился по подобию с нашим духом, то в таком случае величие божественной природы ниспровергалось бы до ничтожества), но как сущностную Силу, Которая Сама по Себе созерцается в особенной ипостаси, исходящую от Отца и почивающую в Слове³³ и являющуюся выразительницей Его, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она есть, и от Слова, Которому она сопутствует, и Которая не рассеивается в несуществование³⁴, но, подобно Слову, существует ипостасно, [и есть Сила] живая, обладающая свободной волей, самодвижущаяся, деятельная, всегда желающая блага, у Которой при всяком намерении могущество не отстает от желания, не имеющая ни начала, ни конца. Ибо никогда у Отца не недоставало Слова, ни у Слова — Духа.

Таким образом, через единство Их по природе уничтожается многобожное заблуждение эллинов; а через принятие Слова и Духа

ниспровергается догмат иудеев и остается то, что в том и другом учении есть полезного³⁵: из иудейского мнения единство природы, из эллинства же — одно только ипостасное различие³⁶. Если же иудей возражает против принятия Слова и Духа, то он пусть его обличит и принудит к молчанию божественное Писание. Ибо о Слове говорит Давид: *во век, Господи, слово твое пребывает на небеси* (Пс. 118:89). И опять: *посла слово свое, и исцели я* (Пс. 106:20). А слово произносимое не посылается и не пребывает вовек. О Духе же тот же Давид говорит: *последши духа твоего, и созиждутся* (Пс. 103:30). И опять: *Словом Господним небеса утвердишася, и духом уст его вся сила их* (Пс. 32:6). И Иов: *Дух Божий сотворивый мя, дыхание же Вседержителево поучающее мя* (Иов. 33:4). Дух же, который посылается, и созидает, и утверждает, и содержит, не есть исчезающее дыхание, подобно тому как и уста Бога — не телесный член. Ибо то и другое должно понимать в подобающем Богу смысле³⁷.

ГЛАВА VIII

О Святой Троице

Итак, мы веруем в единого Бога, единое безначальное начало, несотворенное, нерожденное, непогибающее и бессмертное, вечное, беспредельное, неопишемое, неограниченное, бесконечно могущественное, простое, несложное, бестелесное, непреходящее, бесстрастное, непревратное, неизменное, невидимое, источник благодати и праведности, свет мыслящий, неприступный, в силу, не познаваемую никакою мерой, измеряемую одной только собственной Его волей, — ибо Он может все, что хочет (Пс. 134:6), — в силу, созидающую все творения, видимые и невидимые, содержащую и сохраняющую все, обо всем промысляющую, над всем властвующую, и господствующую, и царствующую бесконечным и бессмертным царством, которой ничто не противостоит, все наполняющую, ничем не объемлемую, напротив того, саму обнимающую все вместе, и содержащую, и превосходящую, без осквернения проникающую во все существа, которая превыше всего и отделена от всякой сущности, как пресущественная и превосходящая сущее, пребожественную, преблагую, превышающую полноту, избирающую все *начала* и *чины*, утвержденную выше всякого *начала* и *чина*, выше сущности и

жизни, и слова, и мысли; в силу, которая есть сам свет, сама благодать, сама жизнь, сама сущность, так как она не от другого имеет свое бытие или что-либо из того, что она есть, но сама есть источник бытия для сущих: для живых — источник жизни, для причастных разуму — разума, для всего — причина всех благ; в силу, знающую все прежде рождения его; в единую сущность, единое божество, единую силу, единую волю, единое действие, единое *начало*, единую *власть*, единое *господство*, единое *царство*, которое в трех совершенных ипостасях, неслитно соединенных и нераздельно различаемых (что удивительно), и познается, и принимает единое поклонение, в которое верит и которому поклоняется всякая разумная тварь³⁸. В Отца, и Сына, и Святого Духа, во [имя] Которых мы и крещены³⁹, ибо так Господь заповедал апостолам крестить: *крестя их*, говорит Он, *во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28:19).

Веруем во единого Отца, начало всего и причину, не от кого-либо рожденного, но в Того, Кто один только не рожден и не имеет причины; в Творца всего, но в Отца по природе одного только едиnorodного Сына Его, Господа же и Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и в Изводителя всесвятого Духа⁴⁰. И во единого Сына Божия, едиnorodного, Господа нашего Иисуса Христа, рожденного от Отца прежде всех веков, в свет от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу⁴¹, через Которого произошло все. Говоря о Нем: прежде всех веков, мы показываем, что рождение Его *вневременно* и безначально; ибо не из не сущего приведен в бытие Сын Божий⁴², *сияние славы и образ ипостаси* Отца (Евр. 1:3), живая *премудрость* и *сила* (1 Кор. 1:24), Слово воипостасное, сущностный, и совершенный, и живой *образ Бога невидимого* (Кол. 1:15), но Он всегда был с Отцом и в Отце⁴³, рожденный от Него вечно и безначально. Ибо не было когда-либо Отца, когда не было [бы и] Сына, но вместе — Отец, вместе — Сын, от Него рожденный. Ибо без сына Он не мог бы быть назван Отцом. А если Он был, не имея Сына, то не был Отцом⁴⁴; и если после этого получил Сына, то после этого сделался и Отцом, прежде этого не будучи Отцом, и из положения, в котором Он не был Отцом, превратился в такое, когда стал Отцом, что хуже всякого богохульства⁴⁵. Ибо невозможно сказать о Боге, что Он лишен естественной способности к рождению. Способность же к рожде-

нию — это рождать из самого [себя], то есть из собственной сущности, подобного по природе⁴⁶.

Итак, относительно рождения Сына нечестиво говорить о промежутке времени⁴⁷ и что существование Сына наступило после Отца⁴⁸. Ибо мы говорим, что рождение Сына — от Него, то есть из природы Отца. И если мы не допустим, что искони вместе с Отцом существовал рожденный от Него Сын, то введем превращение ипостаси Отца, так как, не будучи Отцом, Он стал Отцом после; ибо тварь, если и произошла после этого, однако произошла не из существа Бога, а приведена в бытие из не сущего волею и силою Его, и превращение не касается естества Божия. Ибо рождение состоит в том, что из существа рождающего выводится рождаемое, подобное по сущности. Творение же и делание состоит в том, чтобы извне и не из существа того, кто творит и делает, произошло творимое и делаемое, совершенно неподобное⁴⁹.

Посему у Бога, Который один только бесстрастен, и неизменяем, и непреложен, и всегда одинаков, бесстрастно и рождение, и творение⁵⁰ — ибо Ему, Кто по природе бесстрастен и непреходящ, как простой и несложный, не свойственно по природе терпеть страсть или истечение ни в рождении, ни в творении, и Он не нуждается ни в чем содействии; но рождение — безначально и вечно, будучи делом природы и выходя из Его существа, чтобы Рождающий не потерпел превращения и чтобы не было Бога *первого* и Бога *позднейшего*, и чтобы Он не получил приращения. Творение же, применительно к Богу будучи делом воли, не совечно Богу; так как то, что приводится в бытие из не сущего, по природе не способно быть совечным безначальному и всегда сущему. Следовательно, подобно тому, как не одинаковым образом производят человек и Бог, ибо человек не приводит ничего в бытие из не сущего⁵¹, но то, что делает, делает из раньше существовавшего вещества⁵², не только пожелав, но и прежде обдумав и представив в уме имеющее быть, потом потрудившись и руками и перенеся труд и утомление⁵³, а часто и не достигнув цели, если его предприятие не окончилось, как он желает, — Бог же, только захотев, привел все из не сущего в бытие; так не одинаковым образом и рождает Бог и человек. Ибо Бог, будучи *вневременным*, и безначальным, и бесстрастным, и непреходящим, и бестелесным, и единственным, и бесконечным⁵⁴, так

же и рождает *вневременно* и безначально, и бесстрастно, и без истечения, и без соития⁵⁵; и непостижимое Его рождение не имеет ни начала, ни конца. И рождает безначально потому, что Он неизменен, а без истечения потому, что бесстрастен и бестелесен; без соития же опять-таки из-за бестелесности и потому, что Он один только есть Бог, не нуждающийся в другом; бесконечно же и непрестанно потому, что Он — безначален, и *вневременен*, и бесконечен, и всегда одинаков. Ибо безначальное бесконечно, а бесконечное по благодати не обязательно безначально, как [например] ангелы⁵⁶.

Итак, всегда сущий Бог рождает Свое Слово, Которое — совершенно, *без начала* и *без конца*, чтобы не рождал *во времени* Бог, и природу, и существование, превышающие время. А что человек рождает противоположным образом, ясно, так как он подлежит возникновению и гибели, и истечению, и умножению, и облечен телом⁵⁷, и в своей природе имеет мужской пол и женский — ведь мужской пол нуждается в помощи женского. Но да будет милостив Тот, Кто превыше всего и Кто превосходит всякое разумение и понимание!

Итак, святая кафолическая и апостольская Церковь учит вместе об Отце и вместе о едиnorodном Сыне Его⁵⁸, от Него рожденном *вневременно* и без истечения, и бесстрастно, и непостижимо, как знает один только Бог всего; как одновременно есть огонь и одновременно исходящий от него свет; и не сначала огонь и после этого свет, но вместе; и как свет, всегда рождающийся из огня, всегда в нем находится, никоим образом не отделяясь от него, так и Сын рождается от Отца, вовсе не разлучаясь с Ним, но всегда в Нем пребывая⁵⁹. Однако свет, рождающийся от огня неотделимо и в нем всегда пребывающий, не имеет своей собственной ипостаси помимо огня, ибо он есть природное качество огня, а едиnorodный Сын Божий, рожденный от Отца нераздельно и неразлучно и в Нем всегда пребывающий, имеет Свою собственную ипостась по отношению к ипостаси Отца.

Итак, Сын называется Словом и сиянием потому, что рожден от Отца без соития и бесстрастно, и *вневременно*, и без истечения, и нераздельно⁶⁰. Сыном же и образом Отческой ипостаси — потому, что Он совершен и воипостасен и во всем подобен Отцу, кроме нерожденности⁶¹. Едиnorodным же — потому, что Он один только от

одного Отца единственным образом рожден. Ибо нет и другого рождения, которое уподобляется рождению Сына Божия, — ведь нет и другого Сына Божия. Ибо Дух Святой, хотя и исходит от Отца, но исходит не по образу рождения, но по образу исхождения. Это — иной способ существования, и непостижимый, и неведомый, так же как и рождение Сына. Поэтому и все, что имеет Отец, принадлежит Ему, т. е. Сыну, кроме нерожденности, которая не показывает ни различия существа, ни достоинства, но способ существования⁶²; так же, как и Адам, будучи нерожден (ведь он — создание Божие), и рожденный Сиф (ведь он — сын Адама), и Ева, вышедшая из ребра Адамова (ведь она не была рождена), отличаются друг от друга не по природе (ведь они — люди), но способом существования⁶³.

Ибо должно знать, что τὸ ἄγεννητον, которое пишется через одну букву ν, обозначает несотворенное, то есть невозникшее; а τὸ ἑγεννητον, которое пишется через две буквы νν, означает нерожденное⁶⁴. Поэтому, согласно с первым значением, сущность от сущности отличается, ибо одна есть сущность несотворенная, то есть ἄγεννητος через одну букву ν, и другая — γεννητή, то есть сотворенная. Сообразно же со вторым значением, сущность от сущности не отличается, ибо первое существо всякого рода живых существ нерожденно (ἄγεννητον), но не несотворенно (ἄγεννητον). Ибо они сотворены Создателем, будучи приведены в бытие Словом Его, но не рождены, так как прежде не существовало другого однородного, от которого они могли бы быть рождены.

Итак, по первому значению три *пребожественные* ипостаси Святого Божества берутся сообща (ибо они единосущны и несотворенны)⁶⁵, а по второму значению — никоим образом (ведь один только Отец нерожден⁶⁶, потому что бытие у Него не есть от другой ипостаси). И один только Сын рожден (ибо Он безначально и *вневременно* рожден из сущности Отца). И один только Дух Святой — исходящий, не рождаемый, но исходящий из сущности Отца (Ин. 15:26). Хотя так учит божественное Писание, способ рождения и исхождения непостижим.

Но должно знать и то, что имя отечества, сыновства и исхождения не от нас перенесено на блаженное Божество, а, напротив, нам передано оттуда, как говорит божественный апостол: *Для сего*

преклоняю колени мои пред Отцем, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле (Еф. 3:14–15)⁶⁷.

Если же мы говорим, что Отец — начало Сына и больше Него, то не показываем, что Он первенствует над Сыном по времени или природе (Ин. 14:28), — ибо через Него Отец *веки сотворил* (Евр. 1:2), — или в каком-либо другом отношении, кроме только *причины*: то есть что Сын рожден от Отца, а не Отец от Сына, и что Отец естественным образом есть причина Сына, так же как мы не говорим, что огонь выходит из света, но скорее что свет — из огня⁶⁸. Итак, когда мы слышим, что Отец — начало и *больше* Сына⁶⁹, будем понимать это в смысле причины. И как мы не говорим, что огонь одной сущности, а свет — другой, так нельзя сказать и того, что Отец одной сущности, а Сын — другой; но одной и той же⁷⁰. И как мы говорим, что огонь сияет через выходящий из него свет, и не полагаем, что истекающий из огня свет есть его служебное орудие, но скорее — естественная сила, так мы говорим и об Отце, что все, что Он делает, Он делает через едиnorodного Своего Сына, не как служебным орудием, но естественной и воипостасной Силой⁷¹. И как мы говорим, что огонь освещает, и опять говорим, что освещает свет огня, так и все, что *творит* Отец, *Сын творит также* (Ин. 5:19). Но свет не имеет собственной ипостаси помимо огня, а Сын есть совершенная ипостась, неотделимая от ипостаси Отца, как мы показали выше. Ибо среди твари невозможно найти образ, в точности показывающий в себе способ [существования] Святой Троицы. Ибо каким образом сотворенное и сложное, и текучее, и изменчивое, и описуемое, и имеющее внешний вид, и тленное явственно покажет свободную от всего этого *пресущественную* божественную сущность? Но ясно, что вся тварь одержима и еще многим в том же роде и вся по своей природе подвержена тлению.

Веруем равным образом и в Духа Святого, Господа и животворящего, от Отца исходящего, в Сыне почивающего, с Отцом и Сыном *спокляяема и славима*, как и единосущного, и совечного⁷²; Духа Божия, Духа *правого*, владычествующего, Источника мудрости, и жизни, и освящения; Бога с Отцом и Сыном сущего и называемого; несотворенного, полного, созидательного, вседержительного, все совершающего, все сильного, бесконечно могущественного, господствующего над всею тварью, не подчиняющегося⁷³; исполня-

ющего, не исполняемого; восприемлемого, не восприемлющего; освящающего, не освящаемого; Утешителя, как приемлющего призвания всех; во всем подобного Отцу и Сыну; от Отца исходящего и через Сына раздаваемого, и воспринимаемого всею тварью, и через Себя Самого творящего, и осуществляющего все без изъятия, и освящающего, и содержащего; воипостасного, то есть существующего в Своей собственной ипостаси, Который не отделяется и не расстанется с Отцом и Сыном и имеет все, что имеет Отец и Сын, кроме нерожденности и рождения. Ибо Отец — *безвиновен* и нерожден (ведь Он не от кого-либо и не имеет от кого-либо ни бытие, ни что-либо из того, что Он имеет), напротив, Он Сам по природе есть для всего начало и причина бытия и образа бытия. Сын же от Отца по образу рождения; а Святой Дух также от Отца, но не по образу рождения, а по образу исхождения. И что есть различие между рождением и исхождением, нам ведомо; но каков образ различия — нимало⁷⁴. Но и рождение Сына от Отца, и исхождение Святого Духа происходят одновременно.

Итак, все, что имеет Сын, имеет от Отца и Дух, даже само бытие⁷⁵. И если [что-либо] не есть Отец, [то] не есть и Сын, не есть и Дух; и если чего-либо не имеет Отец, не имеет и Сын, не имеет и Дух. И по причине Отца, то есть по причине бытия Отца существует Сын и Дух⁷⁶. И по причине Отца Сын и Дух имеют все, что имеют, то есть потому, что Отец имеет это, — кроме нерожденности, и рождения, и исхождения⁷⁷. Ибо одними этими только ипостасными свойствами различаются между Собою три святые ипостаси, нераздельно различающиеся не сущностью, а отличительным свойством собственной ипостаси.

Говорим же мы, что каждое из трех Лиц имеет совершенную ипостась⁷⁸, чтобы признавать не одну совершенную природу, сложенную из трех несовершенных, но одну простую сущность, выше и прежде совершенства⁷⁹, в трех совершенных ипостасях. Ибо все, состоящее из несовершенных, обязательно сложно, а из совершенных ипостасей не может произойти сложение. Посему мы и не говорим о виде из ипостасей, но — в ипостасях⁸⁰. «Из несовершенных» же мы сказали в смысле не сохраняющих вида той вещи, которая из них получается. Ибо камень, и дерево, и железо каждое само по себе совершенно по своей природе; по отношению же к по-

лучающейся из них постройке каждое из них несовершенно — ведь каждое из них само по себе не есть дом.

Поэтому мы исповедуем совершенные ипостаси, чтобы не помыслить о сложении в божественной природе. Ибо сложение — начало раздора. И опять-таки мы говорим, что три ипостаси находятся одна в другой⁸¹, чтобы не ввести множества и толпы богов⁸². Через три ипостаси мы выражаем несложность и неслитность, а через единосущие и бытие ипостасей друг в друге и тождество воли, деятельности, силы и власти и, скажем так, движения — нераздельность и то, что Бог един. Ибо поистине один Бог — Бог, и Слово Его, и Дух.

Следует же знать, что одно — усматриваться на деле, и другое — словом и примышлением. Итак, во всех созданиях различие лиц усматривается на деле — ведь Петр на [самом] деле созерцается как отличный от Павла. Общность же, и связь, и единство созерцается словом и примышлением. Ибо мы умом понимаем, что Петр и Павел — одной и той же природы и имеют одно общее естество⁸³. Ведь каждый из них есть смертное разумное живое существо, и каждый есть плоть, одушевленная разумной и мыслящей душою⁸⁴. Вот эта общая природа может усматриваться разумом. Ибо и ипостаси не находятся друг в друге, но каждая особо и порознь, то есть поставлена отдельно сама по себе, имея весьма многое отличающее ее от другой. Ведь они и отделяются местом, и различаются по времени, и разделяются мнением, и силой, и наружностью, то есть внешностью, и состоянием, и сложением, и достоинством, и привычками, и всеми отличительными свойствами; более же всего они отличаются тем, что существуют не друг в друге, но отдельно. Поэтому они и называются двумя, и тремя людьми, и многими.

Это же можно видеть и во всей твари. Но в Святой и *пресущественной*, и превысшей всего, и непостижимой Троице — противоположное. Ибо там общность и единство усматриваются на самом деле, из-за совечности [Лиц] и тождества Их сущности, действия и воли, и единогодушия мнения, и тождества власти, силы, и благодати — я не сказал: подобия, но: тождества, — а также из-за единого происхождения движения⁸⁵. Ибо одна сущность, одна благодать, одна сила, одно желание, одно действие, одна власть, одна и та же, не три, подобные друг другу, но одно и то же движение трех

Лиц. «Ибо каждое из Них не в меньшей степени имеет единство с другим, чем Само с Собой»; то есть Отец, и Сын, и Святой Дух суть во всем одно, кроме нерожденности, рождения и исхождения; раздельность же — в примыслении⁸⁶. Ибо мы знаем единого Бога, но мыслим различие в одних только свойствах отечества, сыновства и исхождения относительно причины и ее производного, и совершенства ипостаси, то есть способа существования⁸⁷. Ведь применительно к неопишному Божеству мы не можем говорить ни о пространственном расстоянии, как по отношению к нам, — ибо ипостаси суть друг в друге, не так, что сливаются, но тесно соединяются, по слову Господа, сказавшего: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:11); ни о различии воли, или мнения, или действия, или силы, или чего-либо другого, что в нас производит действительное и совершенное разделение. Поэтому об Отце, и Сыне, и Святом Духе мы говорим не как о трех Богах, но скорее как о едином Боге, Святой Троице, потому что Сын и Дух возводятся к одной Причине, [но] не слагаются и не сливаются согласно Савеллиеву совпадению⁸⁸, — ибо Они соединяются, как мы говорили, не так, чтобы слиться, но так, что тесно примыкают один к другому и имеют взаимное проникновение без всякого слияния и смешения⁸⁹; — и потому что Они не выходят вовне и не отсекаются по сущности согласно Ариеву разделению⁹⁰. Ибо Божество, говоря коротко, в разделенном — неразделенно, и как бы в трех солнцах, тесно примыкающих одно к другому и неразделенных промежутками, одно и соразтворение света, и соединение. Итак, всякий раз, когда мы взираем на Божество и первую Причину, и единодержавие, и одно и то же, скажем так, и движение Божества, и волю, и тождество сущности и силы, и действия, и господства, нам представляется одно⁹¹. Когда же мы смотрим на то, в чем есть Божество, или, точнее сказать, то, что есть Божество, и на происшедшее оттуда — из первой Причины — вечно, равнославно, и нераздельно, то есть на ипостаси Сына и Духа, то есть *три* [Лица], Которым мы поклоняемся⁹². Один Отец — Отец и безначальный, то есть *беспричинный*, ибо Он не есть от кого-либо. Один Сын — Сын, и не безначальный, то есть не *беспричинный*, ибо Он — от Отца. А если взять начало во времени, то и безначальный, ибо Он — Творец времен, а не подвластен времени. Один Дух — Святой Дух, происходящий от Отца, но не по

образу сыновства, а по образу исхождения, причем ни Отец не лишился нерожденности, потому что родил, ни Сын — рождения, потому что рожден от Нерожденного (как же иначе?), и Дух из-за того, что Он исшел или что Он — Бог, не превратился в Отца или в Сына, ибо особенность — незыблема. Да и как особенность оставалась бы таковой, если бы она перемещалась и изменялась? Ведь если Отец — Сын, то Он не есть Отец в собственном смысле, потому что Отец в собственном смысле есть один. И если Сын — Отец, то Он не есть Сын в собственном смысле, ибо Сын в собственном смысле есть [только] один и один Дух Святой.

Нужно же знать, что мы не говорим, что Отец происходит от кого-либо, но называем Его Отцом Сына. А Сына мы не называем ни Причиной, ни Отцом, но говорим, что Он — и от Отца, и Сын Отца. О Духе же Святом мы и говорим, что Он — от Отца, и именуем Его Духом Отца. Но не говорим, что Дух — от Сына⁹³; Духом же Сына Его именуем (*если же кто Духа Христова не имеет* (Рим. 8:9), говорит божественный апостол). И исповедуем, что Он через Сына открылся и был уделен нам (ибо *дунул и говорил* Своим ученикам: *примите Духа Святого* (Ин. 20:22)), так же как от солнца суть и луч, и сияние, ибо само оно есть источник луча и сияния; и через луч нам передается сияние, и именно оно освещает нас и воспринимается нами. О Сыне же мы не говорим ни что Он — Сын Духа, ни тем паче что Он — от Духа⁹⁴.

ГЛАВА IX

О том, что говорится о Боге

Божество — просто и несложно. То же, что состоит из многого и различного, сложно. Итак, если несотворенность, и безначальность, и бестелесность, и бессмертие, и вечность, и благодать, и созидательность и подобное мы назовем сущностными различиями в Боге, то состоящее из столь многого не будет просто, но — сложно, что [говорить] есть крайнее нечестие⁹⁵. Поэтому должно думать, что каждое в отдельности из того, что говорится о Боге, обозначает не то, что Он есть по сущности, но показывает или то, что Он не есть, или некоторое отношение к чему-либо из того, что Ему противопоставляется, или что-либо из сопутствующего Его природе, или же действие.

Поэтому, кажется, что из всех имен, приписываемых Богу, главнейшее есть *Сущий*⁹⁶, как и Сам Он, отвечая Моисею на горе, говорит: *тако речеши сыном Израилевым: Сый посла мя* (Исх. 3:14). Ибо Он, объемля, имеет в Себе все бытие, словно некую беспрельную и неограниченную пучину сущности⁹⁷.

Второе же имя — ὁ Θεός (*Бог*)⁹⁸, которое производится от θεῖν — бежать и окружать все заботой, или от αἰθεῖν, что значит жечь (ибо *Бог есть огонь, поедаящий* (Втор. 4:24) всякое зло), или от θεῖσθαι — созерцать все (ибо от Него нельзя чего-либо утаить, и Он — *всеви́дец* (2 Мак. 9:5)). Ведь Он созерцал *вся прежде бытия их* (Дан. 13:42), вневременно замыслив, и каждое в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вневременной, соединенной с волей, мыслью, которая есть предопределение, и образ, и пример⁹⁹.

Итак, первое имя показывает бытие, но не бытие чем-то, а второе — деятельность. Безначальность же и нетленность, и несозданность или же несотворенность, и бестелесность, и невидимость, и подобное показывает то, что Он не есть, то есть что Он не начал бытия и не уничтожается, и не создан, и не есть тело, и невидим¹⁰⁰. Благость же и праведность, и святость, и подобное сопутствует Его природе, но не показывает самой Его сущности. Господь же и царь, и подобные [имена] показывают отношение к тому, что Ему противопоставляется. Ибо Он называется Господом тех, над кем Он господствует, и Царем тех, над кем царствует, Творцом того, что творит, и Пастырем тех, которых пасет.

ГЛАВА X

О божественном соединении и разделении

Итак, все это вместе должно быть принимаемо в отношении ко всему Божеству обобщенно, и просто, и нераздельно, и совокупно; отдельно же — Отец, и Сын, и Дух¹⁰¹; и то, что *беспричинно*, и то, что есть от причины, и нерожденность, и рожденность, и исходящее; что не показывает сущности, но отношение [Лиц] между Собою и способ существования¹⁰².

Посему, зная это и руководствуемые этим к божественной сущности, мы постигаем не самую сущность, но то, что при сущнос-

ти; подобно тому как, если нам известно, что душа — бестелесна и не имеет количества и облика, то мы тем самым не постигли ее сущности; не постигли мы сущности и тела, даже если знаем, что оно — белое или черное, но то, что при сущности. Истинное же рассуждение учит, что Божество — просто и имеет единое простое действие¹⁰³, благое и во всем все совершающее, подобно солнечному лучу, который все согревает и в каждой в отдельности вещи действует сообразно с естественным ее свойством и ее способностью к восприятию, получив такое действие от создавшего его Бога.

Отдельно же есть и то, что относится к божественному и человеколюбивому воплощению божественного Слова. Ибо к этому никаким образом не приобщены ни Отец, ни Дух, разве только благоволением и неизреченным чудотворением, которое Бог Слово производил, даже сделавшись подобно нам человеком, как неизменяемый Бог и Сын Божий¹⁰⁴.

ГЛАВА XI

О том, что говорится о Боге телесным образом

А так как мы находим, что в божественном Писании весьма многое символически сказано о Боге более телесным образом, то должно знать, что нам, как людям и облеченным этой грубой плотью, невозможно мыслить или говорить о божественных, и высоких, и невещественных действиях Божества, если мы не воспользуемся соответствующими нам подобиями и образами, и символами¹⁰⁵. Поэтому то, что сказано о Боге более телесным образом, сказано символически, смысл же имеет более возвышенный, ибо Божество — просто и не имеет формы. Итак, очи Божии, и вежди, и зрение будем понимать как Его надзирающую над всем силу и как безошибочность Его знания, сообразно тому, что у нас при посредстве этого чувства происходит более совершенное знание и удостоверение. Уши же и слух — как склонность Его к милости и как восприимчивость к нашему молению. Ибо и мы становимся благосклонными к умоляющим через посредство этого чувства, радушнее наклоняя к ним ухо. Уста же и речь — как то, что изъясняет Его волю, потому что у нас заключающиеся в сердце помышления показываются через посредство уст и речи. А пищу и питье — как наше согласие с Его волей.

Ибо и мы через чувство вкуса исполняем необходимое желание, свойственное природе. Обоняние же — принятие направленной к Нему нашей мысли и благорасположения, потому что у нас через посредство этого чувства происходит восприятие благоухания. Лицо же — и как откровение, и как обнаружение Его через дела, оттого что мы проявляем себя посредством лица. Руки же — как успешность Его действия. Ибо и мы посредством своих рук совершаем полезные и наиболее ценимые дела. Десницу же — как помощь Его при справедливых делах, вследствие того что и мы пользуемся правою рукою скорее в делах более почтенных, и ценимых, и требующих весьма большой силы. Осязание же — как точнейшее его и распознавание, и исследование даже и очень тонких и очень тайных вещей, потому что у нас те, кого мы осязаем, не могут скрывать в себе ничего. А ноги и хождение — как прибытие и появление для помощи нуждающимся, или для отмщения врагам, или для какого-либо другого дела, потому что у нас приход совершается посредством пользования ногами. Клятву же — как непреложность Его решения, вследствие того что у нас посредством клятвы подкрепляются договоры друг с другом. Гнев же и ярость — как ненависть и отвращение к пороку. Ибо и мы, ненавидя противостоящее [нашей] воле, приходим в гнев¹⁰⁶. Забвение же, и сон, и дремоту — как отсрочку отмщения врагам и как промедление в деле обычной помощи Своим друзьям. И, проще говоря, все то, что телесным образом сказано о Боге, имеет некоторый сокровенный смысл, посредством того, что бывает с нами, научающий тому, что выше нас, если не сказано чего-либо о телесном пришествии Бога Слова. Ибо Он ради нашего спасения воспринял всего человека, разумную душу и тело, и свойства человеческой природы, и естественные и непредосудительные страсти.

ГЛАВА XII

Еще о том же

Итак, этому мы научились из священных изречений, как говорил божественный Дионисий Ареопагит¹⁰⁷: что Бог — причина и начало всего; сущность сущих; жизнь живых; разум разумных; ум мыслящих; возвращение и восстановление тех, которые от Него отпадают; а искажающих естественное — обновление и преобразова-

ние; движимых же каким-либо скверным волнением священное утверждение; и устойчивых — безопасность; и восходящих к Нему — путь и устремляющее ввысь руководство. Присоединю же и то, что Он — Отец сотворенных Им. Ибо Бог, приведший нас из не сущих в бытие, в более собственном смысле — наш Отец, чем те, которые нас родили, от Него получившие и бытие, и способность к произведению¹⁰⁸. Он — Пастырь тех, кто следует за Ним и кого Он пасет; просвещаемых — озарение; посвящаемых в таинства — высочайшее таинство; обоживающихся Богоначалие; разделившихся — мир и стремящихся к простоте — простота; и объединяющихся — единение; всякого начала *пресущественное* и *преначальное* начало; и тайного, то есть собственного Своего знания — благое уделение, насколько [это] позволительно и доступно для каждого.

Еще о божественных именах, подробнее¹⁰⁹

Божество, будучи непостижимым, непременно будет и безымянно. Итак, не зная сущности Его, не будем отыскивать имени Его сущности, ибо имена обозначают вещи¹¹⁰; но Бог, будучи благим, приведя нас из небытия в бытие ради причастности к Его благодати и сделав нас способными к познанию, как не передал нам сущности, так не сообщил и знания о Своей сущности. Ибо невозможно, чтобы природа совершенно познала вышестоящую природу¹¹¹. Да и если знания относятся к сущему, то как будет познано *пресущественное*? Посему Он по неизреченной благодати благоволил именоваться по тому, что свойственно нам, чтобы мы не были совершенно непричастными узнаванию Его, но имели хотя бы темное понятие о Нем. Посему Бог поскольку непостижим, постольку и безымянен. А как Виновник всего и содержащий в Себе определения и причины всего сущего, Он и именуется от всего сущего, даже от противоположных вещей, как, например, света и тьмы, воды и огня, чтобы мы знали, что Он не есть это по сущности, но что Он — *пресущественный*, а потому безымянный, а как Виновник всего сущего именуется от всего, имеющего Его причиной.

Поэтому одни из божественных имен нарекаются через отрицание, выражая *пресущественность*, как, например: не имеющий сущности, *вневременный*, безначальный, невидимый; не потому, что Бог ниже чего-либо или лишен чего-либо (ведь все — Его, и от Не-

го, и через Него возникло, *и все Им стоит* (Кол. 1:17)), но потому, что Он в превосходном смысле исключен из всего сущего (ведь Он не есть ничто из сущего, но превыше всего). Нарекательные имена применяются к Нему как к Виновнику всего. Ибо, как Виновник всего сущего и всякой сущности, Он называется и Сущим, и сущностью; и, как Виновник всякого разума и мудрости, и разумного, и мудрого, Он называется Разумом и разумным, и Мудростью и мудрым; равным образом — Умом и умным, Жизнью и живым, Силою и сильным; и подобным образом и со всем прочим, а вернее, более соответственным образом Он будет именоваться от более ценных и близких к Нему вещей. Более ценно и близко к Нему неведущее, нежели вещественное, и чистое, нежели нечистое, и святое, нежели преступное, потому что оно в большей мере причастно Ему. Поэтому гораздо более соответственным образом Он будет называться солнцем и светом, нежели тьмою; и днем, нежели ночью; и жизнью, нежели смертью; и огнем, и воздухом, и водою, как исполненными жизни, нежели землей; и прежде всего, и больше всего — благостью, нежели злом; а [это] — то же самое, [что] сказать: сущим, нежели не сущим. Ибо благо есть существование и причина существования; зло же — лишение блага или же существования. И таковы отрицания — но весьма приятно и соединение, бывающее из обоих, как, например, *пресущественная* сущность, *пребожественное* Божество, *пренадлежащее* начало и подобные. Есть же и нечто, что говорится о Боге утвердительно, но имеет силу превосходного отрицания, как, например, тьма — не потому, что Бог — тьма, но потому, что Он не есть свет, а превыше света.

Итак, Бог называется Умом, и Разумом, и Духом, и Мудростью, и Силою, как Виновник этого и как неведущий, и как Совершитель всего и всемогущий¹¹². И это, говоримое как отрицательно, так и утвердительно, говорится о всем Божестве обобщенно. И о каждой из ипостасей Святой Троицы говорится равным образом и точно так же, и без изъятия. Ибо всякий раз как я подумую об одной из ипостасей, я понимаю Ее совершенным Богом, совершенною сущностью; когда же соединю и соисчислю три Лица, то понимаю Их как единого, совершенного Бога. Ибо Божество не сложно, но в Трех совершенных одно совершенное, неделимое и несложное. Когда же подумую об отношении ипостасей между Со-

бою, то я понимаю, что Отец — *пресущественное* Солнце, Источник благодати, Бездна сущности, разума, мудрости, могущества, света, божества; Источник, рождающий и производящий скрытое в Нем благо. Итак, Он есть Ум, Бездна разума, Родитель Слова¹¹³ и через Слово Изводитель Духа¹¹⁴, Который Его открывает; и, чтобы не говорить много, у Отца нет [иного] слова, мудрости, силы, желания, кроме Сына, Который есть единственная Сила Отца, предначинающая творение всех вещей¹¹⁵. Тот, как совершенная ипостась, рождающаяся так, как знает Он Сам, есть и называется Сын. Дух же Святой есть Сила Отца, открывающая сокровенное Божества; исходящая от Отца через Сына так, как знает Он Сам, не по образу рождения. Поэтому и Дух Святой — Совершитель творения всех вещей. Итак, что приличествует Виновнику — Отцу, источнику, Родителю, следует применять к одному только Отцу, а что — произведенному, рожденному Сыну, слову, предначинающей Силе, желанию, мудрости, то — к Сыну, а что [приличествует] произведенному, исходящему, открывающему, совершающей Силе, то — к Святому Духу. Отец — Источник и Причина Сына и Духа; но одного только Сына Он — Отец и Духа — Изводитель. Сын есть Сын, Слово, Мудрость, Сила, Образ, Сияние, Отображение Отца и Он — от Отца, но не Сын Духа. Дух есть Святой Дух Отца, как от Отца исходящий (ведь никакое устремление не бывает без Духа). Но Он — Дух также и Сына, не как от Него исходящий, но как исходящий от Отца через Него. Ибо один только Отец — Виновник.

ГЛАВА XIII

О месте Божиим и о том, что одно только Божество неописуемо

Телесное место есть граница объемлющего, которою замыкается то, что объемлется¹¹⁶; как, например, воздух объемлет данное тело. Но не весь объемлющий воздух есть место тела, которое объемлется, а граница объемлющего воздуха, прикасающаяся к объемлемому телу. И конечно, то, что объемлет, не находится в том, что объемлется.

Есть же и умопостигаемое место, где мыслится и находится умная и бестелесная природа; где она пребывает и действует, и не телесным образом объемлется, но умопостигаемым — ведь у нее нет

облика, чтобы быть объятою телесно. Посему Бог, будучи невестственным и неопишным, не находится в месте¹¹⁷. Ибо Он Сам — место Себя Самого, все наполняя и будучи выше всего, и Сам содержа все¹¹⁸. Однако говорится, что и Он находится в месте. Говорится и о месте Божиим, где обнаруживается Его действие. Ибо Сам Он через все проникает без смещения, и всему уделяет Свое действие сообразно со свойством каждой вещи и ее способностью к восприятию — я имею в виду естественную и сознательно избранную чистоту. Ибо невестственное чище вещественного, и добродетельное — того, что сопряжено с пороком. Итак, местом Божиим называется то, которое больше причастно Его действию и благодати. Поэтому небо — Его престол (ибо на Нем находятся творящие Его волю и всегда Его прославляющие ангелы (Ис. 6:1 и далее) — ведь это для Него упокоение), и земля *подножие ног* (Ис. 66:1) Его (ибо на ней Он во плоти *с человеки поживе* (Вар. 3:38)). Ногою же Божиею названа святая Его плоть. Называется же местом Божиим и Церковь; ибо мы отделили это место для славословия Его, как некое святилище, в котором и совершаем к Нему моления. Равным образом называются местами Божиими и те места, в которых обнаружилось для нас Его действие или во плоти, или вне тела.

Следует же знать, что Божество — неделимо, будучи все повсюду всецело, и не расчленяясь телесно на часть в части, но все Оно во всем и все Оно выше всего.

Ангел же хотя телесным образом не заключается в месте, чтобы запечатлеваться и принимать облик, однако о нем говорится, что он находится в месте, вследствие того что он присутствует умопостигаемо и действует сообразно со своей природой, и не находится в другом месте, но умопостигаемо ограничивается там, где и действует. Ибо он не может в одно и то же время действовать в различных местах — ведь одному только Богу свойственно действовать повсюду в одно и то же время. Ибо ангел действует в различных местах вследствие естественной быстроты и проворного, то есть скорого перемещения; а Божество, будучи везде и выше всего, в одно и то же время различным образом действует единым и простым действием.

Душа же соединена с телом вся со всем, а не часть с частью; и она не объемлется им, но объемлет его, как огонь — железо; и, находясь в нем, совершает свойственные ей действия.

Описуемо то, что обнимается местом, или временем, или пониманием; неопи́суюмо же — то, что не обнимается ничем из этого. Следовательно, одно только Божество — неопи́суюмо, так как Оно — безначально и бесконечно и все объемлет и никаким пониманием не объемлется¹¹⁹. Ибо только одно Оно — непостижимо и неопределимо, никем не познается, но только само созерцает Себя самого. Ангел же ограничивается и временем, ибо он начал свое бытие, и местом, хотя и в умопостигаемом смысле, как мы раньше сказали, и постижимостью (ибо они некоторым образом знают и природу друг друга, и полностью определяются Творцом). А тела ограничиваются и началом, и концом, и телесным местом, и постижимостью.

Божество совершенно непреложно и неизменяемо. Ибо все, что не в нашей власти, Оно предопределило Своим предведением, каждую вещь по собственному ее и подобающему ей времени и месту. И в соответствии с этим *Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну* (Ин. 5:22). Ибо судил, без сомнения, Отец, и Сын, как Бог, и Дух Святой; но Сын Сам телесным образом, как человек, сойдет и *сядет на престоле славы* (Мф. 25:31) (ибо схождение и сидение свойственны ограниченному телу) и будет судить всю вселенную в правде.

Все — далеко от Бога не по месту, но по природе. У нас благоразумие, и мудрость, и суждение являются и исчезают, как состояния; но не у Бога; ибо в Нем ничто не возникает и не убывает, потому что Он — неизменяем и непреложен, и в отношении к Нему не должно говорить о привходящем признаке. Бог имеет благо сопутствующим Его сущности. Кто всегда устремляет свое желание к Богу, тот видит Его. Ибо Бог есть во всем, потому что сущее зависит от Сущего; и не может существовать что-либо, если оно не имеет своего бытия в Сущем; потому что Бог, как содержащий природу, растворен во всем; а со святою Своею плотью Бог Слово соединен ипостасно и с нашею природою смешан неслиянно.

Никто, кроме Сына и Духа, не видит Отца (Ин. 6:46).

Сын есть воля, и мудрость, и сила Отца. Ибо в отношении к Богу не должно говорить о качестве, чтобы нам не сказать, будто Он сложен из сущности и качества. Сын — от Отца, и все, что Он имеет, имеет от Него; поэтому Он и не может *ничего творить Сам*

от Себя (Ин. 5:30). Ибо Он не имеет действия, особенного по сравнению с Отцом¹²⁰.

А что Бог, по природе будучи невидимым, делается видимым через Свои действия, мы знаем из устройства и управления мира (Прем. 13:5 и др.).

Сын — образ Отца, и Сына образ — Дух¹²¹, через Которого Христос, вселяясь в человека, дает ему бытие по образу¹²².

Дух Святой есть Бог, средний между Нерожденным и Рожденным и связующийся с Отцом через Сына¹²³. Он называется Духом Божиим, Духом Христовым, Умом Христовым, Духом Господним, Самим Господом, Духом *сыноположения*, истины, свободы, мудрости (ибо Он производит все это); все исполняющим сущностью, все содержащим; наполняющим мир по сущности; невместимым для мира по могуществу.

Бог есть вечная и неизменная сущность, созидательная для сущего, которой поклоняются благочестивым сознанием.

И Отец, всегда сущий, нерожденный, как ни от кого не родившийся, но родивший совечного Сына, есть Бог; и Сын есть Бог, всегда сущий вместе с Отцом, рожденный от Него вневременно и вечно, и вне истечения, и бесстрастно, и неразлучно; и Дух Святой есть также Бог, Сила освятельная, воипостасная, от Отца исходящая неразлучно и в Сыне почивающая, единосущная с Отцом и Сыном.

Слово — это Тот, Кто всегда сущностно пребывает вместе с Отцом. Слово, в свою очередь, есть и естественное движение ума, согласно с которым он движется, и мыслит, и рассуждает; оно есть как бы свет его и сияние. Опять-таки, бывает слово внутреннее, произносимое в сердце. И опять: слово есть вестник мысли. Так вот, Бог — сущностное и воипостасное Слово¹²⁴; остальные же три слова суть силы души, которые не созерцаются в их собственной ипостаси; из которых первое есть естественное порождение ума, естественным образом всегда из него изливающееся; второе же называется внутренним, а третье — произносимым.

Дух понимается многообразным образом: есть Святой Дух. Называются же духами и силы Духа Святого. И добрый ангел; и демон — дух; и душа — дух; иногда же называется духом и ум; и ветер и воздух — тоже дух.

ГЛАВА XIV

Свойства божественной природы

Несотворенность, безначальность, бессмертное, беспредельность, вечность, невещественность, благодать, созидательность, праведность, просвещение, неизменность, бесстрастность, неопиcуемость, необъемлемость, неограниченность, неопределяемость, невидимость, немыслимость, отсутствие недостатков, самодержавность и самовластность, вседержительность, жизнеподательность, всеислие, бесконечное могущество, освящение и уделение, обнимание и содержание всего и обо всем промысление. Все это и подобное божественная природа имеет по природе, не получив от другого, но сама уделяя всякое благо своим собственным творениям, сообразно воспринимающей способности каждого.

Пребывание и утверждение ипостасей одной в другой — ибо Они неразлучны и не покидают друг друга, имея взаимное проникновение неслиянно; не так, чтобы Они смешивались или сливались, но так, что тесно соединяются между Собою. Ибо Сын есть в Отце и Духе; и Дух — в Отце и Сыне; и Отец — в Сыне и Духе, причем не происходит никакого стирания, или смешения, или слияния¹²⁵. И единство и тождество движения — ибо у трех ипостасей одно устремление и одно движение, чего невозможно усмотреть в сотворенной природе.

И то, что божественное озарение и действие, будучи единым, простым и неделимым и благовидно разнообразясь в делимых вещах и раздавая всему этому составляющие природу каждого свойства, остается простым, умножаясь в делимых вещах неделимо и делимое сводя и обращая к своей собственной простоте¹²⁶ (ибо все стремится к нему и в нем имеет существование). И оно само всем вещам уделяет бытие, сообразно со своей природой; и оно само есть бытие сущих, и жизнь живых, и разум разумных, и разумение мыслящих, само будучи выше ума и выше разума, и выше жизни, и выше сущности.

Еще же и то, что оно через все проникает без смешения, а через него самого — ничто. Еще и то, что оно знает все простым ведением и божественным, и всеосозерцающим, и невещественным своим оком видит все непосредственно, и настоящее, и прошедшее,

и будущее *прежде бытия их* (Дан. 13:42); оно — непогрешимо и прощает грехи, и спасает; а также и то, что хотя оно может все, что хочет, оно не желает всего того, что может. Ибо оно может погубить мир, но не хочет¹²⁷.

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА I (15)

О веке¹

Он Сам сотворил века — бывший прежде веков, Которому божественный Давид говорит: *от века и до века ты еси* (Пс. 89:2). И божественный апостол: *чрез Которого и веки сотворил* (Евр. 1:2).

Следует, стало быть, знать, что имя века — многозначно; ибо оно обозначает весьма много. Ведь веком называется и жизнь каждого из людей. Опять-таки, веком называется и время тысячелетия². Далее, веком называется вся настоящая жизнь, и веком же — будущая, бесконечная жизнь после воскресения (Мф. 12:32; Лк. 20:34). Веком также называется не время и не какая-либо часть времени, измеряемая движением и бегом солнца, то есть составляемая днями и ночами, но как бы некоторое временное движение и расстояние, сопряженное вечным вещам³. Ибо что есть время для того, что подвластно времени, то для вечного — век.

Итак, говорят о семи веках этого мира, то есть от сотворения неба и земли до общего конца людей и воскресения. Ибо смерть каждого есть частный конец, а есть и общий и совершенный конец, когда будет общее воскресение людей. Восьмой же век — будущий век.

Прежде же устроения мира, когда не было и солнца, разделяющего день от ночи, не было измеряемого века⁴, но было как бы некоторое временное движение и расстояние, сопряженное вечным; и в этом смысле век один, соответственно чему и Бог называется вечным; но также и предвечным. Ведь Он Сам сотворил и самый век; потому что Бог, один только будучи безначальным, Сам есть Творец всего, как веков, так и всего сущего. Ясно же, что, говоря о Боге, я подразумеваю Отца и едиnorodного Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, и всесвятого Духа Его, единого Бога нашего.

Говорят же и о веках веков, поскольку и семь веков⁵ настоящего мира обнимают много веков, то есть человеческих жизней, и о веке одном, который вмещает в себе все века; и веком века называ-

ется нынешний век и будущий; вечная же жизнь и вечное наказание показывают бесконечность будущего века. Ибо и время после воскресения не будет исчисляться днями и ночами. Напротив того, будет один *невечерний* день, так как Солнце правды будет светло сиять праведным, а для грешников будет глубокая и бесконечная ночь. Так каким образом будет исчисляться тысячелетнее время оригеновского⁶ восстановления?⁷ Итак, Бог, Который и все без изъятия сотворил, и существует прежде веков, есть один Творец всех веков.

ГЛАВА II (16)

О творении

Итак, поскольку благой и преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по избытку благодати благоволил, чтоб возникло нечто, что стало бы облагодетельствовано Им и причастно Его благодати, Он приводит из не сущего в бытие и творит все, невидимое и видимое, а также и человека, составленного из видимого и невидимого. Творит же Он, мысля, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом⁸.

ГЛАВА III (17)

Об ангелах

Он Сам есть Создатель и Творец ангелов, приведший их в бытие из не сущего, создавший их по образу Своему бестелесною природою⁹, словно неким духом и невестественным огнем, как говорит божественный Давид: *Творяй ангелы своя духи, и слуги своя пламень огненный* (Пс. 103:4), — описывая их легкость, и пламенение, и пылкость, и резкость, и стремительность, с какою они и желают Бога, и служат Ему, и устремление ввысь, и свободу от всякого вещественного помышления¹⁰.

Итак, ангел есть сущность мыслящая, всегда движущаяся, обладающая свободною волею, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие¹¹, каковой сущности вид и определение знает один только Создатель. Бестелесною же и невестественною она называется по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только — несравним,

оказывается грубым и вещественным, потому что одно только Божество поистине невещественно и бестелесно.

Итак, ангел есть природа разумная и мыслящая и обладающая свободной волей, изменчивая по желанию, то есть добровольно изменчивая. Ибо все, что сотворено, и изменчиво; неизменно же лишь несотворенное. И все разумное одарено свободною волею. Итак, ангел, как природа разумная и мыслящая, обладает свободною волею; а как сотворенная — изменчив, имея власть и оставаться, и преуспевать в добре, и изменяться к худшему.

Он не способен к раскаянию¹², потому что и бестелесен. Ибо человек получил раскаяние по причине немощи тела.

Он — бессмертен, не по природе, но по благодати. Ибо все то, что началось, по природе также и оканчивается. А вечно сущий есть один только Бог, а вернее, Он и превыше вечности. Ибо Творец времен не подвластен времени, но превыше времени.

Ангелы — вторые мыслящие *светы*, имеющие просвещение от первого и безначального Света; не нуждающиеся в языке и слухе, но без произносимого слова сообщающие друг другу собственные мысли и решения¹³.

Итак, все ангелы сотворены через Слово и достигли совершенства через освящение от Святого Духа, соответственно своему достоинству и *чину* имея участие в свете и благодати¹⁴.

Они — описуемы; ибо, когда они находятся на небе, их нет на земле; и, посылаемые Богом на землю, они не остаются на небе; но они не ограничиваются стенами и дверями, и запорами, и печатями, ибо они — неограниченны. А «неограниченны» я говорю потому, что они являются людям достойным, которым Бог пожелает, чтоб они явились, не таковыми, каковы они суть, но в измененном виде, в котором их могут увидеть видящие. Ибо только несотворенное неограниченно по природе и в собственном смысле — ведь всякое создание ограничивается сотворившим его Богом.

Освящение они имеют извне своей сущности: от Святого Духа; пророчествуют они при содействии божественной благодати¹⁵; не нуждаются в браке, так как они не смертны.

Будучи же умами, они и в местах находятся умопостигаемых, не телесным образом описуемые (ибо по природе они не принимают телесного облика и не протяженны в трех измерениях), но тем,

что умопостигаемо присутствуют и действуют, где бы ни было им приказано, и не могут одновременно находиться и действовать здесь и там.

Равны ли они по сущности или отличаются друг от друга, мы не знаем. Знает же один только сотворивший их Бог, Который знает и все. Отличаются же они друг от друга просвещением и положением; то ли занимая положение соответственно просвещению, то ли соответственно положению будучи причастны просвещению и просвещая друг друга из-за превосходства чина или природы¹⁶. Но ясно, что те ангелы, которые стоят выше, уделяют стоящим ниже и просвещение, и знание.

Они сильны и готовы к исполнению божественной воли и вследствие быстроты их природы тотчас оказываются повсюду, где бы ни повелело божественное мановение; и оберегают области земли; и главенствуют над народами и странами, как поставил их Создатель; и устрояют наши дела, и помогают нам. Разумеется же, что и по божественной воле, и по божественному повелению они — выше нас и всегда находятся около Бога¹⁷.

Они — трудно склоняемы ко злу, хотя не непоколебимы; но теперь даже и непоколебимы, не по природе, а по благодати и привязанности к единственному Благу¹⁸. Они видят Бога, насколько им доступно, и это для них питание. Будучи выше нас, как бестелесные и свободные от всякой телесной страсти, они, однако, не бесстрастны, ибо бесстрастно одно только Божество. Преображаются же они, во что ни повелит Владыка Бог, и таким образом являются людям и открывают им божественные тайны. Они пребывают на небе и имеют одно занятие: воспевать Бога и служить божественной Его воле.

А как говорит святейший и священнейший, и превосходнейший в богословии Дионисий Ареопагит¹⁹, все богословие, то есть божественное Писание, назвало девять небесных сущностей²⁰; божественный священнонаставник распределяет их по трем тройственным разрядам. И он говорит, что первый разряд — тот, что всегда находится около Бога и, согласно [священному] преданию, соединен с Ним тесно и непосредственно: разряд шестикрылых серафимов, и *многоочитых* херувимов, и святейших престолов. Второй же — господств, и сил, и властей; а третий и последний — начал, и архангелов, и ангелов²¹.

Некоторые утверждают, что ангелы возникли прежде всякой твари²², как говорит Григорий Богослов²³: «прежде всего Он замышляет ангельские и небесные силы, и мысль эта стала делом»²⁴. Другие же говорят, что после возникновения первого неба. А что они возникли прежде образования человека, признают все. Я же соглашаюсь с Григорием Богословом. Ибо подобало, чтобы вначале была сотворена умная сущность и потом уже сущность, воспринимаемая чувством, и тогда [только из обеих] — человек.

Те же, кто говорит, что ангелы — творцы какой бы то ни было сущности, суть уста отца своего — диавола. Ибо, будучи творениями, ангелы не суть создатели. Соделатель же всего, и Промыслитель, и Сохранитель есть Бог, единственный несотворенный, во Отце, и Сыне, и Святом Духе воспеваемый и прославляемый.

ГЛАВА IV (18)

О диаволе и бесах

Из этих ангельских сил ангел-первостоятель околоземного чина, которому Богом была вверена охрана земли²⁵, — не возникнув злым по природе, но будучи добрым и произойдя для благой цели, и совершенно не имея в себе от Создателя даже следа порочности, — не перенес просвещения и чести, которые ему даровал Создатель, и по самовластному произволению превратился из естественного в противоестественное и превознесся против сотворившего его Бога, восхотев воспротивиться Ему; и первым, отпав от блага²⁶, очутился во зле²⁷ — ибо зло есть не что иное, как лишение блага, так же как и тьма — лишение света. Ибо благо есть свет умопостигаемый, и подобным же образом зло есть умопостигаемая тьма. Итак, сотворенный Создателем как свет и возникший благим — ибо *виде Бог вся, елика сотвори: и се добра зело* (Быт. 1:31), — он по самовластному желанию сделался тьмою. Но вместе было увлечено и последовало за ним и вместе пало бесконечное множество подчиненных ему ангелов. И вот, будучи одной и той же природы с ангелами²⁸, они сделались злыми в произволении, добровольно отклонившись от блага ко злу²⁹.

Итак, они не имеют ни власти, ни силы в отношении кого-либо, если не по домостроительному попущению от Бога, как было с Иовом (Иов. 1:12) и как написано в Евангелии о свиньях (Мк.

5:13). При попущении же Божиим они и имеют силу, и изменяются, и принимают какое хотят обличье призрачным образом.

И будущего не знают ни ангелы Божии, ни бесы; однако они предсказывают: ангелы, когда Бог открывает им и повелевает предсказывать — поэтому то, что они говорят, сбывается. Предсказывают же и бесы: иногда, потому что видят то, что происходит вдали, иногда же, потому что догадываются; почему они по большей части и лгут, и им не должно верить, даже если они много раз скажут правду таким способом, о котором мы сказали. Знают же они и писания.

Итак, всякий порок придуман ими и нечистые страсти. И нападать на человека им позволено, но заставить кого-либо насильно они не в состоянии, ибо от нас зависит выдержать нападение или не выдержать³⁰. Посему диаволу, и его бесам, и последователям его уготован огонь неугасимый и наказание вечное (Мф. 25:41).

А нужно знать, что падение для ангелов есть то же самое, что для людей — смерть. Ибо после падения для них невозможно покаяние, как и для людей после смерти³¹.

ГЛАВА V (19)

О видимом творении

Сам Бог наш, славословимый в Троице и Единице, сотворил *небо и землю, и вся, яже в них* (Пс. 145:6), приведя все из не сущего в бытие: одно без прежде наличествовавшего вещества, как, например, небо, землю, воздух, огонь, воду; другое же из этих, происшедших от Него [начал], как, например, животных, растения, семена. Ибо те по повелению Творца произошли из земли, и воды, и воздуха, и огня.

ГЛАВА VI (20)

О небе

Небо есть то, что облакает как видимые, так и невидимые творения. Ибо внутри его заключаются и ограничиваются и умные силы ангелов, и все чувственнопостигаемое. Неопишимо же одно только Божество, Которое все исполняет, и все обнимает, и все ограничивает, так как Оно — выше всего и все сотворило.

Посему, — так как Писание говорит о *небе* и *небе небесе* (Пс. 113:24, 23), и *небесах небес* (Пс. 148:4), и блаженный Павел повествует, что он *восхищен был до третьего неба* (2 Кор. 12:2), — мы говорим, что под созданием неба при миротворении вселенной мы понимаем то небо, которое внешние³² мудрецы, присвоив себе положения Моисеевы, называют беззвездной сферой. А сверх того, небом назвал Бог и *твердь* (Быт. 1:8) и повелел ему быть *посреде воды*, приказав ему *разлучать между водою, яже бе над твердию, и между водою, яже бе над твердию* (Быт. 1:6–7). Божественный Василий³³, наставленный божественным Писанием, говорит, что естество этого [неба] тонко, как дым³⁴. Другие же говорят, что оно водянисто, потому что помещено *посреди вод*; иные — что оно из четырех стихий; а иные [называют его] пятым телом³⁵, другим помимо тех четырех³⁶.

Некоторые полагали³⁷, что небо объемлет вселенную кругом и что оно — шарообразно, и что оно отовсюду — самая высшая часть; а самая середина объемлемого им места есть наиболее низкая часть; и что легкие и подвижные из тел получили в удел от Создателя горнее положение; а тяжелые и тяготеющие книзу — более низкую область, которая есть средняя. Более легкая и более стремящаяся вверх стихия есть огонь, который был помещен, говорят они, сразу после неба; и его они называют эфиром, а находящееся ниже за ним — воздухом. Земля же и вода, как более тяжелые и более тяготеющие книзу, по их словам, висят в самой середине, так что земля и вода находятся внизу в противоположной точке. Однако вода легче земли, а потому и удобоподвижнее ее; сверху же отовсюду, словно оболочка, находится кругом воздух, и за воздухом отовсюду эфир; извне же всего кругом — небо.

Небо же, как говорят, движется кругообразно и стягивает находящееся внутри, и таким образом это остается прочным и не рассыпается.

У неба же, говорят, есть семь поясов, один выше другого. И утверждают, что оно тончайшей природы, словно дым, и что в каждом поясе находится одна из планет. Ибо сказано, что есть семь планет: Солнце, Луна, Юпитер³⁸, Меркурий³⁹, Марс⁴⁰, Венера⁴¹ и Сатурн⁴². Венерою же называют звезду, которая бывает то Утренней, то Вечерней. А планетами (блуждающими) их назвали потому, что они совершают свое движение в противоположном небу на-

правлении; ибо в то время как небо и прочие звезды движутся с востока на запад, они одни только имеют движение с запада на восток. И это мы узнаем по луне, которая в продолжение вечера несколько отступает назад.

И вот утверждающие, что небо — шарообразно, говорят, что оно одинаково удалено и отстоит от земли как сверху, так и с боков и снизу. «Снизу» же и «с боков» я говорю применительно к нашему ощущению, потому что по последовательному рассуждению небо отовсюду занимает верхнее место, а земля — нижнее. И говорят, что небо шарообразно окружает землю и в быстрейшем своем движении увлекает с собою и солнце, и луну, и звезды; и когда солнце находится над землею, то здесь бывает день, а когда под землею — ночь. Когда же солнце спускается под землю, здесь бывает ночь, а там — день.

Другие же вообразили себе, что небо — полушарие, на основании того, что *богоглазливый* Давид говорит: *Простирай небо яко кожу* (Пс. 103:2), что обозначает палатку; и блаженный Исаия: *Поставивый небо яко камару* (Ис. 40:2); и потому, что солнце, луна и звезды, заходя, обходят землю от запада к северу и таким образом опять приходят на восток⁴³. Однако этим ли образом, или тем [это бывает, но] все и возникло, и утверждено божественным повелением и непоколебимым основанием имеет божественную волю и намерение. *Яко той рече, и быша: той повелел, и создашася. Постави я в век, и в век века: повеление положи, и не мимо идет* (Пс. 148:5–6).

Небо небесе есть первое небо, находящееся поверх тверди⁴⁴. Вот [уже] — два неба; ибо небом назвал Бог также и твердь (Быт. 1:8). У божественного же Писания в обычае также называют небом и воздух, потому что он видим вверху⁴⁵. Ибо оно говорит: *благословите вся птицы небесные* (Дан. 3:80), разумея птиц воздуха. Ибо воздух — дорога птиц, а не небо. Вот три неба⁴⁶, о которых говорил божественный апостол (2 Кор. 12:2). Если же пожелаешь и семь поясов понять, как семь небес, то это нисколько не вредит истинному рассуждению. Обычно же и для еврейского языка называть небо во множественном числе небесами. Поэтому, желая сказать о небе неба, он говорит *о небесах небес*, что обозначает *небо неба* (Пс. 148:4), находящееся поверх тверди, а также и воды, находящиеся поверх небес, [то есть] или воздуха и тверди, или семи поясов

тверди, или тверди, по обычаю, свойственному еврейскому языку, называемой во множественном числе небесами.

Итак, все, что существует вследствие возникновения, согласно естественному порядку подпадает тлению⁴⁷, также и небеса⁴⁸, но благодатию Божиею они и поддерживаются, и сохраняются⁴⁹. Безначально же и бесконечно⁵⁰ по природе Одно только Божество; поэтому и сказано: *та погибнут, ты же пребываеши* (Пс. 101:27); однако небеса не будут уничтожены совершенно, ибо *вся обещают, и яко одежду свиеши я, и изменятся* (Пс. 101:27), и будет *новое небо и новая земля* (Апок. 21:1).

Небо же намного больше земли. Однако не должно исследовать сущность неба, которая нам неведома.

Никто же да не думает, что небеса или светила одушевлены⁵¹, ибо они бездушны и бесчувственны⁵². Так что если божественное Писание и говорит: *да возвеселятся небеса, и да радуется земля* (Пс. 95:11), то оно призывает к веселию находящихся на небе ангелов и находящихся на земле людей, ибо Писание умеет олицетворять и о бездушном говорить словно об одушевленном, каково, например, изречение: *море виде и побеже, Иордан возвратися вспять* (Пс. 113:3). И еще: *что ти есть, море, яко побегло еси, и тебе, Иордане, яко возвратился еси вспять?* (Пс. 113:5) И горы, и холмы спрашиваются о причинах *взыграния* (Пс. 113:4), так же как и мы имеем обыкновение говорить: *собрался город*, желая обозначить не здания, но жителей города. И *небеса поведуют славу Божию* (Пс. 18:1) не тем, что издают звук, слышимый чувственными ушами, но тем, что своим собственным величием показывают нам могущество Творца; и, замечая их красоту, мы прославляем Творца, как прекрасного Художника⁵³.

ГЛАВА VII (21)

О свете, огне, светилах, солнце, луне и звездах⁵⁴

Огонь есть одна из четырех стихий, и легкая, и более остальных стремящаяся ввысь, жгучая и освещающая, сотворенная Создателем в первый день. Ибо божественное Писание говорит: *и рече Бог: да будет свет: и бысть свет* (Быт. 1:3). Ведь, как некоторые говорят, огонь есть не что иное, как свет. Другие же утверждают,

что выше воздуха есть мировой огонь, который они называют эфиром. Итак, *в начале*, то есть в первый день, Бог сотворил свет — убранство и украшение всей видимой твари. Ибо отними свет, и все останется во тьме нераспознаваемым, не могущим показать своего собственного благолепия. И *нарече Бог свет день, а тьму нарече ночь* (Быт. 1:5). Тьма же не есть какая-либо сущность, но привходящий признак, ибо она — лишение света. Ведь воздух не имеет света в своей сущности⁵⁵. Посему Бог назвал тьмою само отсутствие у воздуха света; и тьма не есть сущность воздуха, но лишение света, что скорее указывает на привходящий признак, нежели на сущность. Первой же получила название не ночь, а день, так что день — первый, а ночь — последняя. Посему ночь следует за днем, и от начала дня до начала другого дня — одни сутки; ибо Писание говорит: *и бысть вечер, и бысть утро, день един* (Быт. 1:5).

Итак, три дня и день, и ночь наступали от того, что свет, по божественному повелению, распространялся и сокращался⁵⁶. В четвертый же день Бог сотворил *светило великое*, то есть солнце, *в начала* и *власть дне* (ибо благодаря ему происходит день, так как день бывает в то время, когда солнце находится над землею; и мерою дня служит бег солнца над землей от восхода его до захождения) и *светило меньшее*, то есть луну, и звезды, *в начала* и *власть ночи*, для того, чтобы освещать ее. Ночь же бывает в то время, когда солнце находится под землею; и мерою ночи служит бег солнца под землею от захождения его до восхода. Итак, луна и звезды поставлены для того, чтобы освещать ночь (Быт. 1:14–18), не так, что днем они всегда находятся под землею, ибо и в течение дня звезды находятся над землею на небе, но солнце, своим очень ясным сиянием скрывая их вместе с луной, не позволяет им быть видимыми.

В эти светила Создатель вложил первозданный свет не потому, что Он имел недостаток в ином свете, но для того, чтобы тот свет не оставался праздным. Ибо светило есть не самый свет, но вместилище света⁵⁷.

Семь из этих светил, говорят, суть планеты; и рассказывают, что они движутся в направлении, противоположном небу; поэтому и называли их планетами; ибо небо, говорят, движется с востока на запад, планеты же — с запада на восток; однако небо своим движением, как более быстрым, вместе с собою носит кругом и семь пла-

нет. Имена же семи планет — эти: Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн. Говорят же, что в каждом поясе неба находится одна из семи планет.

В первом, то есть более верхнем, находится Сатурн.

Во втором же — Юпитер.

В третьем же — Марс.

А в четвертом — Солнце.

В пятом же — Венера.

В шестом же — Меркурий.

А в седьмом и низшем — Луна.

Бег же они совершают непрерывный, какой назначил им Создатель и как основал их, подобно тому как говорит божественный Давид: *луну и звезды, яже ты основал еси* (Пс. 8:4). Ибо через выражение: *ты основал еси* он обозначил прочность и неизменяемость данных им Богом порядка и связности. Ибо Он поставил их *во времена и в знамения, и во дни, и в лета* (Быт. 1:14).

Ибо благодаря солнцу происходят четыре смены времен: и первая — весенняя, ибо во время ее Бог сотворил все⁵⁸; и это ясно из того, что и донныне в эту пору расцветают цветы. Это пора равноденственная, ибо она делает и день, и ночь двенадцатичасовыми. Она получается, когда солнце восходит посредине, и отличается благорастворенностью, умножает кровь, будучи теплой и влажной; и посредствует собою между зимой и летом, будучи теплее и суше зимы, но холоднее и влажнее лета. А простирается это время года от марта и до 24 июня. Потом, когда восход солнца возвышается к более северным странам, следует летняя смена, посредствующая между весною и осенью, от весны имеющая теплоту, а от осени сухость. Ибо она теплая и сухая и умножает желтую желчь. В эту пору день длиннее всего, в пятнадцать часов; ночь же наикратчайшая, занимающая девятичасовой промежуток. А длится это время года от 24 июня до 25 сентября месяца. Затем, когда восход солнца опять возвращается к середине, лето сменяется осенью, некоторым образом средней между холодом и жаром, сухостью и влажностью, которая посредствует между летней сменой и зимней, от летней имея сухость, а от зимней — холод. Ибо она холодная и сухая и обыкновенно умножает черную желчь. Эта пора опять-таки равноденственная, у которой как день, так и ночь из двенадцати часов;

простирается же она от 25 сентября до 25 декабря. Когда же солнце спускается к меньшему и более низкому, то есть к южному восхождению, наступает зимняя смена, которая и холодная, и влажная, и посредствует между осенней сменой и весенней, от осенней имея холод, а от весенней обладая влажностью. У нее самый короткий день, в котором девять часов, а ночь — самая большая, которая состоит из пятнадцати часов; и она умножает мокроту (флегму); продолжается же она от 25 декабря до 21 марта. Ибо Создатель мудро предусмотрел, чтобы мы, переходя от крайнего холода, или жара, или влажности, или сухости к крайнему противоположному свойству, не впали в жестокие болезни, ибо известно, что внезапные перемены опасны.

Итак, солнце таким образом производит смену времен и через них год; а также и дни, и ночи: первые — восходя и находясь над землею, а вторые — погружаясь под землю; и, уступая, оно дает светить остальным светилам, луне и звездам.

Говорят же и то, что на небе находятся двенадцать знаков зодиака из звезд, которые имеют движение, противоположное [движению] и солнца, и луны, и остальных пяти планет, и что семь планет проходят через эти двенадцать созвездий. Солнце в каждом знаке зодиака проводит один месяц, и в продолжение двенадцати месяцев проходит через двенадцать созвездий. Имена же этих двенадцати созвездий и месяцы их следующие:

Овен ♈ принимает солнце в месяце марте, 21-го дня.

Телец ♉ в месяце апреле, 23-го дня.

Близнецы ♊ в месяце мае, 24-го дня.

Рак ♋ в месяце июне, 24-го дня.

Лев ♌ в месяце июле, 25-го дня.

Дева ♍ в месяце августе, 25-го дня.

Весы ♎ в месяце сентябре, 25-го дня.

Скорпион ♏ в месяце октябре, 25-го дня.

Стрелец ♐ в месяце ноябре, 25-го дня.

Козерог ♑ в месяце декабре, 25-го дня.

Водолей ♒ в месяце январе, 25-го дня.

Рыбы ♓ в месяце феврале, 24-го дня.

Луна же каждый месяц проходит через двенадцать зодиакальных созвездий, потому что она ниже и идет через них скорее; ибо

как если сделать круг внутри другого круга, то внутренний круг окажется меньшим, так и путь луны короче и совершается скорее, потому что она ниже.

Эллины, стало быть, говорят, что через восхождение, и захождение, и сближение этих звезд, и солнца, и луны управляются все наши дела — ведь этим занимается астрология⁵⁹. Мы же утверждаем, что предзнаменования дождя и бездождия, холода и жара, влажности и сухости, и ветров и подобного от них бывают⁶⁰, но никоим образом не предзнаменования наших дел — ведь мы, будучи сотворены Создателем обладающими свободною волею, сами распоряжаемся своими поступками. Ибо, если мы все делаем вследствие движения звезд, то совершаем то, что делаем, по необходимости⁶¹; а то, что происходит по необходимости, не есть ни добродетель, ни порок; если же мы не имеем ни добродетели, ни порока, то недостойны ни похвал и венцов, ни порицаний и наказаний — да и Бог окажется несправедливым, доставляя одним блага, а другим бедствия. Но Бог даже не будет ни управлять Своими творениями, ни промыслиать о них, если все ведется и увлекается необходимостью. И разумение будет в нас излишним, ибо мы, не распоряжаясь никаким своим поступком, напрасно обдумываем решения. Но разум, конечно же, дан нам для принятия решений — поэтому все разумное обладает и свободною волею.

Мы же говорим, что они [т. е. звезды] не суть причины чего-либо из происходящего, ни возникновения того, что возникает, ни гибели того, что гибнет; но скорее служат предзнаменованиями как дождей, так и перемены воздуха. А может быть, кто-нибудь скажет, что они являются хотя и не причинами войн, но предзнаменованиями, а также что качество воздуха, тем или иным образом производимое солнцем, и луною, и звездами, создает сочетания, состояния и расположения⁶². Но состояния принадлежат тому, что в нашей власти, ибо они подвластны разуму и он управляет их изменениями.

Часто же показываются и кометы — некоторые знамения, объявляющие о смерти царей, которые не принадлежат к числу изначально возникших звезд, но по божественному повелению в то самое время образуются и опять распадаются⁶³; потому что и звезда, явившаяся магам во время человеколюбивого и спасительного ради нас рождения Господа во плоти, не была из числа звезд, ко-

торые возникли *в начале*. И [это] ясно из того, что она совершала свой бег то с востока на запад, то с севера на юг и то скрывалась, то показывалась — ведь это не свойственно порядку или природе звезд.

Нужно же знать, что луна освещается солнцем не потому, что Бог был не в состоянии дать ей отдельный свет, но чтобы в тварь были вложены соразмерность и порядок начальствующего и подначального и чтобы мы тоже научились делиться друг с другом и отдавать, а также подчиняться, во-первых, Создателю и Творцу — Богу и Господу, а во-вторых, и поставляемым Им начальникам; и не судить, почему этот начальствует, а я нет, но все, бывающее от Бога, принимать с благодарностью и благоразумно.

Затмеваются же солнце и луна, уча, что они — изменчивы и переменны, и обличая безумие тех, которые поклоняются *твари вместо Творца* (Рим. 1:25). А все изменчивое — не Бог, ибо все изменчивое по своей природе тленно.

А затмевается солнце тогда, когда тело луны делается как бы неким средостением и затеняет его и не позволяет, чтобы свет передавался к нам. Итак, насколько тело луны окажется скрывающим солнце, настолько происходит и затмение. Если же тело луны — меньше, не удивляйся, ибо и солнце, говорят некоторые, во много раз больше земли, а святые отцы — что оно равно земле; и [однако] часто оно закрывается малым облаком, или же маленьким холмиком, или стеной.

Затмение же луны происходит от тени, бросаемой землею, когда луна будет пятнадцатидневною и окажется в крайней точке с противоположной стороны, солнце под землею, а луна — над землею. Ибо земля отбрасывает тень, и солнечный свет не достигает, чтобы осветить луну, и потому она затмевается.

Нужно же знать, что луна сотворена Создателем полною, то есть пятнадцатидневною, ибо надлежало, чтоб она произошла совершенною⁶⁴. А на четвертый день, как мы говорили, создано солнце. Следовательно, луна опередила солнце на одиннадцать дней. Ибо от четвертого дня до пятнадцатого — одиннадцать дней; почему и в отношении ко времени двенадцать лунных месяцев меньше двенадцати солнечных месяцев на одиннадцать дней. Ибо солнечные месяцы имеют триста шестьдесят пять дней с четвертью. По-

этому когда эта четверть складывается, каждые четыре года получается один день, который называется високосным. И тот год имеет триста шестьдесят шесть дней. Лунные же годы состоят из трехсот пятидесяти четырех дней; ибо луна с того времени, как она родится, то есть возобновится, растет, пока не будет четырнадцати дней с половиной и четвертью; и начинает уменьшаться до двадцати девяти дней с половиной и делается совершенно темною. И снова соединяясь с солнцем, она возрождается и возобновляется, неся напоминание о нашем воскресении. Итак, каждый год она отдает одиннадцать дней солнцу. Поэтому у евреев через три года бывает вставной месяц, и тот год получается из тринадцати месяцев, вследствие присоединения тех одиннадцати дней⁶⁵.

Ясно же, что и солнце, и луна, и звезды — сложны и по своей природе подлежат разрушению. Но природы их мы не знаем. Некоторые говорят, что огонь вне какого-либо вещества не виден и потому он, погасая, исчезает. Другие же утверждают, что, угасая, он превращается в воздух⁶⁶.

Зодиакальный круг движется по косой линии и разделен на двенадцать частей, которые называются знаками зодиака; знак же зодиака имеет три «десятника» и тридцать частей. Часть же имеет шестьдесят мелких долей. Итак, небо имеет триста шестьдесят частей: находящееся над землею полушарие сто восемьдесят частей, и то, что под землею, сто восемьдесят.

Жилища планет.

Овен и Скорпион — жилище Марса; Телец и Весы — Венеры⁶⁷; Близнецы и Дева — Меркурия; Рак — Луны; Лев — Солнца; Стрелец и Рыбы — Юпитера; Козерог и Водолей — Сатурна.

Высоты.

Овен — Солнца; Телец — Луны; Рак — Юпитера; Дева — Марса; Весы — Сатурна; Козерог — Меркурия; Рыбы — Венеры.

Виды луны.

О луне говорится, что она находится в соединении всякий раз, как она будет в той части, в какой находится солнце; в рождении, когда отстоит от солнца на пятнадцать градусов; восход, когда она появляется; дважды в виде серпа, когда она отстоит от солнца на шестьдесят градусов; дважды бывает она полною до половины, когда отстоит на девяносто градусов; дважды — выпуклою с обеих

сторон, когда отстоит на сто двадцать градусов; дважды бывает полною и полносветной, когда отстоит на сто пятьдесят градусов; совершенно полною луна бывает, когда отстоит от солнца на сто восемьдесят градусов. Мы сказали «дважды»: один раз, когда она растет, и другой, когда она убывает. Каждый знак зодиака луна проходит в течение двух с половиной дней.

ГЛАВА VIII (22)

О воздухе и ветрах

Воздух есть тончайшая стихия, влажная и теплая, более тяжелая, чем огонь, но более легкая, нежели земля и воды, причина дыхания и голоса, бесцветная, то есть не имеющая от природы цвета, светлая, прозрачная (ибо она может принимать свет) и служащая трем нашим чувствам (ибо через нее мы видим, слышим, обоняем); она может принимать и теплоту, и холод, и сухость, и влажность; в ней происходят все пространственные движения: вверх, вниз, внутрь, вовне, вправо, влево, а также круговое движение. От себя воздух не имеет света, но освещается солнцем, и луной, и звездами, и огнем. И это есть то, что сказало Писание: *тма [бе] верху бездны* (Быт. 1:2), желая показать, что воздух не от себя имеет свет, но есть некая иная сущность света.

Ветер же есть движение воздуха⁶⁸. И место тоже относится к воздуху. Ибо местом каждого тела служит то, что облекает его. А что, кроме воздуха, облекает тела? Есть же и различные места, откуда происходит движение воздуха, от которых и ветры имеют свои названия, и всего их двенадцать. Называют же воздух погашенным огнем или паром нагретой воды. Стало быть, воздух по своей природе горяч, а охлаждается благодаря соседству с водой и землей, так что нижние его части холодны, а верхние — теплы⁶⁹.

ГЛАВА IX (23)

О водах

Вода тоже есть одна из четырех стихий, прекраснейшее творение Божие. Вода — стихия влажная и холодная, тяжелая и стремящаяся вниз, удобообразливаемая. О ней упоминает и божественное

Писание, говоря: *и тма [бе] верху бездны: и Дух Божий ношашеся верху воды* (Быт. 1:2). Ибо бездна — не что иное, как большое изобилие воды, предел которого непостижим для людей. И вот, *в начале* вода находилась на поверхности всей земли. И прежде всего Бог сотворил твердь, различающую *между водою, яже бе над твердию, и между водою, яже бе под твердию* (Быт. 1:7, 8). Ибо она, по Владычному повелению, была укреплена в середине бездны вод. Потому и сказал Бог, чтобы возникла твердь, и она возникла. Но для чего Бог поместил воду *над твердию*? Из-за очень жаркого жжения солнца и эфира — ведь прямо под твердию распростерт эфир, и солнце с луною и звездами тоже находятся на тверди. И если бы не была помещена сверху вода, то твердь сгорела бы от жара⁷⁰.

Потом Бог повелел, чтобы воды собрались *в собрание едино* (Быт. 1:9). Выражение же «единое собрание» не означает, что они собрались в одном месте, — ибо вот, после этого сказано: *и собрания вод нарече моря* (Быт. 1:10), — но слово указывает, что воды разом оказались сами по себе, отдельно от земли. Итак, воды собрались *в собрания своя, и явися суша* (Быт. 1:9). Отсюда образовались два моря, окружающие Египет (ибо он лежит посредине между двумя морями), и различные моря, имеющие и горы, и острова, и мысы, и гавани, и заключающие в себе различные заливы, и имеющие и песчаные, и утесистые берега (αἰγιαλοὺς τε, καὶ ἄκτας). Ибо αἰγιαλός называется песчаный берег, а ἄκτῃ — скалистый и отвесный, то есть имеющий глубину прямо в начале. Подобным образом [явилось] и море, находящееся к востоку, которое называется Индийским; и северное, которое называется Каспийским. От этого же собрались и озера.

Океан есть как бы некоторая река, окружающая всю землю, о котором, мне кажется, божественное Писание сказало, что *река исходит из Эдема* (Быт. 2:10), имеющая питьевую и пресную воду. Он доставляет морям воду, которая, долго оставаясь в морях и застываясь без движения, делается горькою, так как солнце и смерчи постоянно увлекают к себе тончайшую ее часть, отчего и образуются облака и происходят дожди, причем вода, отцеживаясь, опресняется.

Он также *разлучается в четыре начала* (Быт. 2:10), то есть на четыре реки. Одной имя — Фисон (Быт. 2:11); это — Ганг, Индийская река⁷¹. И второй имя — Геон (Быт. 2:13); это — река Нил, ниспадающая из Эфиопии в Египет. И третьей имя — Тигр, а имя чет-

вертой — Евфрат (Быт. 2:14). Есть же и множество других величайших рек, из которых одни изливаются в море, а другие исчезают в земле. Однако и вся земля пориста и пронизана ходами, словно имеющая некие вены, через которые она, принимая воды из моря, источает родники. Посему и вода источников зависит от качеств земли. Ибо морская вода процеживается через землю и таким образом опресняется. Если же место, откуда источник вытекает, случится горькое или соленое, то и вода будет изливаться соответствующая⁷². Часто же, будучи стесняема и силою прорываясь, вода согревается, и из-за этого изливаются горячие от природы воды. Итак, по божественному повелению, в земле возникли полости, и таким образом воды собрались в *собрания свои* (Быт. 1:9); отсюда также произошли и горы.

Затем первоначальной воде Бог повелел *известить душу живу* (Быт. 1:24), потому что Он намеревался через воду и *носившегося в начале* над водами Святого Духа (Быт. 1:2)⁷³ обновлять человека — ибо так сказал божественный Василий⁷⁴. Она же произвела живых существ: и малых, и великих, китов, драконов, рыб, ходящих в водах, и крылатых птиц⁷⁵. Через птиц, стало быть, соединяются и вода, и земля, и воздух, ибо они произошли от вод, а живут на земле и в воздухе летают. Вода же — прекраснейшая стихия и очень полезная и очищающая от нечистоты, сама по себе — от телесной, но и от душевной, если к ней прибавится благодать Духа⁷⁶.

ГЛАВА X (24)

О земле и о том, что из нее рождается

Земля есть одна из четырех стихий, сухая и холодная, тяжелая и неподвижная, в первый день приведенная Богом из не сущего в бытие. *Ибо в начале*, говорит Писание, *сотвори Бог небо и землю* (Быт. 1:1), о местопребывании которой и основании никто из людей не в состоянии сказать. Ибо одни утверждают, что она утверждена и укреплена на водах, как говорит божественный Давид: *Утвердившему землю на водах* (Пс. 135:6), а другие — что на воздухе. Иной же говорит: *Повешай землю ни на чемже* (Иов. 26:7). И опять *богоглаголивый* Давид, как бы от лица Создателя, говорит: *Аз утвердих столпы ея* (Пс. 74:4), столпами назвав ту силу, которая ее

содержит. Изречение же *на морях основал ю есть* (Пс. 23:2) означает, что кругом земли повсюду разлилось естество воды. Итак, допустим ли, что она утверждена на самой себе, или на воздухе, или на водах, или ни на чем, следует не отступать от благочестивого образа мыслей, но исповедовать, что все вместе сохраняется и содержится силою Творца.

Итак, *в начале*, как говорит божественное Писание (Быт. 1:1), земля была покрыта водами и неустроенна, то есть не украшена. Когда же Бог повелел, возникли вместилища вод, и тогда появились горы, и земля, по божественному повелению, получила свою красоту, украсившись всякого рода травами и растениями, в которые божественное повеление вложило возрастательную и питательную силу, и семенную, то есть способность порождать себе подобное. По повелению же Создателя земля произвела и разнообразные роды живых существ, пресмыкающихся, и зверей, и домашнего скота. Всех — к благовременному пользованию со стороны человека; но одних — в пищу, как, например, оленей, мелкий скот, серн и другое подобное; а других — для служения, как, например, верблюдов, волов, лошадей, ослов и тому подобное; иных же — для увеселения, как, например, обезьян; и из птиц сорок и попугаев и других подобных. А также из растений и трав одни земля произвела плодородными и съедобными, другие — благоухающими и цветущими, дарованными нам для удовольствия, как, например, розу и другое подобное; а иные — для излечения болезней. Ибо нет ни одного живого существа, ни растения, в которое не вложил бы Создатель какой-либо силы, годной для человеческого употребления. Ибо *Сведый вся прежде бытия их* (Дан. 13:42), зная, что человеку предстоит своевольно нарушить [заповедь] и быть преданным гибели, создал все для благовременного его пользования, и то, что на тверди, и что на земле, и что в водах.

Итак, до преступления [заповеди] все было послушно человеку. Ибо Бог поставил его начальником над всем, что на земле и в водах. А также и змий⁷⁷ был дружелюбен к человеку, больше остальных приходя к нему и своими приятными движениями беседуя с ним⁷⁸. Посему злоначальный диавол через него предложил прародителям злейший совет (Быт. 3:19 и далее). А земля сама собою приносила плоды для нужд подчиненных человеку живых существ, и не было

на земле ни дождя, ни зимы. После же преступления, когда [человек] *приложися скотом несмысленным, и уподобися им*, позволив бессловесному вожделению в себе главенствовать над словесным умом, когда он стал послушником Господней заповеди, подчиненная тварь восстала против поставленного Творцом начальника; так что ему пришлось *в поте* возделывать землю, из которой он был взят.

Но и теперь бесполезно назначение зверей, устрашающее [человека] и приводящее его к познанию и призыванию сотворившего его Бога. И терние произросло из земли после преступления по Господнему приговору, после которого и с приятностью розы сочетается терние, приводящее нас к воспоминанию о преступлении, из-за которого земля была осуждена производить для нас тернии и волчцы⁷⁹.

Что это так, должно верить из-за того, что слово Господне доныне способствует их сохранению, — ибо Он сказал: *раститесь, и множитесь, и наполните землю* (Быт. 1:22, 28).

Землю же некоторые считают шаровидной, а другие конусообразной. Но она меньше и менее обширна, чем небо, вися в центре его, словно некая точка. Однако и она *прейдет* и изменится. Блажен же наследующий землю кротких (Мф. 5:5). Ибо земля, долженствующая принимать к себе святых, бессмертна. Посему кто мог бы достойно выразить удивление беспредельной и непостижимой мудростью Создателя? Или кто мог бы воздать подобающую благодарность Подателю столь великих благ⁸⁰?

ГЛАВА XI (25)

О рае⁸¹

Поскольку же Бог намеревался по образу и подобию Своему сотворить человека из видимой и невидимой природы, как некоего царя и начальника всей земли и того, что есть на ней, то прежде поставил для него словно бы некоторый царский дворец, живя в котором тот имел бы блаженную и совершенно счастливую жизнь⁸². Таков божественный рай, руками Бога насажденный в Эдеме, хранилище веселия и всякой радости. Ибо *Эдем* переводится: *наслаждение*⁸³. Лежа на востоке, выше всей земли, будучи благоустроенным и освещаемым кругом тончайшим и чистейшим

воздухом, изобилуя вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием, наполненный светом, превышая представление о всякой чувственной прелести и красоте, он есть поистине божественное место и обиталище, достойное того, кто создан по образу Божию; в нем не селилось ни одно из бессловесных существ, но только человек — создание божественных рук.

Посредине этого места Бог насадил дерево жизни и дерево познания (Быт. 1:9)⁸⁴. Дерево познания — как некоторое испытание, и пробу, и упражнение послушания и непослушания человека. Поэтому оно и названо деревом разума *доброго и лукавого* (Быт. 1:9), или потому, что вкушавшим от него оно давало способность к познанию их собственной природы, что хорошо для совершенных, но плохо для менее совершенных и для более приверженных к чувственному, как твердая пища — для тех, кто еще нуждается в молоке⁸⁵. Ибо сотворивший нас Бог не желал, чтобы мы заботились и беспокоились о многом и чтобы мы пеклись и промышляли о своей жизни. Именно это и случилось с Адамом — ибо, вкусив, он узнал, что был наг, и сделал себе пояс — взяв листья смоковницы, перепоясался. Прежде же вкушения *беста оба нага*, и Адам, и Ева, *и не стыдятся* (Быт. 3: 6, 7; 2: 25). Бог желал, чтоб мы были такими же бесстрастными (ибо это свойственно высочайшему бесстрастию), а также и беззаботными, имеющими одно дело, дело ангелов: непрерывно и непрестанно воспевать хвалы Творцу, и наслаждаться Его созерцанием, и на Него возлагать свою заботу. Именно это Он и возвестил нам через пророка Давида, говоря: *возверзи на Господа печаль твою, и той тя препитает* (Пс. 54:23). И в Евангелиях, наставляя Своих учеников, Он говорит: *не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться* (Мф. 6:25). И опять: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф. 6:33). И к Марфе: *Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее* (Лк. 10:41–42), то есть сидение у ног Его и слушание Его слов.

Дерево же жизни или было деревом, имевшим жизнетворное действие, или было съедобно только для достойных жизни и неподвластных смерти. Некоторые, стало быть, представляли себе рай

чувственным⁸⁶, а другие умопостигаемым. Мне, однако, кажется, что как человек создан был вместе и чувственным, и умопостигаемым, так и священнейший его храм был одновременно и чувственным, и умопостигаемым, и имевшим двоякий вид; ибо, телом пребывая, как мы описали, в месте божественнейшем и прекрасном, душою он жил в высшем, и несравненном, и более прекрасном месте, жившего там Бога имея своим жилищем и Его же — своим славным покровом, и облеченный в Его благодать, и наслаждаясь одним только сладчайшим плодом: созерцанием Его, словно некий иной ангел, и питаюсь этим созерцанием. Что по достоинству и названо достойно древом жизни. Ибо сладость божественного сопричастия уделяет приемлющим ее жизнь, не прерываемую смертью. Это и назвал Бог *всяким древом* (Быт. 2:16), сказав: *от всякого древа, еже в Раи, сиедую снете* (Быт. 2:16, ср. 17). Ибо Сам Он — все, Им и через Него *все стоит* (Кол. 1:17).

Древо же познания добра и зла есть распознавание многоразличного созерцания. Это познание собственной природы, которое, обнаруживая собою великое дело Создателя, прекрасно для совершенных и живущих в божественном созерцании; для людей, не боящихся перемены⁸⁷ вследствие того, что у них такого рода созерцание из-за продолжительности перешло в некий навык; но нехорошо для людей еще юных и более сластолюбивых в устремлениях, которых обычно влечет к себе и отвлекает попечение о собственном теле из-за нетвердости пребывания их в высшем и из-за того, что они еще некрепко утвердились в привязанности к одному только прекрасному.

Таким образом, божественный рай, я думаю, был двойной, и истинно передали богоносные отцы, и одним образом учившие, и другим. *Всякое же древо* можно понять как познание божественного могущества, возникающее благодаря сотворенным вещам, как говорит божественный апостол: *Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1:20). Но из всех этих понятий и умозрений более возвышенное — то, которое есть о нас; я говорю о том, которое касается нашего устройства, как говорит божественный Давид: *удивися разум твой от мене* (Пс. 138:6), то есть *от моего устройства*⁸⁸. Однако для Адама, который был недавно сотворен, это познание было

не лишено опасности по указанным нами причинам⁸⁹. Или: древо жизни можно понять как ту более божественную мысль, которая рождается из всех чувственных вещей, и как происходящее через посредство их возведение ума к Родоначалнику, Создателю и Причине всего, что Он и назвал *всяким деревом*, полным и нераздельным и приносящим одно только причастие добру. Древо же познания *доброго и лукавого* [можно понять] как чувственную и доставляющую удовольствие пищу, по видимости услаждающую, а на самом деле вводящую того, кто ее принимает, в общение со злом, ибо Бог говорит: *от всякого дерева, еже в Раи, снедию снеси* (Быт. 2:16), подразумевая, я думаю, вот что: через посредство всех творений возвысья ко Мне — Творцу и от всего собери себе один плод: Меня, истинную Жизнь. Все да плодоносит тебе жизнь, и причастность ко Мне делай себе началом собственного существования. Ибо таким образом ты будешь бессмертным. *От дерева же, еже разумети доброе и лукавое, не снете от него. А в онъ же аще день снете от него, смертию умрете* (Быт. 2:17). Ибо чувственная пища естественным образом есть восполнение исшедшего, и она *проходит в чрево* (Мф 15:17) и тление, и невозможно, чтоб оставался нетленным тот, кто питается чувственной пищей.

ГЛАВА XII (26)

О человеке

И вот таким образом Бог сотворил духовную сущность: я говорю об ангелах и всех находящихся на небе чинах. Ибо они со всей очевидностью суть умной и бестелесной природы; бестелесной же, я имею в виду, по сравнению с грубостью вещества, ведь одно только Божество поистине невещественно и бестелесно. Еще же и чувственную природу, небо и землю и то, что лежит между ними. Итак, одну природу Он сотворил родственную Себе (ибо родственна Богу природа разумная и постижимая для одного только ума), другую же — лежащую, конечно же, весьма далеко, поскольку она доступна чувству. «Надлежало же, — как говорит богоглаголивый Григорий, — чтобы произошло и смешение из обеих — образец высшей мудрости и великолепия в отношении к природам, как бы некоторая связь видимой и невидимой природы»⁹⁰. *Надлежало же я*

говору, обозначая волю Создателя, ибо она есть самый подобающий закон и постановление, и никто не скажет Творцу: зачем ты сотворил меня таким? Ибо горшечник имеет власть изготавливать из своей глины различные сосуды (Рим. 9:21, ср. 20) для представления своего искусства.

Когда же это произошло таким образом, Он Своими руками творит человека из видимой и невидимой природы по образу Своему и подобию: тело образовав из земли, мыслящую же и разумную душу дав ему посредством Своего *вдуновения* (Быт. 2:7; 1:26, 27)⁹¹, что мы и называем божественным образом; ибо выражение *по образу* обозначает мыслящее и обладающее свободною волею; выражение же *по подобию* — подобие через добродетель, насколько это возможно⁹².

Тело же и душа сотворены совместно, а не так, как пустословил Ориген, что одно сначала, а другое потом⁹³.

Итак, Бог сотворил человека непричастным злу, прямым, добродетельным, беспечальным, свободным от забот, украшенным всякою добродетелью, изобилующим всякими благами, как бы некоторый второй мир; малый в великом, — другого ангела, смешанного почитателя, зрителя видимого творения, посвященного в таинства умопостигаемого творения, царя над тем, что находится на земле, подчиненного горнему Царю, земного и небесного, преходящего и бессмертного, видимого и умопостигаемого, среднего между величием и ничтожностью, одного и того же — дух и плоть: плоть из-за превозношения, дух из-за благодати; первую для того, чтобы он страдал и, страдая, получал наставление и наказание, второй же, чтобы он оставался в живых и прославлял Благодетеля, гордясь величием; живое существо, здесь, то есть в настоящей жизни, руководствуемое и переходящее в другое место, то есть в век будущий; и — высшая степень таинства! — обоживающееся благодаря своему тяготению к Богу; обоживающееся же причастием к божественному озарению, но не переходящее в божественную сущность⁹⁴.

Сотворил же его Бог природой безгрешною и волею самовластной. Безгрешным же я называю его не потому, что он не был восприимчив ко греху (ибо одно только Божество не приемлет греха), а потому, что грех обуславливался не природою его, но скорее свободным выбором, то есть он имел возможность пребывать и

преуспевать во благе, получая содействие от божественной благодати, равно как и отвращаться от добра и оказываться во зле, поскольку Бог попускает это из-за свободы воли — ведь совершаемое по принуждению не есть добродетель⁹⁵.

Итак, душа есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, разумная и мыслящая, не имеющая формы⁹⁶, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая ему жизнь и возрастание, и чувствование, и порождающую силу⁹⁷, имеющая ум, не иной по сравнению с нею самой, но — чистейшую часть ее (ибо как глаз в теле, так ум в душе)⁹⁸; самовластная и способная желать и действовать, изменчивая, то есть добровольно меняющаяся, поскольку и сотворенна, получившая все это по природе от благодати Создавшего ее, от которой она получила и бытие, и бытие такую-то по природе.

Бестелесное же, и невидимое, и не имеющее формы понимаем двояким образом. Одно — бестелесно по сущности, а другое — по благодати; и одно — по природе, другое же по сравнению с грубостью вещества. Итак, применительно к Богу [говорят о бестелесности] по природе; применительно же к ангелам, и бесам, и душам — по благодати и сообразно с грубостью материи⁹⁹.

Тело есть то, что имеет три измерения, то есть длину, ширину и глубину или толщину. Всякое же тело состоит из четырех стихий; а тела живых существ — из четырех соков.

Следует же знать, что есть четыре стихии: земля, сухая и холодная; вода, холодная и влажная; воздух, влажный и горячий; огонь, горячий и сухой. Подобным образом есть также и четыре сока, которые соответствуют четырем стихиям: черная желчь, которая соответствует земле, поскольку суха и холодна; слизь, соответствующая воде, поскольку холодна и влажна; кровь, которая соответствует воздуху, поскольку влажна и горяча; желтая желчь, которая соответствует огню, ибо она горяча и суха. Плоды, стало быть, состоят из стихий, а соки — из плодов, тела же живых существ — из соков и в них разрешаются. Ибо все, что слагается [из чего-либо], в то же самое и разрешается.

Нужно знать, что человек имеет общее и с неодушевленными предметами, и участвует в жизни бессловесных существ, и причастен к мышлению разумных существ. Ибо с неодушевленными пред-

метами он имеет общее со стороны своего тела и соединения из четырех стихий; а с растениями как в этом отношении, так и со стороны силы питающей и возрастательной, и семенной или порождающей; с бессловесными же существами имеет общее и в этом, а сверх того, в желании, то есть гневе и похоти, и в ощущении, и в движении по устремлению.

Чувств существует пять: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; к движению же по устремлению относится перемещение с места на место и способность двигать все тело, издавать звуки и дышать, ибо от нас зависит, делать это или не делать.

Через посредство же разума человек соединяется с бестелесными и умными природами, мысля и обдумывая, и судя обо всем, и следуя за добродетелями, и любя благочестие — вершину добродетелей; поэтому человек и есть малый мир.

Нужно же знать, что рассечение, и истечение, и изменение свойственны только телу. Изменение — по качеству, а именно согревание и охлаждение и тому подобное. Истечение же через опоражнивание¹⁰⁰, ибо опоражнивается и сухое, и влажное, и дух и есть потребность в восполнении их. Поэтому и голод, и жажда суть естественные претерпевания¹⁰¹.

Особенности же души — благочестие и мышление. Но добродетели общи душе и телу, потому что и они имеют отношение к душе, так как душа пользуется телом.

Нужно знать, что разумное [начало] по природе владычествует над неразумным (бессловесным). Ибо силы души разделяются на разумную и ту, которая неразумна. Но неразумного начала души есть две части: одна непослушна разуму, то есть разуму не повинуется; другая — послушна и повинуется разуму. Непослушная и не повинующаяся разуму есть жизненная сила, которая называется и силой сердцебиения, а также семенная, то есть порождающая и растительная сила, которая называется и питательной; а к этой относится и возрастательная сила, которая и образует тела. Ибо те управляются не разумом, но природой. Послушная же и повинующаяся разуму часть разделяется на гнев и похоть. А обобщенно неразумная часть души называется страстным и вожделеющим началом. Следует же знать, что и движение по устремлению принадлежит к той части, которая послушна разуму¹⁰².

Следует знать, что одни из вещей хороши, а другие — дурны. Посему ожидаемое благо порождает желание, а присутствующее — удовольствие; подобным же образом ожидаемое зло производит страх, а присутствующее — печаль. Должно же иметь в виду, что, говоря здесь о благе, мы сказали как о действительном благе, так и о кажущемся; подобным же образом и о зле.

ГЛАВА XIII (27)

Об удовольствиях¹⁰³

Из удовольствий одни суть душевные, другие — телесные. И душевные суть те, которые свойственны только душе самой по себе, как те, что связаны с учением и умозрением. Телесные же удовольствия — те, которые происходят через участие души и тела и поэтому называются телесными, как те, что относятся к пище и соитиям и тому подобному. Но никто не мог бы найти удовольствий, свойственных одному только телу¹⁰⁴.

Опять-таки, одни из удовольствий истинны, а другие — ложны; и некоторые свойственны только уму при познании и созерцании, а другие совместны с телом при ощущении. И из удовольствий, совместных с телом, одни естественны и вместе с тем необходимы, без которых невозможно жить, каковы пища, восполняющая недостаток, и необходимые одежды; другие же, хотя естественны, однако не необходимы, каковы совокупления, согласные с природою и сообразные с законом (ибо хотя они содействуют сохранению всего рода, однако возможно без них жить в девстве). Иные же удовольствия ни необходимы, ни естественны, как пьянство, и распутство, и объедение, превосходящее потребность, — ведь они не содействуют ни сохранению нашей жизни, ни преемству рода, но даже и вредят. Поэтому живущий в согласии с Богом должен принимать необходимые и в то же время естественные удовольствия, а естественные и не необходимые ставить на втором месте, допуская их в подобающее время, и подобающим образом, и в подобающей мере. Остальных же удовольствий следует безусловно избегать.

Прекрасными же удовольствиями должно признавать те, которые не соединены с печалью и не возбуждают раскаяния, и не причиняют другого вреда, и не преступают меры, и не отвлекают нас надолго от важных дел, и не порабощают.

ГЛАВА XIV (28)

О печали

Печали же четыре вида: горе, досада, зависть, сострадание. Горе есть печаль, повергающая в безгласие; досада же — печаль отягощающая; зависть — печаль из-за чужих благ; а сострадание — печаль из-за чужих бедствий.

ГЛАВА XV (29)

О страхе

Но и страх разделяется на шесть видов: на нерешительность, на стыдливость, стыд, на изумление, на ужас, на беспокойство. Нерешительность есть страх пред будущим действием. Стыдливость — страх ожидаемого порицания; и это чувство — прекраснейшее. Стыд же есть страх из-за совершенного позорного поступка; это чувство тоже не безнадежно в отношении к спасению. Изумление же — страх от [какого-либо] великого явления. А ужас — страх от явления необыкновенного. Беспокойство же — боязнь неуспеха, то есть неудачи, ибо мы беспокоимся, боясь потерпеть неудачу в деле.

ГЛАВА XVI (30)

О гневе

Гнев же есть кипение находящейся около сердца крови, происходящее из-за испарения желчи или возмущения ее; поэтому он и называется *χολή* и *χόλος*¹⁰⁵. А иногда гнев есть и желание мщения. Ибо, будучи оскорбляемы или думая, что нас оскорбляют, мы гневаемся; и тогда происходит смешанная страсть из вожделения и гнева.

А видов гнева — три: вспыльчивость, которая называется *χολή* и *χόλος*; а также *μῆνις* и *κότος*. Ибо гнев, когда он начинается и возбуждается, называется *ὀργή* и *χολή* и *χόλος*. *Μῆνις* же — продолжительный гнев, то есть злопамятство; а назван он так, потому что остается (*μένειν*) и вверяется памяти (*μνήμη*). *Κότος* же — гнев, выжидающий удобный случай для мщения; а назван он от слова *κείσθαι* (лежать).

Далее, гнев — стража помысла, заступник вождения. Ибо всякий раз, как мы захотим какой-либо вещи и что-то нам воспрепятствует, мы гневемся против него, как оскорбленные, так как разум, очевидно, решил, что случившееся достойно негодования в том, что по природе сохраняет свой порядок ¹⁰⁵.

ГЛАВА XVII (31)

О способности воображения ¹⁰⁷

Способность воображать есть сила неразумной части души, действующая через посредство органов чувств, которая называется и чувством. Воображаемым же и чувственным называется то, что подпадает воображению и чувству, как [например] зрение есть самая зрительная сила; а видимое — то, что подпадает зрению, может быть, камень или что-нибудь в этом роде. Воображение же есть претерпевание неразумной души, причиняемое чем-либо воображаемым. А призрак есть бессодержательное претерпевание, происходящее в неразумных частях души без всякого воображаемого предмета. Орган же способности воображения — передняя полость головного мозга.

ГЛАВА XVIII (32)

О чувстве (ощущении) ¹⁰⁸

Ощущение есть сила души, способная воспринимать, то есть распознавать вещества. Органы же чувств — это орудия, то есть члены, через посредство которых мы ощущаем; а чувственное — то, что воспринимается чувством; способным же к чувствованию является живое существо, обладающее ощущением. Чувств же пять, и органов чувств равным образом пять.

Первое чувство — зрение. Органы же и орудия зрения — это нервы, идущие из головного мозга, и глаза; а ощущает зрение прежде всего цвет, а вместе с цветом оно распознает и окрашенное цветом тело, и его величину, и облик, и местоположение, и промежуточное расстояние, и число ¹⁰⁹, и движение, и спокойное положение; и шероховатость, и гладкость; и ровность, и неровность; и остроту, и притупленность; и состав, водянистое ли оно или земляное, то есть влажное или сухое.

Второе чувство — слух, который способен воспринимать звуки и шумы. Распознает же он, высокие они или низкие, ровные или грубые, и их силу. Органы его — нежные нервы головного мозга и ушное устройство. При этом только человек и обезьяна не двигают ушами.

Третье чувство — обоняние, которое возникает через посредство ноздрей, отправляющих пары к головному мозгу; достигает же оно до границ передних полостей головного мозга. Оно способно чувствовать и воспринимать испарения; а наиболее общее различие между испарениями есть благовоние и зловоние и среднее между ними, что ни благовонно, ни зловонно. Благовоние же бывает тогда, когда находящиеся в телах влаги перевариваются надлежащим образом, а когда посредственно — среднее состояние. Если же они переварены недостаточно или совсем не переварены, то происходит зловоние.

Четвертое чувство — вкус; способно же оно воспринимать, то есть ощущать, вкусы. Органы его — язык и главным образом его оконечность, также и нёбо, которое некоторые называют *о́браще-хов* — маленьким небом; в них разветвлены нервы, направляющиеся из головного мозга и возвещающие господствующему началу о происшедшем восприятии, то есть ощущении¹¹⁰. А так называемые вкусовые качества соков таковы: сладость, острота, кислота, терпкость, жесткость, горечь, соленость, маслянистость, вязкость. Ибо именно это распознает вкус. Вода же относительно этих качеств бескачественна, ибо не имеет ни одного из них. А терпкость есть напряжение и избыток жесткости.

Пятое чувство есть осязание, общее для всех живых существ¹¹¹; возникает оно с помощью нервов, направляющихся из головного мозга по всему телу. Посему и все тело, а также и остальные органы чувств владеют чувством осязания; а подпадает осязанию горячее и холодное, мягкое и жесткое, тягучее и хрупкое, тяжелое и легкое; ибо это узнается только через осязание. Общее же у осязания и зрения: шероховатое и гладкое, сухое и влажное, грубое и тонкое, верх и низ, и место, и величина, когда она такова, что может охватываться одним прикосновением [органов] осязания; а также частое и разреженное или рыхлое и круглое, если оно невелико; и некоторые другие формы. Подобным же образом осязание, совместно с памятью и рассудком, чувствует и приближающееся те-

ло и точно так же — число до двух или трех [предметов], и притом небольших и легко охватываемых. Однако они скорее воспринимаются зрением, нежели осязанием.

Нужно знать, что каждый из прочих органов чувств Создатель устроил двойным, чтобы, если один будет поврежден, другой восполнял недостаток. Ибо Он устроил два глаза, и два уха, и два носовых отверстия, и два языка, но в одних из живых существ — разделенные, как в змеях, в других же — соединенные, как в человеке. Осязание же — во всем теле, кроме костей и нервов, ногтей, и рогов, и волос, и связок, и некоторых других вещей такого рода.

Следует знать, что зрение видит по прямым линиям; обоняние же и слух [воспринимают] не только по прямой, но и со всех сторон. А осязание и вкус узнают и не по прямой, и не отовсюду, но тогда только, когда приближаются к самим воспринимаемым ими предметам.

ГЛАВА XIX (33)

О мыслительной способности

Мыслительной же способности свойственны и суждения, и одобрения, и устремления к деянию, и уклонение и бегство от деяния; особенно же помышление об умопостигаемом, и добродетели, и науки, и основания искусств, и советование, и свободный выбор¹¹². Именно она предсказывает нам будущее через сновидения — способность, что пифагорейцы, вслед за евреями, называют единственным истинным прорицанием. А органом ее служит средняя полость головного мозга и находящийся в нем жизненный дух¹¹³.

ГЛАВА XX (34)

О способности помнить

Способность же помнить служит и причиной, и хранилищем памяти и припоминания. Ибо память есть представление, оставленное как каким-либо ощущением, обнаруживающимся через действие, или сохранение ощущения и мысли. Ибо душа воспринимает или ощущает чувственное с помощью органов чувств, и возникает мнение; а умопостигаемое — с помощью ума, и возникает мышление.

Итак, всякий раз, как она сохраняет отпечатки тех вещей, которые постигла и мнением, и мышлением, тогда говорят, что она помнит.

Следует же знать, что восприятие умопостигаемого происходит не иначе как через учение или врожденное понятие — ибо оно не от ощущения, потому что чувственное запоминается само по себе, а умопостигаемое мы помним, если что-либо [из этого] изучили, тогда как памяти о сущности таких вещей у нас не бывает.

Припоминанием же называется восстановление памяти, исчезнувшей вследствие забвения. Забвение же есть утрата памяти. Посему способность воображения, воспринимая вещественные предметы через посредство чувств, передает их мыслительной способности или рассудку, ибо и то и другое — одно и то же. Он, приняв и обсудив, отсылает это к способности памяти. Орган же способности помнить — это задняя полость головного мозга, которую также называют мозжечком, и находящийся в нем жизненный дух.

ГЛАВА XXI (35)

О внутреннем и произносимом слове

Разумная же часть души, в свою очередь, разделяется на внутреннее слово и произносимое. Внутреннее же слово есть движение души, происходящее в рассудке, без какого-либо звукового выражения. Поэтому мы часто молча проговариваем про себя всю речь и беседуем во время сновидений. Поэтому преимущественно мы все и разумны (λογικοί). Ибо и немые от рождения или потерявшие голос из-за какой-либо болезни или претерпевания ничуть не менее разумны. Слово же произносимое, то есть слово, которое произносится языком и устами, действует в звуке и разговорах, почему оно и называется произносимым; и оно есть вестник мысли. Поэтому же мы и называемся имеющими дар речи (λαλητικοί).

ГЛАВА XXII (36)

О страсти (претерпевании)¹¹⁴ и действии

О страсти говорят в двояком смысле: ибо так называют и телесную страсть, как болезни и раны; и так же душевную — вожделение и гнев. Вообще же и в общем смысле страсть живого существа

ва есть то, за чем следует удовольствие или печаль — ведь за страстью следует печаль; и не сама страсть есть печаль, потому что бесчувственное, претерпевая, не испытывает боли. Итак, не страсть есть боль, а ощущение страсти. Но должно, чтоб эта страсть была значительна, то есть велика, чтобы восприниматься ощущением.

Определение же душевных страстей таково: страсть есть чувственное движение желательной способности, вследствие воображения блага или зла. Или иначе: страсть есть неразумное движение души по причине представления блага или зла. Представление блага возбуждает вожеление, а представление зла — гнев. Родовая же, то есть всем присущая страсть определяется таким образом: страсть есть движение, производимое одним в другом. Действие же есть движение деятельное. Деятельным же называется то, что движется само от себя. Таким образом, и гнев есть и действие гневного начала, и страсть двух частей души и, кроме того, всего тела, всякий раз, когда гнев насильственно ведет его к действиям. Ибо [тогда] в одном произошло движение от другого, что и называется страстью. Действие называется страстью также и другим способом. Ибо действие есть движение согласно с природою, а страсть — вопреки природе. Вот в этом смысле действие называется страстью, когда оно подвигается не согласно с природою, от другого или от себя самого. Стало быть, движение сердца при ровном биении, будучи естественным, есть действие; а при скачкообразном, будучи неумеренным и не согласным с природою, есть страсть, а не действие.

Но не всякое движение страдательной части души называется страстью, но наиболее сильные и переходящие в ощущения, ибо незначительные и неощутимые движения еще не суть страсти, так как нужно, чтоб страсть имела и значительную силу. Поэтому в определение страсти входит то, что она воспринимается ощущением, — ведь малые движения, незаметные для ощущения, не производят страстей.

Нужно знать, что наша душа имеет двоякие силы: одни познавательные, а другие жизненные. И познавательные суть ум, мыслительная способность, мнение, воображение, ощущение; жизненные же, то есть сопряженные с желанием, — воля и свободный выбор. А чтобы было яснее, о чем идет речь, разберем их подробно. И вначале скажем о силах познавательных.

О воображении и ощущении достаточно уже изложено в вышесказанном. Итак, через посредство ощущения в душе происходит претерпевание, которое называется воображением, а из воображения возникает мнение. Затем разум, расследовав мнение, истинно ли оно или ложно, выносит суждение об истинном — поэтому он и называется раз-умом, оттого что раз-мышляет и рас-суждает. Наконец, то, о чем вынесено суждение и определение как об истинном, называется умом¹¹⁵.

Иначе: нужно знать, что первое движение ума называется мышлением; а мышление относительно чего-либо называется понятием, которое, долго оставаясь и запечатлевая в душе то, что мыслится, называется внимательным обдумыванием. А внимательное обдумывание, оставшееся устойчивым, и изучившее и исследовавшее само себя, называется разумением. Разумение же, распространившись, создает умозаключение, называемое внутренним словом, определяя которое, говорят, что оно — самое полное движение души, возникающее в мыслительной способности без какого-либо звукового выражения; из него, как утверждается, выходит слово произносимое, которое говорится языком. Итак, сказав о познавательных силах, поговорим и о жизненных или сопряженных с желанием.

Нужно знать, что от природы всеяна в душу сила, стремящаяся к тому, что согласно с природою, и сохраняющая все сущностно присущее природе; эта сила называется хотением (θέλησις)¹¹⁶. Ибо сущность стремится и к бытию, и к жизни, и к движению как относительно ума, так и чувства, добиваясь собственного естественного и полного осуществления. А потому эту природную волю определяют и таким образом: воля¹¹⁷ есть разумное и жизненное стремление, направленное лишь на то, что естественно. Так что хотение есть само естественное и разумное стремление, простая способность. Ибо стремление бессловесных существ, не будучи разумным, не называется хотением.

Желание же (βούλησις) есть некоторое естественное хотение, то есть естественное и разумное стремление к какой-то вещи. Ибо в человеческой душе заложена способность разумно стремиться. Посему когда это разумное стремление естественным образом подвигнется к какому-либо предмету, оно называется желанием, ибо желание есть разумное стремление и тяга к какой-либо вещи.

Говорится же «желание» как применительно к тому, что находится в нашей власти, так и к тому, что не от нас зависит; то есть и о возможном, и о невозможном. Ибо мы часто желаем предаться блуду или сохранить целомудрие, или заснуть, или что-нибудь подобное; и это — из числа того, что в нашей власти и что возможно. Но желаем мы и стать царями; и это не относится к тому, что зависит от нас. Желаем мы, может быть, и никогда не умереть; это — из того, что невозможно.

Желание же имеет в виду цель, а не то, что ведет к цели. Цель, стало быть, есть желаемое, как, например, сделаться царем, стать здоровым. К цели же ведет то, о чем можно советовать, то есть способ, с помощью которого мы должны выздороветь или воцариться¹¹⁸. Далее идут следующие за желанием обсуждение и исследование. И после этого, если дело идет о том, что в нашей власти, бывает совет или совещание. Совещание же есть стремление пытлиное, происходящее относительно осуществимых нашими силами дел; ибо [человек] совещается о том, нужно заниматься этим делом или нет; потом он решает, что лучше, и это называется решением. Затем настраивается [в пользу этого] и одобряет решенное вследствие совещания; и это называется намерением (ὑπόμνη). Ибо если он примет решение и не будет расположен к решенному, то есть не одобрит его, то это не называется намерением. Затем после расположения происходит добровольный выбор или избрание, ибо свободный выбор есть предпочтение и избрание одной из двух подлежащих вещей в противовес другой. Потом он устремляется к действию, и это называется устремлением. Затем пользуется [достигнутым], и это называется пользованием. Потом после пользования он прекращает стремиться.

Итак, в бессловесных существах возникает стремление к чему-либо и тотчас — устремление к действию. Ибо стремление бессловесных существ — неразумно, и их ведет естественное стремление; поэтому стремление неразумных существ не называется ни хотением (θέλησις), ни желанием (βούλησις). Ибо хотение есть разумное и самовластное естественное стремление; а в людях, которые обладают разумом, естественное стремление скорее ведется, нежели ведет. Ибо оно подвигается самовластно и при участии разума, так как познавательные и жизненные способности в человеке соединены. Посему он самовластно стремится, и самовластно желает, и само-

властно исследует и рассматривает, и самовластно совещается, и самовластно решает, и самовластно настраивается, и самовластно делает выбор, и самовластно устремляется, и самовластно поступает в тех делах, которые согласны с природою.

Следует же знать, что о желании в Боге мы говорим, а о свободном выборе в собственном смысле — нет, ибо Бог не совещается. Ведь советоваться свойственно неведению, ибо никто не совещается о том, что знает. А если совещание присуще неведению, то, конечно ¹¹⁹, есть и свободный выбор. Бог же, Который знает все непосредственно, не совещается ¹²⁰.

И применительно к душе Господа мы не говорим о совете или свободном выборе — ведь у Него не было неведения. Ибо хотя она и относилась к природе, которая не знала будущего, однако, будучи ипостасно соединенной с Богом Словом, она обладала знанием всего, не по благодати, а, как сказано, из-за ипостасного соединения ¹²¹ — ибо Один и Тот же был и Богом, и человеком. Поэтому у Него не было и гномической (выражаемой намерением) воли. Ибо хотение Он имел естественное, простое, одинаково усматриваемое во всех человеческих ипостасях, но намерения, то есть предмета хотения, противного божественной Его воле или иного по сравнению с божественной Его волей, Его святая Душа не имела. Ведь намерение разделяется вместе с ипостасями, кроме святого, и простого, и несложного, и нераздельного Божества ¹²². Ибо там, так как ипостаси не различаются и не разделяются всецело, не различается и предмет хотения. И там, так как природа едина, едино и природное хотение. А поскольку и ипостаси неразлучны, то един также и предмет хотения, и едино движение Трех ипостасей. А в людях, так как природа их одна, одно и природное хотение; но поскольку ипостаси обособлены и отделены друг от друга пространством, и временем, и отношением к вещам, и очень многим другим, из-за этого различны их воли и намерения. В Господе же нашем Иисусе Христе, так как природы различны, то различны также и природные хотения, то есть способности хотения Его Божества и Его человечества. А так как одна ипостась и один Хотящий, то один также и предмет хотения или выражаемая намерением воля, так как человеческое Его хотение, разумеется, следует божественному Его хотению и хочет того, чего пожелало божественное Его хотение.

Следует же знать, что иное есть хотение (θέλησις), а иное — желание (βούλησις); и иное предмет хотения (τὸ θελητόν), и иное — способное хотеть (τὸ θελητικόν), и иное — хотящий (ὁ θέλων). Ибо хотение есть сама простая способность хотеть. Желание же — хотение по отношению к чему-либо. А предмет хотения — вещь, подлежащая хотению, то есть то, чего мы хотим (к примеру, подвигается стремление к пище: просто разумное стремление есть хотение, стремление же к пище — желание, а сама пища — предмет хотения). Способное же хотеть — то, что обладает способностью хотеть, например человек. Хотящий же — сам носитель хотения.

Нужно знать, что воля (θέλημα) иногда обозначает хотение, то есть способность хотеть, и называется природной волей; а иногда — предмет хотения, и называется волей, выражаемой намерением ¹²³.

ГЛАВА XXIII (37)

О действии

Следует знать ¹²⁴, что все способности, о которых мы прежде сказали, как познавательные, так и жизненные, и естественные, и искусственные, называются действиями (ἐνέργεια) ¹²⁵. Ибо действие есть природная сила и движение каждой сущности. И опять-таки: действие есть природное врожденное движение всякой сущности, откуда ясно, что чья сущность — одна и та же, у того и действие тождественно, а чьи природы различны, у тех различны и действия ¹²⁶, ибо невозможно, чтобы сущность была лишена природного действия.

Опять-таки, природное действие есть сила, обнаруживающая каждую сущность. И вновь: природное и первое действие есть вечно движущаяся сила мыслящей души, то есть вечно движущееся ее слово, постоянно из нее изливающееся естественным образом. Природное действие есть сила и движение каждой сущности, лишено которых одно только не сущее.

Называются же действиями также и деяния, как, например, говорить, гулять, есть, пить и тому подобное. И естественные претерпевания, как, например, голод, жажда и подобное ¹²⁷, тоже часто называются действиями ¹²⁸. И еще называется действием осуществление возможности ¹²⁹.

Двояким же образом говорится и «в возможности», и «в действительности». Ибо мы говорим, что дитя, сосущее грудь, в возможности есть грамматик, ибо оно обладает способностью через посредство учения стать грамматиком. Говорим опять о грамматике, что он — грамматик и в возможности, и в действительности: в действительности потому, что он обладает знанием грамматики; в возможности же потому, что он может объяснять ее, однако не осуществляет объяснения; опять-таки, мы говорим о грамматике в действительности, когда он действует, то есть изъясняет [грамматику].

Итак, нужно знать, что этот второй вид — общий для возможного и действительного: он второй для возможного и первый для действительного.

Первое, и единственное, и истинное действие природы есть самостоятельно избранная, то есть разумная и самовластная и составляющая наш человеческий вид жизнь¹³⁰. Как называют Господа вочеловечившимся Богом лишаящие Его таковой, мне неведомо¹³¹.

Действие есть деятельное движение природы; а деятельным называется то, что движется само собою.

ГЛАВА XXIV (38)

О добровольном и невольном

Так как¹³² добровольное состоит в каком-то деянии, и то, что считается невольным, состоит тоже в каком-либо деянии, а многие и истинно невольное полагают не только в страдании, но также и в делании, то нужно знать, что деяние есть разумное действие. За деяниями же следует похвала или порицание; и одни из них совершаются с удовольствием, а другие — с печалью; и одни из них желательны для совершающего, а другие — нежелательны; и из желательных же одни всегда желательны, а другие — в определенное время, и подобным образом также и нежелательные. И опять-таки, одни из действий возбуждают сожаление, другие получают прощение, другие вызывают ненависть и наказываются. Посему за добровольным поступком обязательно следует похвала или порицание, а также и то, что он совершается с удовольствием, и то, что деяния для совершающих их бывают желательными или всегда, или тогда, когда они совершаются. А за невольным следует то, что оно удостоивается про-

щения или сожаления, а также и то, что оно совершается с печалью, и то, что [такие деяния] не бывают вожделенными, и то, что совершаемое не исполняют сами от себя, хотя и принуждаются к этому.

Далее, одно из невольного бывает по причине насилия, другое — по причине неведения. По причине насилия — всякий раз, как производящее начало или причина бывает извне, то есть когда нас принуждают другие, а мы совершенно не поддаемся и не способствуем своим собственным устремлением и совсем не содействуем и не делаем то, к чему нас принуждают, сами от себя¹³³; что определяя, мы говорим: это то, чье начало извне, причем терпящий принуждение нисколько не содействует своим собственным устремлением. Началом же мы называем производящую причину. А невольное вследствие неведения бывает всякий раз, когда не мы сами доставляем причину незнания, но когда так случится. Ибо, если кто-либо, будучи пьяным, совершит убийство, то он убил не ведая, однако не невольно¹³⁴, ибо он сам произвел причину своего неведения, то есть опьянение. Если же кто-либо, стреляя в обычном месте, убил своего отца, который проходил мимо, то о нем говорят, что он совершил это невольно — по неведению.

Итак, поскольку невольное двояко, одно по причине насилия, а другое — по причине неведения, то добровольное противоположно и тому и другому. Ибо добровольное есть то, что происходит ни по причине насилия, ни по причине неведения¹³⁵. Поэтому добровольное есть то, чего начало, то есть причина, находится в самом [делающем], знающем все частности, посредством чего [совершается] действие и в чем оно заключается. А все частности — это то, что у ораторов называется обстоятельствами; как, например, *кто*, то есть тот, кто совершил; *кого*, то есть тот, кто потерпел; *что*, то есть то самое, что сделано, скажем, убийство; *чем*, то есть орудие; *где*, то есть место; *когда*, то есть время; *как*, то есть способ действия; *почему*, то есть по какой причине.

Да будет известно, что кое-что занимает средину между добровольным и невольным; это, хотя оно неприятно и тягостно, мы принимаем из-за большего зла, как, например, из-за [угрозы] кораблекрушения мы сбрасываем то, что находится на корабле¹³⁶.

Да будет известно, что хотя дети и бессловесные животные поступают добровольно, но, однако, не по свободному выбору; и то,

что делаем мы в гневе непредумышленно, мы совершаем добровольно, но не по свободному выбору¹³⁷. И если внезапно является друг, то это для нас желанно, однако не есть сознательный выбор. И тот, кто неожиданно нашел сокровище, нашел его добровольно, однако не по свободному выбору. Все это добровольно, потому что доставляет нам удовольствие, однако происходит не по свободному выбору, потому что не от принятого решения. Нужно же, чтобы решение непременно предшествовало свободному выбору, как и сказано.

ГЛАВА XXV (39)

О том, что в нашей власти, то есть о свободе воли¹³⁸

Рассуждение о свободе воли, то есть о том, что находится в нашей власти, прежде всего исследует, зависит ли от нас¹³⁹ что-либо. Ибо много таких, которые на это возражают. Во-вторых же, что именно зависит от нас и над чем мы имеем власть. В-третьих, исследуется причина, по которой сотворивший нас Бог создал нас самовластными. Итак, начав с первого вопроса, прежде всего приведем доказательства того, что нечто, из признаваемых теми положений, находится в нашей власти, и скажем вот как:

Причина всего происходящего есть, как утверждают, или Бог, или необходимость, или судьба, или природа, или счастье, или случай. Но дело Бога — сущность и промысление; необходимости же — движение того, что всегда одинаково; а судьбы — то, чтобы происходящее при ее содействии совершалось по необходимости (ибо и она относится к необходимости). Дело же природы — рождение, возрастание, тление, растения и живые существа; а счастья — вещи редкие и неожиданные (ибо счастье определяют как встречу и стечение двух причин, которые, имея начало от свободного выбора, производят нечто иное в сравнении с тем, что приготовлено природою; как, например, [если] копающий яму нашел сокровище — ведь и положивший сокровище не с тем положил, чтобы тот нашел, и нашедший не копал с тем, чтобы найти сокровище; но один положил, чтобы вынуть, когда пожелает, а другой копал, чтобы вырыть яму. Случилось же нечто иное в сравнении с тем, что оба себе предполагали). Дело же случая — то, что приключается с бездушными вещами или неразумными животными, без

содействия природы и искусства. Так говорят они сами. Итак, под что из этого мы подведем человеческие дела, если человек не есть виновник и начало деяний? Ибо нельзя приписывать постыдные иной раз и несправедливые деяния ни Богу, ни необходимости (ведь эти поступки не из того, что всегда одинаково), ни судьбе (ибо говорят, что подведомственное судьбе относится не к допустимому, но к необходимому), ни природе (ведь дела природы — живые существа и растения), ни счастью (потому что деяния людей нередки и неожиданны), ни случаю (ибо, как говорят, случайные события бывают с бездушными предметами или неразумными животными). Остается, значит, что сам действующий и поступающий человек есть начало своих собственных действий и что он обладает свободой воли.

Сверх того, если человек не есть начало никакого деяния, то напрасна способность советоваться, потому что, не будучи господином никакого действия, для чего он будет пользоваться совещанием? Ибо всякое совещание происходит ради действия. Объявлять же излишним прекраснейшее и драгоценнейшее из того, что есть в человеке, было бы крайне нелепо. Поэтому если человек совещается, то совещается ради действия, ибо всякое совещание бывает ради действия и из-за действия.

ГЛАВА XXVI (40)

О том, что случается

Из того, что случается¹⁴⁰, одно зависит от нас, а другое — нет. В нашей власти то, что мы свободны как делать, так и не делать, то есть все то, что совершается нами добровольно (ведь если бы деяние не было в нашей власти, то не говорилось бы, что оно совершается нами добровольно) и, проще говоря, то, за чем следует порицание или похвала и из-за чего бывают побуждение и закон. В собственном же смысле в нашей власти находится все то, что касается души и относительно чего мы совещаемся; а совещание касается равно возможного. Одинаково же возможное — это то, что мы можем делать, равно как и противоположное ему. А выбор этого производит наш ум; и он есть начало деяния. Итак, это — то, что в нашей власти: что равно возможно, как, например, двигаться и не двигаться, устрем-

ляться и не устремляться, желать того, что не необходимо, и не желать, лгать и не лгать, давать и не давать, радоваться тому, чему должно, и равным образом не радоваться, чему не следует, и прочее подобное, в чем состоят дела, свойственные добродетели и пороку. Ибо мы самовластны в отношении к этому. А к равно возможному принадлежат также и искусства, ибо в нашей власти — заняться тем из них, которым мы пожелали бы, или не заняться.

Следует же знать, что выбор, как поступить, всегда в нашей власти; но деяние часто не допускается по некоторому усмотрению Промысла ¹⁴¹.

ГЛАВА XXVII (41)

О том, по какой причине мы произошли со свободною волею

Итак, мы говорим, что вместе с разумом тотчас входит свободная воля. Ибо все, что рожденно, также и изменчиво ¹⁴². Ведь то, чье возникновение берет начало с превращения, по необходимости будет изменчивым. Превращение же есть приведение из не сущего в бытие и возникновение из подлежащего вещества чего-то иного. Стало быть, бездушные предметы и неразумные животные изменяются сообразно с теми телесными переменами, о которых уже говорилось, а разумные существа — по свободному выбору. Ибо в разумном существе одна часть созерцательная, а другая деятельная: созерцательная — та, которая рассматривает, каково есть сущее; деятельная же — та, что обсуждает и определяет правильный смысл тому, что предстоит делать. И созерцательную часть называют умом, деятельную же — разумом; и созерцательную мудростью, а деятельную — разумением. Итак, всякий совещающийся человек совещается так, как если бы выбор предстоящих деяний был в его власти, чтобы избрать предпочтенное вследствие совещания и, избрав, привести в исполнение. А если так, то по необходимости свободная воля сопряжена с разумом, потому что или не будет разумного существа, или оно, будучи разумным, будет самовластным и господином своих действий. Поэтому неразумные существа и не самовластны, ибо они скорее ведомы природою, нежели ведут, вследствие чего они и не сопротивляются естественному стремлению, но

как только пожелают чего-либо, устремляются к действию. Человек же, будучи разумным, скорее ведет природу, нежели ведом ею, вследствие чего и желая [чего-либо], он, если только захочет, имеет власть обуздать свое желание или последовать за ним. Поэтому неразумные существа ни хвалят, ни порицают; а человек бывает и хвалим, и порицаем.

Следует же знать, что ангелы, будучи разумными, самовластны и, как сотворенные, также и изменчивы. И [это] показал диавол, который был сотворен от Создателя *добрым*, но самовластно сделался изобретателем зла, а также и те *силы*, которые отпали вместе с ним, то есть бесы; между тем остальные *чины* ангельские пребыли в добре¹⁴³.

ГЛАВА XXVIII (42)

О том, что не в нашей власти

Из того же, что не в нашей власти, одно имеет свои начала или причины в том, что от нас зависит, то есть воздаяния за наши деяния как в настоящем веке, так и в будущем; все же остальное находится в зависимости от божественной воли. Ибо возникновение всего — от Бога; а тление было привнесено из-за нашей порочности для наказания и пользы. *Яко Бог смерти не сотвори, ни веселится о погибели живых* (Прем. 1:13). Напротив, смерть произошла через человека, то есть через преступление Адама, равным образом и остальные наказания. А все прочее должно быть приписано Богу. Ибо и возникновение наше есть дело творческого Его могущества; и пребывание наше — дело содержащей Его силы; и управление — дело промыслительной Его силы.

А так как некоторые отрицают Промысел, поговорим немного и о Промысле.

ГЛАВА XXIX (43)

О Промысле

Итак, Промысел есть происходящее со стороны Бога попечение по отношению к сущим. И опять-таки: Промысел есть воля Божия, благодаря которой все сущее получает надлежащее устройство.

Если же Промысел есть воля Божия, то совершенно необходимо, чтоб все, бывающее вследствие Промысла, по верному рассуждению происходило и самым прекрасным и подобающим Богу образом, и так, что лучше нельзя. Ибо необходимо, чтобы Один и Тот же был и Творцом сущего, и Промыслителем; потому что неприлично и непоследовательно, чтобы один был творцом сущего, а другой — промыслителем; ибо в таком случае оба безусловно находятся в бессилии: один — творить, а другой — промысливать¹⁴⁴. Поэтому Бог есть и Творец, и Промыслитель; и творческая Его, и содержащая, и промыслительная сила есть благая Его воля: ибо *вся, елика восхоте, Господь сотвори* (Пс. 134:6); и воле Его не противится никто (Рим. 9:19). Он восхотел, чтобы возникло все, и оно возникло. Он желает, чтобы образовался мир, и тот образуется; и все, чего Он желает, происходит.

А что Бог промысливает и что Он промысливает прекрасно, правильнее всего можно было бы обосновать вот как¹⁴⁵. Один только Бог по природе благ и мудр. Итак, как благой, Он промысливает (ведь кто не промысливает, тот не благ — ибо и люди, и неразумные животные по природе пекутся о своих собственных детях, и кто не печется, того порицают). А как мудрый, Он заботится о сущем наилучшим образом.

Итак, всматриваясь в это, надлежит всему удивляться, все хвалить, без исследования принимать все дела Промысла, с радостью, даже если большинству они кажутся несправедливыми из-за того, что Промысел Божий неведом и непостижим¹⁴⁶. Я имею в виду все то, что не в нашей власти; ибо то, что в нашей власти, есть дело не Промысла, но нашей свободной воли¹⁴⁷.

Из дел же Промысла одно бывает по благоволению, а другое — по попущению. По благоволению — то, что бесспорно хорошо, а по попущению есть много разновидностей. Ибо часто Бог попускает, чтобы и праведник впал в несчастья, для того, чтобы показать остальным скрытую в нем добродетель¹⁴⁸, как было с Иовом (Иов. 1:12 и далее). В другой раз Он попускает, чтобы случилось нечто неподобающее, чтобы благодаря деянию, кажущемуся неподобающим, совершилось нечто великое и дивное, как благодаря Кресту — спасение человеков. Иным образом Он попускает, чтобы святой терпел страдания, дабы тот не потерял правой совести или из-за данной ему си-

лы и благодати не впал в гордость, — как было с Павлом (2 Кор. 12:7). Оставляется кто-либо на время ради исправления другого, чтобы, наблюдая то, что происходит с ним, остальные воспитывались¹⁴⁹, как случилось с Лазарем и богачом (Лк. 16:19 и далее). Ибо, видя, как кто-то страдает, мы естественным образом сдерживаем себя. Оставляется кто-либо и ради славы другого, а не за грех, свой собственный или родительский, — как слепой от рождения (Ин. 9:1 и далее) ради славы Сына человеческого. Опять-таки, попускается кому-то пострадать ради соревнования со стороны другого, чтобы, когда слава пострадавшего возвеличится, другие принимали страдание безбоязненно в надежде на будущую славу и из-за вожделения будущих благ, как бывает с мучениками. Попускается кому-либо иногда впасть даже и в постыдное деяние ради исправления иной, худшей страсти, например, если есть кто-то, кто превозносится своими добродетелями и свершениями, Бог попускает, чтобы тот впал в блуд, дабы, через падение придя к пониманию собственной немощи, он смирился и, приступив, исповедался Господу.

Следует же знать¹⁵⁰, что выбор того, что делать, находится в нашей власти; а исполняются благие дела содействием Бога, Который по предведению Своему справедливо содействует тем, кто своею правою совестью добровольно избирает добро; порочные же дела — из-за оставления Богом, Который, опять-таки по предведению Своему, справедливо оставляет [кого-либо].

А оставления есть два вида; ибо бывает оставление домостроительное и воспитательное, а бывает совершенное оставление в отверженности. Домостроительное и воспитательное оставление — то, которое бывает для исправления, и спасения, и славы страдающего или же для возбуждения других к соревнованию и подражанию, или же ради славы Божией. Совершенное же оставление бывает, когда человек, хотя Бог сделал все для его спасения, остается нечувствительным и неизлечимым, а вернее, неисцелимым в силу своего произволения. Тогда он предается на совершенную погибель, как Иуда (Мф. 26 и 27:1–10). Да пощадит нас Бог и да избавит от подобного оставления!

Следует же знать, что есть много путей Божия Промысла и что они не могут быть ни истолкованы словом, ни постигнуты умом.

Нужно знать, что все печальные происшествия на тех, кто принимает их с благодарностью, навлекаются для спасения и непременно приносят пользу.

Следует знать, что Бог предварительно желает, чтоб все спаслись и стяжали Его царство (1 Тим. 2:4). Ибо Он создал нас не для того, чтобы наказывать, но, как благой, для того, чтобы мы приняли участие в Его благодати. А чтобы согрешающие были наказываемы, Он желает по справедливости.

Итак, говорят, что первая, предшествующая воля и благоволение — от Него; вторая же, последующая воля и попущение — ради нас¹⁵¹. И это двояким образом: одно — домостроительное и воспитательное для спасения, а отвержение, как мы сказали, — для совершенного наказания. Это касается того, что не в нашей власти.

Из того же, что в нашей власти, дела добрые Бог предварительно желает и одобряет. Порочных же дел и действительно злых Он не желает ни предварительно, ни потом, но позволяет свободной воле. Ибо то, что бывает вследствие насилия, не есть разумно и не есть добродетель. Промышляет же Бог о всей твари и через посредство всей твари благодетельствует и воспитывает, и даже часто через самих бесов, как в случае с Иовом и свиньями (Мф. 8:30 и далее).

ГЛАВА XXX (44)

О предведении и предопределении¹⁵²

Нужно знать¹⁵³, что Бог все наперед знает, но не все предопределяет. Ибо Он наперед знает и то, что в нашей власти, но не предопределяет этого — ведь Он не желает, чтобы происходило зло, и не принуждает к добродетели силою. Так что предопределение есть дело божественного повеления, соединенного с предведением¹⁵⁴. То же, что не в нашей власти, Бог предопределяет по причине предведения Своего. Ибо по предведению Своему Бог уже предрешил все сообразно со Своею благодатию и правосудием.

Следует же знать, что добродетель дана нашей природе от Бога, и что Сам Он есть Начало и Причина всякого блага, и что вне Его содействия и помощи нам невозможно пожелать или совершить что-либо благое¹⁵⁵. Но в нашей власти находится или пребыть

в добродетели и последовать за Богом, призывающим к ней, или отойти от добродетели, что и есть — очутиться во грехе и последовать за диаволом, который без принуждения призывает к нему. Ибо порок есть не что иное, как удаление от блага, так же как и тьма есть удаление от света. Посему, оставаясь в том, что согласно с природою, мы пребываем в добродетели, а уклоняясь от природного, мы идем наперекор природе и оказываемся во зле¹⁵⁶.

Раскаяние есть возвращение от того, что противно природе, к тому, что согласно с природою, и от диавола к Богу с помощью подвижнической жизни и трудов.

Далее, Создатель сотворил сего человека мужем, уделив ему Своей божественной благодати и через нее допустив его до общения с Собою. Поэтому тот пророчески, как господин, и произвел наименование живых существ, которые были даны ему как рабы. Ибо ему, возникшему по образу Божию разумным, мыслящим и самовластным, всеобщий Создатель и Господин, естественно, вручил власть над тем, что находилось на земле.

Но обладающий предведением Бог, зная, что он совершит преступление и будет подлежать *тлению*, сотворил из него жену, помощницу ему и подобную ему (ср. Быт. 2:18): помощницу же для того, чтобы после преступления род [человеческий] сохранялся посредством рождения, сменяя один другой¹⁵⁷. Ибо первое образование называется возникновением, а не рождением. Ибо возникновение есть первое образование от Бога; рождение же есть смена одного другим после осуждения на смерть из-за преступления.

Бог поместил его в раю, который был как духовным, так и чувственным¹⁵⁸. Ибо, живя телесно в чувственном раю на земле, душою он общался с ангелами, *воздвывая* божественные мысли и питаясь ими, будучи нагим из-за своей простоты и безыскусственной жизни, через посредство тварей возвышаясь к одному только Творцу и услаждаясь и веселясь созерцанием Его.

Итак, поскольку Бог по природе украсил его свободой воли, Он дал ему закон: не вкушать от древа познания. Об этом древе мы, сколько было в наших силах, достаточно сказали в главе о *рае*. Он дал ему эту заповедь, пообещав, что если тот сохранит достоинство своей души, доставив победу разуму, признавая Создателя и соблюдая повеление Его, то он будет причастником вечного бла-

женства и будет жить вовек, став сильнее смерти. А если он душу подчинит телу и предпочтет телесные улады, не *уразумев* своей собственной *чести*, и *уподобися* *скотом* *несмысленным* (Пс. 48:13), сбросив с себя ярмо *Сотворившего* и презрев божественное Его повеление, то будет подвластен смерти и тлению и будет подвержен необходимости трудиться, влача бедственную жизнь¹⁵⁹. Ибо не было полезно, чтоб он, будучи еще неискушенным и не испытанным (ср. Сир. 34:10), получил нетление, — чтобы он не впал в гордость и *осуждение* диаволово (1 Тим. 3:6), ибо тот из-за своего бессмертия после добровольного отпадения возымел нераскаянность и неизменную устойчивость во зле, точно так же, как и ангелы после добровольного избрания добродетели — недвижимое пребывание в добре с помощью благодати.

Итак, надлежало, чтобы человек, вначале пройдя проверку и достигнув совершенства путем испытания через соблюдение заповедей, тогда уже стяжал нетление как награду за подвиг добродетели. Ибо, возникнув как существо срединное между Богом и веществом, он, соединившись с Богом по состоянию через соблюдение заповедей, после освобождения от естественной связи с сущим должен был получить непоколебимую устойчивость в добре. А через преступление подвигнувшись скорее к веществу и отвлекши ум от своей Причины, то есть Бога, он должен был сродниться с тлением и стать страстным вместо бесстрастного и смертным вместо бессмертного, и нуждаться в соитии и преходящем рождении, и из-за жажды жизни держаться за удовольствия, как будто бы поддерживающие ее; а тех, кто старался бы лишить его их, безоглядно ненавидеть; и влечение свое переносить с Бога на вещество, а гнев — с истинного врага своего спасения на единоплеменников. Итак, человек был побежден завистью диавола; ибо для завистливого и ненавидящего добро демона, из-за своего превозношения оказавшегося внизу, было невыносимо, чтобы мы получили вышнее. Потому этот лжец и прельстил несчастного надеждою на [достижение] божественности и, возведя его на высоту своей собственной гордости, низринул в подобную же пропасть падения.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ГЛАВА I (45)

О божественном домостроительстве, о попечении в отношении к нам и о нашем спасении

Итак, человека, обольщенного этим нападением злоначального беса и не сохранившего заповеди Творца, и лишившегося благодати, и совлекавшего с себя дерзновение к Богу, и прикрытого суровостью бедственной жизни (ибо это [обозначали] листья смоковницы (Быт. 3:7)), и облаченного омертвлением, то есть смертностью и грубостью плоти (ибо облачение в *кожи* (Быт. 3:21)¹ обозначало именно это), и по праведному Божию суду ставшего изгнанником из рая и осужденного на смерть, и подчиненного тлению, — не презрел Сострадательный, давший ему бытие и даровавший блаженное бытие, но прежде воспитал многими способами и призвал к обращению через стон и трепет, водный потоп и чуть ли не совершенную гибель всего рода (Быт. 6:13), через смешение и разделение языков (Быт. 11:7), надзор ангельский (Быт. 18:1 и далее), сожжение городов (Быт. 19:1 и далее), прообразовательные Богоявления, войны, победы, поражения, знамения и чудеса, разнообразные силы, через закон, через пророков, целью чего было истребление греха, многообразно разлитого и поработившего себе человека и нагромодившего в жизни всякий вид порока, а также и возвращение человека к благой жизни. Так как смерть вошла в мир через грех (Прем. 2:24), словно какой-то дикий и свирепый зверь, терзающий человеческую жизнь; причем надлежало, чтоб Намеревающийся искупить был непогрешимым и неподвластным через грехи смерти, а сверх того, чтобы природа была укреплена и обновлена и делом наставлена и научена пути добродетели, уводящему от тления, ведущему же к жизни вечной, то, наконец, является по отношению к нему великая пучина человеколюбия². Ибо Сам Создатель и Господь вступает в борьбу³ за Свое собственное создание и на деле становится Учителем. И поскольку враг прельщает человека надеждою на [получение] божественности, то его самого прельщают одеянием плоти, как приманкою, и обнару-

живается вместе благодать, и мудрость, и праведность, и могущество Божие: благодать, потому что Он не презрел немощи Своего собственного создания, но сжалился над ним, павшим, и простер Руку; праведность же, потому что после того, как человек был побежден, Он не делает так, чтобы другой победил тирана, и не вырывает человека у смерти силою, но того, кого некогда смерть поработила себе через грех, Благой и Праведный опять сделал победителем и восстановил его с помощью подобного ему, что было затруднительно; а мудрость, потому что Он нашел самое благолепное разрешение затруднения. Ибо, по благоволению Бога и Отца, едиnorodный Сын и Слово Божие, и Бог, *сый в лоне* Бога и Отца, единосущный с Отцом и Святым Духом, предвечный, безначальный, Который был в начале, и был у Бога и Отца (Ин. 1:18), и был Богом (Ин. 1:1), Который, *будучи образом Божиим* (Флп. 2:6), — наклонив небеса, нисходит, то есть неуничтожимую Свою высоту неуничтоженно уничив, нисходит к Своим рабам нисхождением неизреченным и непостижимо (ибо нисхождение обозначает именно это). И, будучи совершенным Богом, Он делается совершенным человеком, и совершается дело, новейшее из всего нового, дело, которое единственно новое под солнцем (Еккл. 1:10), через которое открывается беспредельное могущество Божие. Ибо что — больше того, что Бог сделался человеком? И Слово, не потерпев изменения, стало плотью: от Святого Духа и святой Марии — Приснодевы и Богородицы; и Оно называется Посредником между Богом и людьми, едино только человеколюбивое, зачатое в непорочной утробе Девы не *от* желания или *похоти*, или соединения с мужем, или рождения, связанного с удовольствием, но от Святого Духа и первого возникновения Адамова⁴; и Оно делается послушным Отцу, подобным нам и от нас взятым прибавлением врачуя наше непослушание и становясь для нас Образцом повиновения, без которого нельзя достичь спасения⁵.

ГЛАВА II (46)

Об образе зачатия Бога Слова и о божественном Его воплощении⁶

Ибо ангел Господень был послан ко святой Деве, происходящей из Давидова племени (Лк. 1:26 и далее). *Ибо известно, что*

Господь наш воссиял из колена Иудина, из коего колена никто не приступил к алтарю, как говорил божественный апостол (Евр. 7:14), — об этом мы позже скажем подробнее. Благовествуя ей, он говорил: *радуйся, Благодатная! Господь с Тобою. Она же смутилась от слов его. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус* (Лк. 1:28–31). Ибо Он спасет людей Своих от грехов их (Мф. 1:21). Поэтому и имя *Иисус* переводится: *Спаситель*. Когда же Она недоумевала: *как будет это, когда Я мужа не знаю?* (Лк. 1:34), ангел снова сказал ей: *Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое от Тебя Святое наречется Сыном Божиим* (Лк. 1:35)⁷. Она же говорит к нему: *се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему* (Лк. 1:38).

Итак, после того как святая Дева изъявила согласие, на Нее, по слову Господню, которое сказал ангел, сошел Святой Дух, очищающий Ее и дарующий Ей силу для принятия божества Слова, а вместе и для рождения Его⁸. И тогда воинственная Мудрость и Сила Вышнего Бога, Сын Божий, единосущный с Отцом, осенил Ее, словно божественное семя, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал себе плоть, одушевленную разумной и мыслящей душою, начаток нашего *смещения*; не семенным, но творческим образом через Святого Духа; причем облик ее не создавался понемногу через прибавления, но был завершен разом. Само Слово Божие сделалось ипостасью для плоти. Ибо божественное Слово не соединилось с плотью, которая прежде существовала сама по себе⁹, но, поселившись в утробе святой Девы, Оно в Своей ипостаси неопишимо осуществило Себе от чистых кровей Приснодевы плоть, одушевленную разумной и мыслящей душою, восприняв начаток человеческого *смещения*, и Само Слово стало ипостасью для плоти¹⁰. Так что она есть одновременно и плоть, и плоть Слова Божия, и плоть, одушевленная разумной и мыслящей душой, и вместе с тем плоть Слова Божия, одушевленная разумной и мыслящей душою¹¹. Поэтому мы говорим не об обоготворенном человеке, а о вочеловечившемся Боге¹². Ибо, Кто был по природе совершенным Богом, Тот же Самый сделался по природе совершенным человеком: не превратившись природою и не призрачно только воплотившись, но ипостасно соединившись с воспринятою от святой Девы плотью,

одушевленную разумной и мыслящей душою, в Нем получившей бытие, неслитно, неизменно и нераздельно, не изменив природы Своего божества в сущность Своей плоти, ни сущности Своей плоти — в природу Своего божества, и не образовав одной сложной природы из божественной Своей природы и той человеческой природы, которую Он воспринял.

ГЛАВА III (47)

О двух природах

Ибо природы соединились друг с другом непреложно и неизменно, причем и божественная природа не лишилась своей собственной простоты, и человеческая как не превратилась в природу Божества, так и не перешла в несуществование, и из двух не образовалась одна сложная природа. Ибо сложная природа не может быть единосущна ни с одной из тех двух природ, из которых она сложена, будучи чем-то иным, образовавшимся из иного¹³. Как, например, тело, сложенное из четырех стихий, не называется единосущным огню, не именуется огнем, не называется воздухом, ни водою, ни землею, и не единосущно ни с чем из этого. Следовательно, если, по мнению еретиков, Христос после соединения стал одной сложной природы, то Он превратился из простого естества в сложное¹⁴, и Он не единосущен ни Отцу, Который простой природы, ни Матери (ибо Она не сложена из божества и человечества). И Он не будет в божестве и человечестве; и не будет именоваться ни Богом, ни человеком, а только Христом; и слово *Христос* будет именем не ипостаси его, а одной, по их мнению, природы.

Мы же утверждаем догмат, что Христос не есть одной сложной природы, ни иное из иных, как человек из души и тела, или как тело — из четырех стихий; но из разных [начал] те же самые¹⁵. Ибо мы исповедуем, что из божества и человечества Один и Тот же и есть, и называется совершенный Бог и совершенный человек, из двух природ и в двух природах¹⁶. Именем же *Христос* мы называем ипостась, и оно применяется не в одном значении, но обозначает две природы. Ибо Он Сам помазал Себя: помазывая Свое тело Своим божеством, как Бог; будучи же помазываемым как человек; ибо Он Сам есть и то и другое. Помазание же человечества — бо-

жество. Ибо, если Христос, будучи одной сложной природы, единосущен с Отцом, то, следовательно, и Отец будет сложен и единосущен с плотью, что нелепо и полно всяческого богохульства¹⁷.

Но как же одна природа сможет принимать противоположные сущностные различия? Ибо как возможно, чтобы одна и та же природа в одно и то же время была сотворенною и несотворенною, смертною и бессмертною, описуемою и неопишуемою?

Если же те, кто говорит, что у Христа одна природа, объявят ее простою, то они признают Его или только лишь Богом — и введут призрачное вочеловечение, — или только человеком, как говорил Несторий. А где совершенство в божестве и совершенство в человечестве? И когда они скажут о Христе, что Он был с двумя природами, если они говорят, что после соединения Он был одной сложной природы? Ведь всякому ясно, что до соединения Христос был одной природы.

Но именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси¹⁸. Поскольку же мы говорим, что природа людей одна, нужно знать, что говорим это, не имея в виду понятие души и тела, — ибо невозможно сказать, что душа и тело суть одной природы в сравнении друг с другом. Но так как есть очень много человеческих ипостасей и все люди принимают одно и то же определение природы (ведь все они сложены из души и тела и все причастны природе души и обладают сущностью тела), то общий вид многих различных ипостасей мы называем одной природой, хотя каждая ипостась, разумеется, имеет две природы и пребывает в двух природах, то есть души и тела¹⁹.

Но²⁰ в Господе нашем Иисусе Христе нельзя допустить общего вида, ибо и не было, и нет, и никогда не будет другого Христа из божества и человечества, Который в божестве и человечестве Один и Тот же совершенный Бог и совершенный человек²¹. Так что нельзя сказать, что в Господе нашем Иисусе Христе одна природа. Поэтому мы говорим, что соединение произошло из двух совершенных природ, божественной и человеческой, не смешением, или слиянием, или сорастворением, как говорили отверженный Богом Диоскор²², и Евтихий²³, и Север²⁴, и их преступное сборище; и не личное или относительное, или в смысле достоинства, или по тождеству желаний, или равночестности, или одноименности, или

благоизволению, как говорили богомерзкий Несторий²⁵, и Диодор²⁶, и Феодор Мопсуестийский²⁷, и бесовское их собрание; но через сочетание, то есть ипостасно, непреложно и неслиянно, и неизменно, и нераздельно, и неразлучно, в двух природах, пребывающих совершенными; и исповедуем одну ипостась Сына Божия и Воплощенного²⁸, одною и тою же считая ипостась божества и человечества Его и исповедуя, что две природы сохраняются в Нем после соединения; не полагая каждой природы отдельно и порознь, но соединенными друг с другом в одной сложной ипостаси. Ибо мы говорим, что соединение сущностно, то есть истинно и не призрачно. Сущностно²⁹ же не потому, что две природы образовали одну сложную природу, но потому, что они поистине соединились друг с другом в одну сложную ипостась Сына Божия. И мы определяем, что сущностное их различие сохраняется. Ибо сотворенное осталось сотворенным, и несотворенное — несотворенным, и смертное осталось смертным, и бессмертное — бессмертным; описуемое — описуемым; неопишуемое — неопишуемым; видимое — видимым и невидимое — невидимым. «Одно блистает чудесами, другое подпало под оскорбления»³⁰.

Слово же усваивает Себе человеческие качества (ибо они, принадлежа святой Его плоти, принадлежат Ему); и плоти уделяет от Своего, по образу взаимообмена, из-за взаимопроникновения частей друг в друга и ипостасного соединения³¹, и потому, что Одним и Тем же был «в каждом из двух образов совершавший с участием другого»³² и божеское, и человеческое. Именно поэтому и говорится, что был распят Господь (1 Кор. 2:8) славы, хотя божественная Его природа не страдала; и о Сыне человеческом признается, что Он прежде страдания был на небе, как сказал Сам Господь (Ин. 3:13). Ибо был Один и Тот же Самый Господь славы, Который сделался по природе и по истине Сыном человеческим, то есть человеком; и мы знаем об Его и чудесах и страданиях, хотя Он творил чудеса одним [началом], а другим Он же терпел страдания. Ибо мы знаем, что сохраняется как одна Его ипостась, так и сущностное различие природ. Но как сохранилось бы различие, если бы не сохранялось то, что имеет различие в отношении друг к другу? Ибо различие есть различие различающихся вещей. Посему в том отношении, в каком различаются друг от друга Христовы при-

роды, то есть в отношении сущности, Он, говорим мы, связуется с краями, по божеству с Отцом и Духом, а по человечеству с Матерью и нами. Ибо Тот же Самый единосущен по божеству Отцу и Духу, а по человечеству — Матери и всем людям. А в каком отношении природы Его связуются, в том Он, говорим мы, отличается и от Отца, и от Духа, и от Матери, и от остальных людей; ибо естества Его связуются через ипостась, имея одну сложную ипостась, по которой Он различается и от Отца, и от Духа, и Матери, и нас.

ГЛАВА IV (48)

Об образе взаимообмена³³

Итак, что одно есть сущность и другое — ипостась, мы сказали многократно, а также и о том, что сущность обозначает вид общий и вмещающий в себе однородные ипостаси, как, например: Бог, человек; ипостась же обозначает неделимое существо³⁴, то есть Отца, Сына, Святого Духа, Петра, Павла. Поэтому нужно знать, что имя божества и человечества представляет сущности или природы, а «Бог» и «человек» прилагается и к природе, когда мы говорим: Бог есть сущность непостижимая, и что Бог один; употребляется же оно и в отношении к ипостасям, когда более частное принимает имя более общего, — например, когда Писание говорит: *сего ради помаза тя Боже Бог твой* (Пс. 44:8) (ибо вот, оно указало на Отца и Сына); и когда сказано: *человек некий бяше во стране Авсидийстей* (Иов. 1:1) (потому что имеется в виду только Иов).

Посему применительно к Господу нашему Иисусу Христу, поскольку мы знаем две природы, но одну сложную из обеих ипостась, то когда мы рассматриваем природы, мы называем их божеством и человечеством, а когда — сложную из природ ипостась, мы именуем ее иногда по обоим Христом, и Богом и человеком одновременно, и Богом воплотившимся, а иногда по одной из частей — только Богом и Сыном Божиим, и только человеком и Сыном человеческим; и иной раз только по возвышенному, а иной раз только по низменному; ибо Один — Тот, Кто одинаково есть и то и это: первым всегда будучи от Отца без причины, другим же став позднее по человеколюбию³⁵.

Итак, говоря о божестве, мы не приписываем ему тех свойств,

которые присущи человечеству (ведь мы не говорим, что божество страстно или сотворено). Но и плоти или человечеству мы не приписываем свойств божества (ведь мы не утверждаем, что плоть, или человечество, — несотворенно). А когда речь идет об ипостаси, называем ли мы ее по обоим или по одной из частей, мы придаем ей свойства обеих природ. Ибо Христос, — что есть и то и другое вместе, — называется и Богом, и человеком, и сотворенным, и несотворенным, и страстным, и бесстрастным. И когда Он именуется по одной из частей Сыном Божиим и Богом, Он принимает свойства сосуществующей природы, то есть плоти, именуясь страстным Богом и распятым Господом славы (1 Кор. 2:8) — не поскольку Он есть Бог, а поскольку Он же есть и человек. И когда Он именуется человеком и Сыном человеческим, Он принимает свойства и украшения божественной природы: предвечный младенец, безначальный человек — не поскольку Он есть младенец и человек, но поскольку, будучи предвечным Богом, Он в последние времена (Евр. 1:2) стал Младенцем. И таков образ взаимообмена, когда каждая из двух природ передает другой то, что ему свойственно из-за тождества ипостаси и взаимопроникновения Их друг в друга. В этом отношении мы можем сказать о Христе: *Сей Бог наш, на земли явився, и с человеки поживе* (Вар. 3:36, 38); и: Человек этот несотворен, бесстрастен и неописуем.

ГЛАВА V (49)

О числе природ

Но как в Божестве природу мы исповедуем одну, а об ипостасях говорим, что их три, поистине сущих³⁶; и утверждаем, что все природное и сущностное просто, а различие ипостасей признаем только в трех особенностях: в Отческой, что Он не имеет причины; Сыновней, что Он произошел от Причины, и в Той, что исходит; причем мы знаем, что Они не удаляются и не разлучаются Одна от Другой, и что Они соединены и неслитно проникают Одна в Другую, и соединены неслитно (ибо Они суть Три, хотя и соединены), а разделяются неразлучимо. Ведь хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть совершенная есть ипостась, и имеет собственную особенность, то есть отличающийся способ существования, однако Они

соединены как сущностью, так и естественными свойствами, и тем, что Они не разделяются и не выходят из Отеческой ипостаси и суть единый Бог и называются таковым. Тем же самым образом и в божественном и таинственном и превосходящем всякий ум и понимание Домостроительстве Одного из Святой Троицы Бога Слова и Господа нашего Иисуса Христа мы исповедуем две природы, божескую и человеческую, сочетанными друг с другом и ипостасно соединенными³⁷, но одну сложную ипостась, получившуюся из двух природ. Две же природы, говорим мы, сохраняются и после соединения в единой сложной ипостаси, то есть в едином Христе, и они, как и природные их свойства, существуют поистине, будучи, однако, соединены неслитно и нераздельно, различаясь и допуская исчисление. И как Три ипостаси Святой Троицы и неслитно соединены, и нераздельно разделены и исчисляются, и число это не производит в Них разделения или разлучения³⁸, или отчуждения и рассечения (ибо мы знаем одного Бога, Отца, и Сына, и Святого Духа); таким же самым образом и природы Христовы хотя и соединены, но соединены неслитно; и хотя они проникают друг в друга, однако не приемлют превращения и изменения одного в другое³⁹. Ибо каждая из двух природ сохраняет Свою природную особенность неизменной. Поэтому они и исчисляются, и число это не вводит разделения. Ибо один Христос, совершенный в божестве и в человечестве — ведь число по своей природе не есть причина разделения или соединения, но оно обозначает количество исчисляемых вещей, соединены они или раздельны: соединенных, когда, [например], эта стена состоит из пятидесяти камней; разделенных же, когда, [например], пятьдесят камней лежат на этом поле; и соединенных, потому что в угле есть две природы, в смысле огня и дерева; разделенных же, потому что природа огня — одна, а природа дерева — другая, так как соединяет и разделяет их иной образ, а не число. Следовательно, так же как невозможно три ипостаси Божества, хотя Они и соединены друг с другом, назвать одною ипостасью, потому что иначе получится слияние и уничтожение ипостасного различия, так и две природы Христа, ипостасно соединенные, невозможно назвать одной природой, чтобы нам не произвести уничтожения, и слияния, и несуществования их различия.

ГЛАВА VI (50)

О том, что вся божественная природа в одной из своих ипостасей соединилась со всей человеческой природой, а не часть с частью

Общее и обобщенное сказываются⁴⁰ о подлежащем им частном. Итак, сущность есть общее, а ипостась — частное. Частное же оно не потому, что одну часть природы имеет, а другой части не имеет, но потому, что оно, как неделимое, есть частное по числу — ведь говорят, что ипостаси различаются числом, а не природой. Сущность же сказывается об ипостаси, потому что в каждой из однородных ипостасей сущность совершенна. Поэтому ипостаси и не различаются друг от друга по сущности, но по привходящим признакам⁴¹, которые суть их отличительные свойства, но отличительные свойства ипостаси, а не природы. Ибо лица определяют как сущность вместе с привходящими признаками; так что ипостась имеет общее вместе с особенным, а сущность не существует самостоятельно, но усматривается в ипостасях. Поэтому когда страдает одна из ипостасей, говорится, что вся сущность пострадала в одной из своих ипостасей. Однако же нет необходимости, чтобы и все однородные ипостаси страдали вместе со страждущей ипостасью.

Таким, стало быть, образом мы исповедуем, что природа Божества всецело есть в каждом из Его Лиц совершенным образом: всецело в Отце, всецело в Сыне, всецело в Святом Духе; поэтому и Отец есть совершенный Бог, и Сын совершенный Бог, и Дух Святой совершенный Бог. Таким же образом мы говорим, что и в воплощении Одного из Святой Троицы Бога Слова всецелая и совершенная природа Божества в одной из Своих ипостасей соединилась со всею человеческой природой, а не часть с частью⁴². Вот и божественный апостол говорит, что *в Нем обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9), то есть во плоти Его; и богоносный его ученик того и многосведущий в божественном Дионисий — что Божество всецело приобщилось к нам в одной из Своих ипостасей⁴³. Однако мы не будем вынуждены говорить, что все ипостаси Святого Божества, то есть Три, ипостасно соединились со всеми ипостасями человечества. Ведь Отец и Дух Святой ни в каком смысле не

участвовали в воплощении Бога Слова, если не в смысле благоволения и желания. Но мы утверждаем, что со всей человеческой природой соединилась вся сущность Божества. Ибо из того, что Бог Слово насадил в нашем естестве, изначально сотворив нас, Он не пренебрег ничем, но воспринял все: тело, разумную и мыслящую душу и их свойства (ведь живое существо, лишенное одного из этого, не есть человек). Ибо Он весь воспринял всего меня и весь соединился со всецелым, чтобы всецелому даровать спасение. Ибо невоспринятое не исцелено⁴⁴.

Итак, Слово Божие соединилось с плотью при помощи ума, посредствовавшего между Божией чистотою и грубостью плоти⁴⁵. Ибо ум есть руководящее начало и души, и плоти, чистейшая часть души; но Бог — руководящее начало и ума; и когда ум [Христов] получает позволение от стоящего выше, то он показывает свою верховную власть. Но он побеждается и следует стоящему выше и делает то, чего желает божественная воля⁴⁶.

Ум сделался вместилищем ипостасно соединенного с ним божества, так же как, разумеется, и плоть; не в качестве сожителя, как заблуждается скверное мнение еретиков, говорящее: «ведь объемом одного медимна⁴⁷ не может вместить двух»; о невещественном судящее телесным образом. Каким же образом Христос будет назван совершенным Богом и совершенным человеком, и единосущным как с Отцом, так и с нами, если в Нем соединилась часть божественной природы с частью природы человеческой⁴⁸?

Мы же говорим, что наша природа воспряла из мертвых и вознеслась и села *одесную* Отца, не так, что все человеческие ипостаси воскресли из мертвых и сели *одесную* Отца, но вся наша природа в Христовой ипостаси⁴⁹. Вот и божественный апостол говорит: *и воскресил с Ним, и посадил нас во Христе* (Еф. 2:6).

Но утверждаем мы также и то, что соединение произошло из общих сущностей. Ибо всякая сущность общая для всех охватываемых ею ипостасей, и нельзя найти частной и особенной природы, или сущности, так как [иначе] необходимо будет одни и те же ипостаси называть и единосущными, и разносущными и Святую Троицу называть и единосущной, и разносущной по божеству. Поэтому в каждой из ипостасей усматривается одна и та же природа. И когда мы говорим, согласно блаженным Афанасию⁵⁰ и Кирил-

ду⁵¹, что природа Слова воплотилась, мы утверждаем, что с плотью соединилось божество⁵². Поэтому и нельзя сказать: природа Слова пострадала (ведь божество в Нем не страдало); но говорим мы, что во Христе пострадала человеческая природа, не подразумевая, конечно, все человеческие ипостаси; и исповедуем, что Христос пострадал человеческой природой. Так что, говоря о природе Слова, мы обозначаем Само Слово. У Слова же есть и общее сущности, и особенное ипостаси.

ГЛАВА VII (51)

Об одной сложной ипостаси Бога Слова

Итак, мы утверждаем, что божественная ипостась Бога Слова существовала прежде *вневременно* и вечно, простая и несложная, несотворенная и бестелесная, невидимая, неосязаемая, неопиcуемая, имеющая все, что имеет Отец, как единосущная с Ним, различающаяся от Отеческой ипостаси образом рождения и отношением, пребывающая совершенной, никогда не удаляющаяся из Отеческой ипостаси; *в последок же дней* Слово, не выходя из Отчего лона, неопиcуемо вселилось в утробе Святой Девы, бессеменно и непостижимым образом, как знает Оно Само, и в самой предвечной ипостаси осуществило Себе плоть от Святой Девы.

И даже находясь во чреве святой Богородицы, Он был во всем и превыше всего, но действием воплощения — именно в Ней. Итак, Он воплотился, восприняв Себе от нее начаток нашего *смешения*, плоть, одушевленную разумной и мыслящей душою, так что ипостась Бога Слова сама стала ипостасью для плоти, и прежде бывшая простою ипостась Слова сделалась сложною⁵³; сложною же — из двух совершенных природ, божества и человечества; и Она несет отличительное и разграничительное свойство божественного сыновства Бога Слова, — свойство, которым Она различается от Отца и Духа; и отличительные и разграничительные свойства плоти, которыми Она отличается и от Матери, и от остальных людей; несет же Она и свойства божественной природы, которыми Она соединена с Отцом и Духом, и признаки человеческой природы, которыми Она соединена и с Матерью, и с нами. А сверх того, Она отличается и от Отца, и Духа, и Матери, и от нас тем, что Один и

Тот же есть вместе и Бог, и человек. Ибо это мы знаем как наиболее особенное свойство ипостаси Христовой.

Поэтому мы исповедуем, что Он — единый Сын Божий и после вочеловечения и что Он же — Сын человеческий, один Христос, один Господь, единственный едиnorodный Сын и Слово Божие, Иисус, Господь наш; исповедуем, почитая два Его рождения: одно — предвечное от Отца, выше причины, и определения, и времени, и природы, и другое, бывшее в *последок дней* ради нас, подобно нам и выше нас; ради нас, потому что ради нашего спасения; подобно нам, потому что Он родился человеком от *жены* и спустя обычное время после зачатия⁵⁴; выше нас, потому что родился не от семени, но от Святого Духа и святой Девы, выше закона зачатия; проповедуя Его не как Бога только, лишенного нашего человечества, но и не как человека только, лишая Его божества; не как одного и другого, но как Одного и Того же Самого, вместе и Бога, и человека, совершенного Бога и совершенного человека; всецело Бога и всецело человека; Одного и Того же всецело Бога, даже вместе с плотью Его, и всецело человека, даже вместе с пребожественным Его божеством, словами «совершенного Бога и совершенного человека» обозначая полноту и безущербность природы; а словами «всего Бога и всего человека» показывая единичность и неделимость ипостаси.

Исповедуем мы и «одну природу Бога Слова воплощенную», выражением «воплощенную» обозначая сущность плоти, согласно блаженному Кириллу⁵⁵. И воплотилось, стало быть, Слово, и не вышло за пределы собственной невещественности, и воплотилось всецело, и всецело остается неопишваемым. Оно умалется и сокращается телесностью, а по божеству Оно — неопишваемо, так как плоть Его не сопоставляется неопишваемому Его божеству.

Посему Он весь есть совершенный Бог, но не все — Бог (ведь Он не только Бог, но и человек); и весь — совершенный человек, но не все — человек (ведь Он не только человек, но и Бог). «Все» показывает природу, а «*весь*» — ипостась, так же как «иное» показывает естество, а «иной» — ипостась.

Следует же знать, что хотя мы говорим, что природы Господа проникают друг в друга, однако мы знаем, что это проникновение произошло от божественной природы. Ведь именно она проходит и

проникает через все, как пожелает, а через него — ничто; и это она уделяет плоти свои собственные достоинства, сама оставаясь бесстрастной и непричастной страстям плоти. Ибо если солнце, делая нас причастниками своих воздействий, остается непричастным к нашим, то насколько более — Творец и Господь солнца!

ГЛАВА VIII (52)

К вопрошающим: возводятся ли природы Господа под непрерывное количество или под разделенное?⁵⁶

Если же кто спрашивает о природах Господа, возводятся ли они под непрерывное количество или под разделенное, то мы скажем, что природы Господа не суть ни одно тело, ни одна поверхность, ни одна линия, ни время, ни место, чтобы их возводить под непрерывное количество — ведь именно эти вещи исчисляются непрерывно.

Следует же знать, что число свойственно тому, что различается [между собою]; и невозможно, чтобы было исчисляемо то, что ни в каком отношении не различается; но поскольку [предметы] различаются, постольку они и исчисляются; как, например, Петр и Павел, поскольку они соединены, не исчисляются. Ибо, объединяемые определением сущности, они не могут называться двумя природами; различаясь же по ипостаси, они называются двумя ипостасями. Так что число свойственно тому, что различается; и каким образом различающееся различается, таким образом оно и исчисляется.

Природы Господа по ипостаси неслитно соединены; но применительно к смыслу и образу различия они нераздельно разделены. И в том отношении, в котором они соединены, они не исчисляются; ибо мы не говорим, что по ипостаси есть две Христовы природы. А в каком отношении они нераздельно разделены, в том и исчисляются; ибо природы Христа по понятию и образу различия. Ибо, будучи соединены по ипостаси и имея взаимопроникновение друг в друга, они соединены неслитно, причем каждая сохраняет свойственное ей природное различие. Поэтому, будучи исчисляемы по образу различия и только, они будут подведены под разделенное количество.

Итак⁵⁷, один есть Христос, совершенный Бог и совершенный человек, Которому с Отцом и Духом мы поклоняемся единым по-

клонением, вместе с непорочной Его плотью, не говоря, что плоть Его не заслуживает поклонения (ведь ей поклоняются в единой ипостаси Слова, которая стала для нее ипостасью), не твари служа, ибо мы поклоняемся ей не как простой плоти, но как соединенной с божеством, и так как две природы Бога Слова возводятся к единому Его Лицу и единой ипостаси⁵⁸. Я боюсь прикоснуться к углю из-за соединенного с деревом огня. Из-за божества, соединенного с плотью, я поклоняюсь обоим вместе природам Христа. Ибо я не ввожу четвертого Лица в Троицу — да не будет! Но исповедую одно Лицо Бога Слова и плоти Его. Ибо Троица осталась Троицею и после воплощения Слова.

ГЛАВА IX (53)

Ответ на вопрос: нет ли природы, лишенной ипостаси?⁵⁹

Ибо, хотя нет природы, лишенной ипостаси, или сущности, не имеющей лица (ведь и сущность, и природа усматриваются в ипостасях и лицах), однако нет необходимости, чтобы природы, ипостасно соединенные друг с другом, имели каждая свою ипостась. Ибо, соединившись в одну ипостась, они не могут ни быть безипостасными, ни иметь для каждой особенную ипостась, но обе — одну и ту же⁶⁰. Ибо одна и та же ипостась Слова, сделавшись ипостасью обеих природ, и не допускает того, чтоб одна из них была лишена ипостаси, и не позволяет, конечно, и того, чтоб они были разноипостасны по отношению друг к другу, ни того, чтобы ипостась принадлежала иногда этой природе, а иногда той, но она всегда нераздельно и неразлучно есть ипостась обеих, не распадаясь и разделяясь на части и не распределяя одной части Себя этой природе, а другой части — той, но будучи бесчастно и целокупно ипостасью и той и этой. Ибо плоть Бога Слова не произошла со своею собственной ипостасью и не стала другой ипостасью помимо ипостаси Бога Слова, но, получив существование в Ней, она скорее стала воипостасною, нежели самостоятельной ипостасью сама по себе. Поэтому она и не лишена ипостаси, и не привносит в Троицу другой ипостаси.

ГЛАВА X (54)

О Трисвятой песни

Вследствие этого⁶¹ и прибавление к Трисвятой песни, сделанное суемудрым Петром Валяльщиком⁶², мы считаем за богохульное, как вводящее четвертое лицо и как помещающее порознь Сына Божия, ипостасную Силу Отца, и порознь — Распятого, как если бы Он был иной по сравнению с *Крепким*, — или как мнящее Святую Троицу страстной и как сораспинающее Сыну Отца и Святого Духа. Прочь от этого богохульного и обманом вкравшегося пустословия! Ибо слова *Святым Боже* мы понимаем об Отце, не Ему одному только отделяя имя Божества, но зная как Бога и Сына, и Духа Святого. И слова *Святым крепкий* понимаем о Сыне, не лишая *крепости* Отца и Духа Святого. И слова *Святым бессмертный* относим к Духу Святому, не помещая Отца и Сына вне бессмертия, но применительно к каждой из ипостасей понимая все божеские имена просто и отвлеченно, верно подражая божественному апостолу, говорящему: *но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им* (1 Кор. 8:6); а также и Григорию Богослову⁶³, который сказал примерно так: *у нас же — один Бог Отец, из Которого все, и один Господь Иисус Христос, чрез Которого все, и один Дух Святой, в Котором все*, потому что слова *из Которого* и *чрез Которого*, и *в Котором* не разделяют природ (ведь иначе и предлоги, и порядок имен не переходили бы), но отображают особенности единой и неслитной природы. И это ясно из того, что они опять воедино соединяются, если без нерадения вчитаться в слова апостола: *из того, и тем и в нем всяческая: тому слава во веки веков, аминь*.

Ибо что не в отношении к Сыну только⁶⁴ сказано *Трисвятое*, но в отношении к Святой Троице, свидетельствуют божественный святитель Афанасий, и Василий, и Григорий, и весь сонм богоносных Отцов, а именно, что святые серафимы через тройное *Свят* являют нам три ипостаси пресущественного Божества. А через одно *господство* они возвещают о единой сущности и царстве богоначальной Троицы. Вот и Григорий Богослов говорит⁶⁵: Вот таково *Святая Святых*, которое и прикрывается серафимами, и прославляется тремя освящениями, сходящимися в одно *господство* и бо-

жество...; что и прежде нас было исследовано неким другим мужем прекраснейшим и возвышеннейшим образом.

Составители церковной истории говорят⁶⁶, что в то время, когда константинопольский народ воссылал моления из-за какой-то посланной Богом угрозы, случившейся при архиепископе Прокле⁶⁷, было восхищено дитя из народа и таким образом ангельским наставлением научено Трисвятой песни: *Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас*. И когда это дитя возвратилось обратно и рассказало о том, чему было научено, то все множество воспело эту песнь, и тогда прекратилось угрожавшее несчастье. Есть также предание, что и на святом и великом вселенском четвертом Соборе, я имею в виду Халкидонский, эта Трисвятая песнь была воспета таким образом; ибо так указано в деяниях того же самого святого Собора⁶⁸. Поэтому поистине смешно и забавно, чтобы Трисвятая песнь, преподанная через ангелов⁶⁹ и удостоверенная прекращением напасти, и подкрепленная и утвержденная Собором столь многочисленных святых Отцов, и прежде воспетая серафимами, как выражающая Триипостасное Божество, была как бы поправа и якобы исправлена безрассудным мнением Кнафея, как если бы он превосходил серафимов. Но что за самонадеянность, чтобы не сказать безумие! Мы же — пусть бесы хоть разорвутся — говорим так: *Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас*.

ГЛАВА XI (55)

О природе, которая усматривается в роде и в неделимом существе, и о различии соединения и воплощения; и о том, как нужно понимать [выражение]: «Одна природа Бога Слова воплощенная»⁷⁰

Природа усматривается или одним только умозрением (ибо сама по себе она не существует), или вместе во всех однородных ипостасях, связуя их, и [тогда] называется природой, усматриваемой в роде; или она же целокупно с присоединением привходящих признаков в одной ипостаси и называется природой, усматриваемой в неделимом существе. Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, ни усматриваемой одним только умозрением

(ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни усматриваемой в роде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в неделимом существе, тождественную роду (ведь Он воспринял начаток нашего *смещения*), не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала неделимым существом и тогда уже была Им воспринята, — но осуществившуюся в Его ипостаси. Ибо сама ипостась Бога Слова стала ипостасью для плоти, и поэтому *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), — разумеется, без превращения; и плоть стала Словом без изменения; и Бог — человеком. Ибо Слово есть Бог, и человек — Бог из-за ипостасного соединения. Посему одно и то же — сказать: «природа Слова» и «природа, которая в неделимом существе». Ибо это в собственном и единственном смысле не обозначает ни неделимого существа, то есть ипостаси, ни общности ипостасей, но общую природу, усматриваемую и исследуемую в одной из своих ипостасей.

Посему соединение — это одно, а другое — воплощение. Ведь соединение обозначает одну только связь, а с чем произошла эта связь, оно еще не показывает. Воплощение же, или, что то же самое, вочеловечение, обозначает связь с плотью, то есть человеком; так же как и накаливание железа обозначает соединение его с огнем. Вот и сам блаженный Кирилл, во втором послании к Сукенсу⁷¹ истолковывая слова: *одна природа Бога Слова воплощенная*, говорит таким образом: «Ибо, если бы, сказав об *одной природе Слова*, мы умолкли, не прибавив слова: *воплощенная*, но как бы исключив воплощение, то, может быть, и не были бы неправдоподобны слова притворно вопрошающих: если все — одна природа, то где совершенство в человечестве? Или каким образом существует подобная нам сущность? А поскольку выражением «*воплощенная*» введено и совершенство в человечестве, и указание на подобную нашей сущность, пусть они перестанут опираться на тростниковый посох». Посему здесь он употребил выражение «природа Слова» в смысле природы. Ибо если бы он поставил слово «природа» вместо ипостаси, то не было бы нелепо сказать это и без *воплощенная*. Ведь мы не совершаем ошибки, говоря об одной ипостаси⁷² Бога Слова независимо. Подобным же образом и Леонтий Византийский⁷³ понял это речение как относящееся к природе, а не к ипостаси. А блаженный Кирилл в сочинении против упреков Феодорита за второе его ана-

фематствование говорит так: «Природа Слова, то есть ипостась, что есть Само Слово»⁷⁴. Поэтому выражение «природа Слова» не обозначает ни одной только ипостаси, ни общности ипостасей, но общую природу, целокупно усматриваемую в ипостаси Слова.

Итак, что природа Слова воплотилась, то есть соединилась с плотью, сказано; а о том, что природа Слова пострадала вместе с плотью, мы даже доныне еще не слышали, но что Христос пострадал плотью, мы научены; так что выражение «природа Слова» не обозначает ипостаси. Поэтому остается сказать, что воплощение есть соединение с плотью, а то, что Слово стало плотью, означает, что сама ипостась Слова без превращения стала ипостасью плоти. И что Бог стал человеком, и человек Богом, сказано. Ибо Слово есть Бог, а стало без изменения человеком. А что божество сделалось человеком, или воплотилось, или вочеловечилось, мы никогда не слышали. Но что Божество соединилось с человечеством в одной из Своих ипостасей, мы узнали; и что Бог принимает образ, то есть чужую сущность, а именно одинаковую с нашей, сказано. Ибо имя *Бог* ставится применительно к каждой из ипостасей, а слова *Божество* мы не можем сказать об ипостаси. Ибо мы не слышали, чтобы Божеством был один только Отец, или один только Сын, или один только Дух Святой; ведь слово *Божество* обозначает природу; а слово *Отец* — ипостась, так же как и *человечество* — природа, а *Петр* — ипостась. Слово же *Бог* и обозначает общность природы, и равно применяется к каждой ипостаси, как и слово *человек*. Ибо Бог — это Тот, Кто имеет божественную природу, а человек — тот, кто имеет человеческую.

Помимо всего этого, нужно знать⁷⁵, что Отец и Дух Святой ни в каком смысле не участвовали в воплощении Слова, кроме как божественными *знамениями* и благоволением и желанием.

ГЛАВА XII (56)

О том, что Святая Дева есть Богородица

Богородицею же Святую Деву мы провозглашаем в собственном смысле и воистину⁷⁶. Ибо как Родившийся от нее есть истинный Бог, так и Родившая воплотившегося от Нее истинного Бога — истинная Богородица. Ведь мы утверждаем, что от Нее родился

Бог не так, что божество Слова от Нее получило начало бытия, но что Само Слово Божие, Которое прежде веков *вневременно* родилось от Отца и безначально и вечно находилось вместе с Отцом и Духом, *в последок дней* ради нашего спасения вселилось в Ее чреве и без изменения от Нее воплотилось и родилось. Ибо Святая Дева родила не простого человека, а истинного Бога; не обнаженного, а одетого плотью; не принесшего тело с неба или прошедшего через Нее, словно через трубу⁷⁷, но воспринявшего от Нее единосущную с нами плоть и давшего той в Себе Самом ипостасное бытие⁷⁸. Ведь если бы тело было принесено с неба, а не взято от подобной нам природы, то какая надобность была бы в вочеловечении? Ибо вочеловечение Бога Слова произошло затем, чтобы сама согрешившая, и павшая, и растлившаяся природа победила обольстившего ее тирана и таким образом освободилась от тления, как говорит божественный апостол: *Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых* (1 Кор. 15:21). Если первое истинно, то и второе тоже.

Если же и сказано: *Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Адам, Господь с неба* (1 Кор. 15:47)⁷⁹, то он не говорит, что тело — с неба, но показывает, что Он не есть просто человек⁸⁰. Ибо вот, он назвал Его и Адамом, и Господом, указывая на то и другое вместе. Ведь слово *Адам* переводится как «земнородный»; а ясно, что земнородна природа человека, образованная из праха. А слово *Господь* показывает божественную сущность.

Апостол же опять-таки говорит: *Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены* (Гал. 4:4). Не сказал *чрез жену*, но *от жены*. Итак, божественный апостол показал, что Человек, родившийся от Девы, есть Сам едиnorodный Сын Божий и Бог и что Сын Божий и Бог есть Сам Рожденный от Девы — родившийся же телесным образом, поскольку Он стал человеком, не вселившись в прежде созданного человека, как в пророка, но Сам сущностно и воистину сделавшись человеком, то есть в Своей ипостаси осуществив плоть, одушевленную разумной и мыслящей душою, и Сам сделавшись для нее ипостасью. Ибо именно это означает изречение *рождаемого от жены*, потому что каким образом Само Слово Божие очутилось бы под законом, если бы Оно не стало единосущным с нами человеком?

Посему справедливо и истинно мы называем святую Марию Богородицею; ибо это имя составляет все таинство Домостроительства. Ведь если родившая Богородица, то Родившийся от Нее — непременно Бог, но непременно и человек. Ибо каким образом мог бы родиться *от жены* Бог, имеющий существование прежде веков, если бы Он не стал человеком? Ибо Сын человеческий, без сомнения, есть человек. Если же Сам Родившийся *от жены* есть Бог, то, без сомнения, Один и Тот же есть и Родившийся от Отца по Своей божественной и безначальной сущности, и Рожденный в последние времена от Девы по получившей начало и подчиненной времени сущности, то есть человеческой. Это же обозначает единую ипостась, и две природы, и два рождения Господа нашего Иисуса Христа.

Христородицей⁸¹ же мы не называем святой Девы, потому что это наименование, как оскорбляющее, выдумал мерзкий, гнусный и иудействующий Несторий⁸², сосуд бесчестия, для уничтожения слова *Богородица* и для лишения чести Богородицы, Которая одна только поистине почтена выше всякой твари, пусть тот хоть разорвется вместе со своим отцом-сатаной. Ибо и царь Давид называется *Христом*, т. е. *помазанным*, и первосвященник Аарон (ибо эти вещи помазуются: царство и священство); и всякий *богоносный* человек⁸³ может называться *Христом*, но не Богом по природе, как и отверженный Богом Несторий в своей гордости назвал Рожденного от Девы *богоносцем*. Но да не будет, чтобы мы назвали или помыслили Его Богоносцем, но — воплотившимся Богом⁸⁴. Ибо Само Слово стало плотью, зачатое от Девы, но вышедшее Богом вместе с воспринятым, так как и оно тотчас было обожествлено Им одновременно с приведением его в бытие, так что вместе произошли три вещи: восприятие, осуществление, обожествление его Словом. И таким образом святая Дева мыслится и называется Богородицею не только из-за природы Слова, но и из-за обожествления человеческой природы, коих одновременно и зачатие, и бытие было совершенно чудесным образом: зачатие Слова, а плоти осуществление в Самом Слове; так как сама Богоматерь сверхъестественно доставляла Создателю то, чтобы и Он был созидаем, и Богу и Творцу всего, обожествляющему воспринятое, то, чтобы и Он вочеловечился, между тем как соединение сохраняло соединенное таковым, како-

вым оно и соединилось, то есть не божество только, но и человечество Христа, то, что выше нас, и то, что одинаково с нами. Ибо не то, чтобы Он, быв вначале подобным нам, затем стал выше нас; но с первого существования был и тем и другим, потому что с самого зачатия возымел существование в Самом Слове. Итак, [человечество] есть человеческое по собственной природе, но Божие и божественное сверхъестественным образом. Сверх того, Он имел свойства и одушевленной плоти, ибо их приняло Слово по смыслу Домостроительства, естественным образом истинно проявляющиеся по порядку естественного движения.

ГЛАВА XIII (57)

О свойствах двух природ

Исповедуя же Одного и Того же совершенным Богом и совершенным Человеком, мы утверждаем, что Он же Сам имеет все то, что имеет Отец, кроме нерожденности, и имеет все то, что имел первый Адам, кроме одного только греха, а именно тело и разумную и мыслящую душу; и что Он имеет соответственно двум природам и двойные естественные свойства двух природ: две природные воли и два природных действия — божественное и человеческое, и две природные свободные воли — божественную и человеческую, и мудрость, и знание — и божественные, и человеческие. Ибо, будучи единосущен с Богом и Отцом, Он самовластно желает и действует, как Бог. Но, будучи единосущным и с нами, Он же самовластно желает и действует, как человек. Ибо Ему принадлежат чудеса, Ему — и страдания.

ГЛАВА XIV (58)

О волях и свободах воли Господа нашего Иисуса Христа

Итак, поскольку Христовых природ — две, мы говорим и о двух Его природных волях⁸⁵ и природных действиях. А так как ипостась двух Его природ едина, то утверждаем, что Один и Тот же Самый есть Тот, Который природным образом и желает, и действует соответственно обеим природам, из которых и в которых, и которые есть Христос Бог наш; но желает и действует не разделя-

но, а соединенно, «ибо желает и действует каждый из двух образов с участием другого из них»⁸⁶. Ведь у чего одна и та же сущность, у того одни и те же и воля, и действие; а у чего сущность различна, у того различны и воля, и действие⁸⁷. И наоборот: у чего воля и действие одни и те же, у того и сущность одна и та же; а у чего воля и действие различны, у того различна и сущность.

По этой причине⁸⁸ в Отце и Сыне и Святом Духе из тождества действия и воли мы познаем тождество природы. А в божественном воплощении из различия действий и воли мы распознаем и различие природ; и, зная о различии природ, вместе исповедуем и различие воли и действий. Ибо как число природ Того же Самого и одного Христа, благочестиво мыслимое и высказываемое, не разделяет единого Христа, но показывает и в соединении сохраняющееся различие природ, так и число сущностно присущих Его природам воли и действий (ибо Он был способен по обоим природам желать и совершать наше спасение) не вводит разделения, — да не будет! — но показывает их сохранение и сбережение даже и при соединении, и только. Ибо мы говорим, что воли и действия суть природные, а не ипостасные свойства. Говорю же я о самой способности воли и действия, благодаря которой желает и действует желающее и действующее. Ибо если мы допустим, что это ипостасные свойства, то будем вынуждены сказать, что Три Лица Святой Троицы различны между Собою по воле и действию.

Ибо нужно знать⁸⁹, что желать и желать неким образом — не одно и то же; ведь желать, так же как и видеть, есть принадлежность природы (потому что присуще всем людям); а желать неким образом есть свойство не природы, но нашего намерения, как и видеть неким образом, хорошо или худо. Ведь не все люди одинаковым образом желают, а также и видят. Это же мы допустим и относительно действий. Ибо как желать, как видеть или как действовать, есть способ использования воли, зрения и действия, присущий одному только пользующемуся и в соответствии с обобщенно указываемым различием отличающий его от остальных.

Итак, просто желать называется хотением или желательною способностью, которая есть разумное стремление и природная воля; а желать некоторым образом, или то, что подлежит желанию, есть желаемый предмет и воля, выражаемая намерением. Θελήτικόν же

есть то, чему по природе свойственно хотеть; как, например, божественная природа способна хотеть (θελητική), равно как и человеческая; хотящий же есть тот, кто пользуется хотением, то есть ипостась, как, например, Петр.

Стало быть, поскольку⁹⁰ Христос один и ипостась Его также одна, один и тот же самый есть и Желающий как божеским образом, так и человеческим. А так как Он имеет две природы, способные хотеть, потому что они — разумны (ведь все разумное и способно хотеть, и самовластно), то мы скажем, что в Нем два хотения, или две природных воли. Ибо Тот же способен хотеть сообразно с обеими Своими природами, потому что Он воспринял способность хотеть, существующую в нас от природы. И так как один Христос и один и тот же Желающий сообразен с каждой из двух природ, то мы скажем, что предмет хотения в нем один и тот же, потому что Он хотел не только того, чего хотел по природе как Бог (ведь хотеть есть и пить и подобное не свойственно Божеству), но и того, что составляет человеческую природу, — не из-за противоположности намерения, но по особенностям природ; ибо Он тогда естественным образом хотел этого, когда божественная Его воля хотела и позволяла плоти претерпевать и делать то, что той было свойственно.

А что хотение свойственно человеку от природы⁹¹, ясно вот откуда. За исключением божественной, есть три вида жизни: растительный, чувствующий, разумный. Принадлежность растительной жизни есть движение питательное, возрастательное и порождающее; чувствующей же — движение по устремлению, а разумной и мыслящей — самовластное. Итак, если растительной жизни по природе присуще движение питательное, а чувствующей — движение по устремлению, то, следовательно, разумной и мыслящей по природе свойственно движение самовластное. Самовластие же есть не что иное, как хотение. Поэтому Слово, став одушевленной, мыслящей и самовластной плотью, сделалось и способным хотеть.

Далее, что природно, то не приобретается учением; ибо никто не учится думать, или жить, или алкать, или жаждать, или спать. Не учимся мы и хотеть — так что хотеть есть природное свойство.

И опять-таки: если в бессловесных животных природа ведет, а в человеке, движущемся самовластно по хотению, она ведома, то, следовательно, человек способен хотеть по природе.

И вновь: человек произошел по образу блаженного и пресущественного Божества, — а божественная природа по природе самовластна и способна хотеть, — то, следовательно, и человек, как образ Ее, по природе самовластен и способен хотеть. Ибо Отцы определили самовластие как хотение.

Сверх того⁹², если всем людям присуще хотеть, а не так, что одним присуще, другим же не присуще; а то, что усматривается совместно во всех, отличает природу в относящихся к ней неделимых существах, то, следовательно, человек способен хотеть по природе.

И опять: если природа не допускает большего и меньшего, но хотение присуще всем поровну, а не так, что одним в большей степени, другим же в меньшей, то, следовательно, человек способен хотеть по природе; так что, если человек способен хотеть по природе, то и Господь по природе способен хотеть, не только поскольку Он Бог, но и поскольку Он стал человеком. Ибо как Он воспринял нашу природу, так по природе воспринял и нашу волю. И поэтому Отцы говорили, что Он запечатлел в Себе Самом нашу волю.

Если воля не есть природна, то она будет или ипостасна, или противна природе. Но если она ипостасна, то тогда у Сына будет другая воля, чем у Отца; ибо то, что ипостасно, есть признак только ипостаси. Если же воля противна природе, то она будет отпадением от природы; ибо то, что противно природе, разрушительно для того, что согласно с природой.

Бог и Отец всех вещей хочет или поскольку Он — Отец, или поскольку Он — Бог. Но если Он хочет поскольку Он — Отец, то воля Его будет иною в сравнении с волею Сына. Ибо Сын — не Отец. Если же Он хочет, поскольку Он — Бог, а Бог и Сын, Бог и Дух Святой, то, следовательно, воля принадлежит природе, то есть природна.

Сверх того⁹³, если, по мнению Отцов, у чего одна воля, у того одна и сущность, а у божества Христа и человечества Его одна воля, то, следовательно, и сущность их будет одна и та же.

И вновь: если, по мнению Отцов, различие природы в единой воле не выражается, то необходимо или, говоря о единой воле, не признавать во Христе природного различия, или, говоря о природном различии, не признавать единой воли.

И еще⁹⁴: если, как говорит божественное Евангелие, Господь,

придя в области Тира и Сидона, и, войдя в дом, не хотел, чтобы кто узнал; но не мог утаиться (Мк. 7:24); если божественная его воля всемогуща, а Он, пожелав, не был в состоянии *утаиться*, — то, стало быть, Он не смог этого, восхотев как человек; и Он был способен хотеть и как человек.

И опять⁹⁵: *придя*, говорит св. Евангелие, *на место, говорит: жажду. Дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить* (Мф. 27:33–34; Ин. 19:28). Итак, если он возжаждал как Бог, и, *отведав, не хотел пить*, то, следовательно, Он был подвержен страсти и как Бог — ведь и жажда, и вкушение есть страсть. Если же не как Бог, то Он непременно был способен хотеть также и как человек.

Вот и блаженный апостол Павел говорит: *быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2:8). Послушание есть подчинение воли, которая есть, а не той, которой нет; ибо неразумного животного мы не назовем послушным или непослушным⁹⁶. Господь же, быв послушным Отцу, стал таковым не поскольку Он был Бог, но поскольку человек. Ибо как Бог Он ни послушен, ни непослушен; потому что это, как говорил богоглаголивый Григорий⁹⁷, свойственно подчиненным существам. Следовательно, Христос и как человек был способен хотеть.

Говоря же о природном желании, мы утверждаем, что оно не вынужденно, но самовластно — ведь если оно разумно, то непременно и самовластно. Ибо не только божественная и несотворенная природа не имеет ничего вынужденного, но также и мыслящая и сотворенная. И это ясно — ведь Бог, будучи по природе благим, и по природе Создателем, и по природе Богом, не есть это вследствие необходимости, потому что кто же навлекает эту необходимость?

Следует же знать⁹⁸, что о самовластии говорят во многих значениях: одним образом в отношении к Богу, иным в отношении к ангелам и другим в отношении к людям. Ибо в отношении к Богу (оно понимается) *пресущественно*; в отношении же к ангелам — так, что решение совпадает с расположением [к этому] и совершенно не допускает промежутка времени; ибо, по природе обладая свободой воли, ангел пользуется ею беспрепятственно, не имея ни противодействия со стороны тела, ни того, кто бы нападал на него. В отношении же к людям — так, что расположение мыслится пред-

шествующим во времени предпринимаемому делу. Ибо человек самовластен и по природе обладает свободой воли; однако он терпит и нападение со стороны диавола, и имеет движение тела. Посему из-за этого нападения и из-за тяжести тела решимость запаздывает относительно расположения.

Итак⁹⁹, если Адам волей послушался и, захотев, съел, значит, хотение в нас есть первичное претерпевание. Если же хотение есть первичное претерпевание, а воплотившееся Слово не восприняло его вместе с природой, то, следовательно, мы не избавились от греха.

Сверх того, если самовластная сила природы есть дело Его, а Он ее не воспринял, то или потому, что осудил Свое создание как не хорошее, или потому, что пожалел дать нам уврачевание в этой части, нас лишая совершенного исцеления, а Себя Самого показывая подверженным страсти из-за того, что Он или не хотел, или не мог спасти нас совершенно.

Невозможно же говорить о чем-то одном, сложном из двух воль, как о сложной из природ ипостаси. Во-первых, потому что сложения бывают того, что существует ипостасно, и не того, что усматривается в ином, а не в собственном смысле: во-вторых же, потому что, если мы будем говорить о сложении воль и действий, то нам придется признать сложение и остальных природных свойств: несотворенности и сотворенности, невидимости и видимости, и подобного. Да и как назвать волю, сложную из воль? Ведь невозможно называть сложное именем слагаемых; потому что иначе и сложное из природ мы назовем природой, а не ипостасью. Сверх того, если мы будем говорить об одной сложной воле во Христе, то волю разлучим Его от Отца, ибо воля Отца несложна. Поэтому останется лишь ипостась Христову признать сложной и общей как для природ, так и для природных Его свойств.

Но¹⁰⁰ о намерении и выборе в Господе говорить невозможно, если только мы желали бы говорить в собственном смысле¹⁰¹. Ибо намерение есть [наступающее] после исследования и обдумывания, то есть совещания и решения о неведомом предмете, расположение к тому, что решено. После него идет свободный выбор, который избирает и предпочитает одно пред другим. Господь же, будучи не одним только человеком, но и Богом, и зная все, не имел нужды в рассматривании, и исследовании, и совещании, и решении и по

природе имел как приверженность к прекрасному, так и отчуждение от зла¹⁰². Ибо так говорит и Исаия, что *прежде, неже разумети Отрочати изволити злая, изберет благое: зане прежде, неже разумети Отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое* (Ис. 7:15–16). Ведь слово *прежде* обозначает, что Он не так, как мы, исследовав и обдумав, но, будучи Богом и божественным образом осуществившись и во плоти, то есть ипостасно соединившись с плотью, в силу самого бытия Своего и всезнания обладал благом от природы. Ибо добродетели природны¹⁰³ и природным образом и поровну находятся во всех, хотя мы и не все равно совершаем то, что согласно с природою, потому что через преступление мы из согласного с природою попали в то, что противно природе¹⁰⁴. Господь же возвратил нас из противного природе в то, что согласно с природою¹⁰⁵; ибо именно это означает *по образу и по подобию* (Быт. 1:26). И подвижническая жизнь и труды ее выдуманы не для приобретения добродетели, привходящей извне, но для того, чтобы мы сбросили чуждый и противный природе грех, так же как и с усилием удаляя с железа ржавчину, которая не природна, но выросла из-за небрежности, мы показываем природный блеск железа.

Следует же знать¹⁰⁶, что имя намерения (ὑπόμνης) многогранно и многозначно. Ибо оно то обозначает совет, как говорит божественный апостол: *Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет* (1 Кор. 7:25); то *волю*, подобно тому как когда говорит пророк Давид: *на люди твоя лукавоваша волю* (Пс. 82:4); то *изречение*, как говорит Даниил: *о чесом изыде изречение безстудное сие* (Дан. 2:15); то берется в смысле веры, или мнения, или образа мыслей; и, проще говоря, имя ὑπόμνης употребляется в двадцати восемью значениях.

ГЛАВА XV (59)

О действиях в Господе нашем Иисусе Христе

Мы утверждаем, что в Господе нашем Иисусе Христе два также и действия¹⁰⁷. Ибо как Бог и единосущный с Отцом Он имел божественное действие и как ставший человеком и единосущный с нами — действие человеческой природы.

Следует же знать, что одно есть действие, и другое — то, что

способно к действию, и иное — содеянное, и иное — действующий. Действие есть деятельное и сущностное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой действие выходит; содеянное есть последствие действия; действующий же — применивший действие, или ипостась. Однако и действие называется содеянным, и содеянное действием, как и тварь — творением. В этом смысле мы говорим *всякое творение* (πάσα ἡ κτίσις), обозначая сотворенные вещи (τὰ κτιστά).

Нужно знать, что действие есть движение, и оно более производится, чем производит, как говорит Григорий Богослов в слове о Святом Духе: «...если же это действие, то оно, разумеется, будет производиться, а не производить, и как только будет произведено, прекратится»¹⁰⁸.

Следует же знать, что и сама жизнь есть действие, и превращение живого существа — тоже; и всякое отправление живого существа, как питательная и возрастательная, то есть растительная сила, так и движение по устремлению, то есть чувствующее, так и мыслящее и самовластное движение. Действие же есть осуществление возможности¹⁰⁹. Посему если мы усматриваем все это во Христе, то, следовательно, признаем в Нем и человеческое действие.

Действием называется первоначально возникающая в нас мысль; и она есть простое и безотносительное действие ума, в самом себе неявно порождающего свои мысли, без которых он по справедливости не мог бы быть назван умом. Действием же называется, в свою очередь, и обнаружение и раскрытие помышлений через произнесение слова¹¹⁰. Но это действие уже не безотносительное и простое, а созерцаемое в отношении, так как оно сложено из мысли и слова. И это отношение, в котором действующий находится к происходящему, тоже есть действие; и само то, что получается, называется действием. И первое принадлежит только душе, второе же — душе, пользующейся телом, третье же — телу, умно одушевленному, а последнее есть результат. Ибо ум, рассмотрев вначале то, что будет, тогда уже действует через посредство тела. Поэтому верховная власть принадлежит душе, ибо она пользуется телом как орудием, управляя им и руководя. Действие же тела, управляемого и приводимого в движение душою, иного рода. А то, что совершается телом, есть осязание и удерживание и как бы объ-

ятие того, что делается; а то, что совершается душою, есть как бы придание формы и облика происходящему. Так и применительно к Господу нашему Иисусу Христу сила чудес была действием его божества; а рукоделие и то, что он восхотел и сказал: *хочу, очистись* (Мф. 8:3)¹¹¹, было действием Его человечества. И тем, что совершенно человеческой Его природой, было преломление хлебов (Ин. 6:11) и то, что Он услышал от прокаженного *«хощу»*, а божественной — умножение хлебов (Ин. 6:11 и далее) и очищение прокаженного. Ибо через то и другое: как через душевное действие, так и через действие тела Он показывал одно и то же божественное Свое действие сродным и равным. Ведь как мы признаем, что природы соединены и имеют взаимопроникновение друг в друга, и не отрицаем их различия, но и исчисляем, и признаем их нераздельными, так и воля и действий мы и признаем сопряжение, и замечаем различие, и исчисляем, и не вводим разделения. Ибо каким образом плоть и обожена, и не претерпела изменения своей природы, тем же самым образом воля и действие тоже и обожены, и не преступают своих пределов; ибо Один — Тот, Кто есть и то, и это, и Кто тем и другим образом, то есть и божеским, и человеческим, хочет и действует.

Поэтому из-за двойственности природы необходимо говорить и о двух действиях во Христе. Ибо у кого разная природа, у того различно и действие, и у кого разное действие, у того различна и природа. И наоборот, у кого природа одна и та же, у того одно и то же и действие, и у кого действие одно, у того, по мнению богоглаголивых Отцов, одна и сущность. Поэтому необходимо одно из двух: или, говоря об одном действии во Христе, признавать и одну сущность, или, если мы придерживаемся истины и евангельски и святоотечески исповедуем две сущности, исповедовать два также и действия, надлежащим образом следуя им¹¹². Ибо, будучи единосущен с Богом и Отцом по божеству, Он будет равен Ему и в действии. А будучи единосущен с нами по человечеству, Он же Самый будет нам равен и в действии. Вот и блаженный Григорий, епископ Нисский¹¹³, говорит: «У чего одно действие, у того, конечно, и сила одна и та же, потому что всякое действие есть осуществление возможности»¹¹⁴. Но невозможно, чтобы была одна природа, или сила, или действие у несотворенной и сотворенной приро-

ды. Если же мы скажем об одном действии Христа, то божеству Слова припишем страсти мыслящей души: я имею в виду страх, и печаль, и предсмертную муку.

Если же кто-либо скажет ¹¹⁵, что Святые Отцы утверждали: «У чего сущность одна, у того одно и действие, и у чего сущность различна, у того различно и действие», беседуя о Святой Троице, и что не должно того, что говорится о Боге, переносить на Домостроительство, то мы ответим: если Отцами это сказано только по отношению к учению о Божестве и если Сын после воплощения не имеет одного и того же действия с Отцом ¹¹⁶, то Он не будет и одной и той же [с Ним] сущности. К кому же мы отнесем слова: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17), и: *если увидит Отца творящего, то и Сын творит также* (Ин. 5:19), и: *когда не верите Мне, верьте делам Моим* (Ин. 10:38), и: *дела, которые творю Я, они свидетельствуют о Мне* (Ин. 10:25), и: *как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет* (Ин. 5:21)? Ведь все это показывает Его не только единосущным с Отцом даже после воплощения, но и имеющим одно и то же с Ним действие.

И опять-таки: если промышление о сущем принадлежит не только Отцу и Святому Духу, но и Сыну даже после воплощения, а это есть действие, то, следовательно, и после воплощения Он имеет одно и то же с Отцом действие.

Если же из чудес мы узнали, что Христос одной и той же сущности с Отцом, а чудеса суть действие Божие, значит, Он и после воплощения имеет одно и то же действие с Отцом.

Если же едино действие божества Его и плоти Его, то Он будет сложным и получится, что или Он будет иметь иное действие по сравнению с Отцом, или и Отец будет со сложным действием. Если же со сложным действием, то ясно, что и со сложною природою.

Если же скажут, что вместе с действием вводится лицо, то мы ответим, что если вместе с действием вводится лицо, то по правомерному обращению вместе с лицом будет введено действие; и будет как три Лица, то есть три ипостаси Святой Троицы, так и три действия, или одно действие, так одно и Лицо и одна ипостась. Святые же Отцы согласно сказали: что одной и той же сущности, и действие имеет одно и то же.

Сверх того, если вместе с действием вводится лицо, то те, кто постановил не говорить ни об одном, ни о двух Христовых действиях, повелели не говорить ни об одном Его Лице, ни о двух.

Но и в раскаленном мече как сохраняются природы и огня, и железа¹¹⁷, так и два действия и их последствия. Ибо железо режет, а огонь жжет, и разрезание есть последствие действия железа, а жжение — действия огня; и различие их сохраняется при разрезании, сопутствующем жжением, и при жжении, сопутствующем разрезанием, хотя после соединения ни жжение не бывает без разрезания, ни разрезание без жжения; и из-за двойственности природного действия мы не говорим о двух раскаленных мечах, а из-за единственности раскаленный меч не производим слияния их сущностного различия. Так и во Христе божеству Его принадлежит божественное и всемогущее действие, человечеству же Его — действие, одинаковое с нашим. Последствием же человеческого действия было то, что Он взял руку *отроковицы* и привлек к Себе (Лк. 8:54)¹¹⁸; божественного же — оживотворение ее¹¹⁹. Ибо это одно, а то другое, хотя в *богомужном* действии они неотделимы друг от друга. Если же из-за того, что ипостась Господа одна, одним будет и действие, то из-за единства ипостаси едина будет и сущность.

И опять-таки: если мы скажем об одном действии в Господе, то назовем его или божественным, или человеческим, или ни тем, ни другим. Но, если божественным¹²⁰, то признаем Его только Богом, лишенным подобного нашему человечества. Если же человеческим, то богохульно назовем Его одним только человеком. А если ни божественным, ни человеческим, то не признаем Его ни Богом, ни человеком, ни единосущным ни с Отцом, ни с нами. Ибо от соединения произошло ипостасное тождество, однако различие природ [из-за этого] не уничтожилось. А так как различие природ сохраняется, то, понятно, сохраняются и их действия. Ибо нет природы без действия.

Если действие Владыки Христа едино, то оно будет или сотворено, или несотворенно, ибо нет действия, как и природы, средних между тем и этим¹²¹. Итак, если оно сотворенно, то оно будет показывать одну только сотворенную природу, а если же несотворенно, то будет признаком одной только несотворенной сущности. Ибо должно, чтобы природные свойства непременно соответствовали

природам, так как невозможно, чтобы существование получила неполная природа. А действие, согласное с природой, не относится к внешним вещам, и ясно, что природе невозможно ни существовать, ни познаваться без действия. Ибо всяким совершаемым им делом оно удостоверяет собственную природу — то, что неизменяемо.

Если действие Христа одно, то одно и то же будет производящим божественные и человеческие дела; но ничто из сущего, оставаясь в естественном положении, не может производить противоположного; ибо огонь не охлаждает и согревает [одновременно], а вода не сушит и увлажняет. Так каким же образом Тот, Кто по природе Бог и по природе стал человеком, единым действием и совершал чудеса, и терпел страсти?

Итак, если Христос воспринял человеческий ум, то есть разумную и мыслящую душу, то Он непременно будет мыслить и всегда будет мыслить; а размышление — действие ума; значит, Христос деятелен и как человек, и всегда деятелен.

Святой же Иоанн Златоуст¹²² в толковании на *Деяния*¹²³, во втором слове говорит так: «Не погрешил бы кто-либо, назвав деянием и Его страсть. Ибо тем, что претерпел все, Он совершил это великое и дивное дело, уничтожив смерть и соделав все остальное».

Если всякое действие определяется как сущностное движение какой-либо природы, как объясняют люди, сведущие в этих делах, то где кто видел неподвижную или совершенно бездеятельную природу или нашел действие, которое не было бы движением природной силы? А одного природного действия Бога и твари, по мнению блаженного Кирилла, никто в здравом уме не допустит¹²⁴. Не человеческая природа оживляет Лазаря (Ин. 11:43–44), не божественное могущество проливает слезы; ибо слеза — принадлежность человечества, а жизнь — воипостасной Жизни. Однако же и то и другое — обще обоим¹²⁵ из-за тождества ипостаси. Ибо один Христос, и одно Его Лицо, или ипостась; однако же Он имеет две природы: Своего божества и человечества. Посему слава, природно выходя из божества, сделалась общею для того и другого из-за тождества ипостаси; а то, что низменно, проистекая из плоти, тоже сделалось общим для того и другого. Ибо Один и Тот же Самый — Тот, Который есть и это, и то, то есть Бог и человек, и Одному и Тому же принадлежит как то, что свойственно божеству, так и то, что свой-

ственно человечеству; ибо хотя божественные знамения совершало божество, но не без участия плоти, а то, что низменно, совершала плоть, но не без божества. Ведь и со страдавшею плотью было соединено божество, оставаясь бесстрастным и исполняя спасительные страдания; и с действующим божеством Слова был соединен святой ум, мыслящий и знающий совершающееся.

Божество, стало быть, передает телу свои собственные преимущества, но само остается непричастным страстям плоти. Ибо плоть Его не страдала через божество тем же образом, каким божество действовало через посредство плоти — потому что плоть сделалась орудием божества¹²⁶. Поэтому, хотя с самого зачатия совершенно ничто в том и другом образе не разделялось, но действия каждого из образов в течение всего времени принадлежали одному Лицу, тем не менее того, что совершалось нераздельно, мы никоим образом не сливаем, но из качества дел узнаем, что какому образу принадлежало.

Поэтому¹²⁷ Христос действует каждой из Своих природ, и «каждая из двух природ действует в Нем с соучастием другой»: Слово совершает то, что свойственно Слову из-за господства и власти божества, все, что ни есть начальственного и царственного, а тело исполняет все, что ни есть телесного, сообразно с волею соединившегося с ним Слова, чьим собственным оно и стало. Ибо не от себя оно устремлялось к природным страстям и даже претерпевало удаление и уклонение от печального или же внешние воздействия, но оно двигалось согласно с условиями своей природы, когда Слово желало и, в целях Домостроительства, позволяло ему страдать и совершать свойственное ей, чтобы делами природы была удостоверена истина.

Но как¹²⁸, зачавшись от Девы, Он *пресущественно осуществился*, так и свойственное людям Он совершал сверхчеловеческим образом, ходя земными ногами по нетвердой воде, не потому, что вода обратилась в землю, но потому, что сверхъестественною силою божества она была сгущаема так, что не разливалась и не уступала тяжести вещественных ног. Ибо человеческое Он совершал не по-человечески (ведь Он был не человек только, но и Бог; почему и *страсти* Его были животворны и спасительны), божественное совершал не божеским образом (ведь Он был не Бог только, но и че-

ловек; почему Он и совершал божественные знамения через прикосновение и слово, и подобное).

А если ¹²⁹ кто-нибудь скажет, что-де не для упразднения человеческого действия мы говорим об одном действии во Христе, но потому что человеческое действие, противопоставляемое божественному действию, называется страданием, и в этом смысле говорим об одном действии во Христе; то мы скажем, что по такому рассуждению говорящие об одной природе говорят об этом не с целью уничтожения человеческой природы, но потому, что человеческая природа, противопоставляемая божественной природе, называется страдательной. Но да не будет, чтобы мы назвали человеческое движение страданием для противопоставления его божественному действию. Ибо, вообще говоря, ничье существование не познается и не определяется путем противоположения или сравнения, потому что в таком случае существующие вещи оказались бы взаимными причинами друг друга. Ибо, если из-за того, что божественное движение есть действие, человеческое есть страдание, то, несомненно, и человеческая природа будет дурна из-за того, что божественная — благая. И по обратному противопоставлению, из-за того, что человеческое движение называется страданием, божественное движение называется действием, и из-за того, что человеческая природа дурна, божественная будет благой. И все творения тогда будут дурны, и будет лжецом сказавший: *и виде Бог вся, елика сотвори: и се добра зело* (Быт. 1:31).

Мы же утверждаем ¹³⁰, что святые Отцы многообразно именовали человеческое движение, смотря по положенным в основание понятиям. Ибо они называли его и силой, и действием, и различием, и движением, и особенностью, и качеством, и претерпеванием, не по противопоставлению божественному движению, но как поддерживающее и неизменяемое; действием — же как отличительное и показывающее совершенное сходство во всех однородных вещах; различием — как разграничивающее; а движением — как обнаруживающее; особенностью же — как составляющее и присущее одному только [виду] и не другому; качеством же — как видообразующее; а претерпеванием — как движущееся. Ибо все, что от Бога и после Бога, тем, что движется, претерпевает, так как оно не есть самодвижение или самосила, а стало быть, не по противопоставлению, как

сказано, но сообразно со смыслом, творчески вложенным в [человеческое движение] все устроившей Причиной. Поэтому и, говоря о нем вместе с божественным движением, Отцы называли его действием. Ибо сказавший: «...так как и тот, и другой вид действует¹³¹ с соучастием другого», что иное сделал, нежели изрекший: ибо, *постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал* (Мф. 4:2) (ведь Он, когда хотел, давал природе совершать свойственное ей¹³²), или нежели провозгласившие в Нем различное действие, или двоякое, или одно и другое¹³³? Ибо это с помощью разных имен обозначает два действия. Ибо число часто показывается через перемену имен и через то, что мы говорим о божественном и человеческом¹³⁴. Ибо различие есть различие того, что различается; а то, что не существует, каким образом будет различаться?

ГЛАВА XVI (60)

Против тех, которые говорят: Если человек — из двух природ и с двумя действиями, то необходимо говорить, что во Христе было три природы и столько же действий¹³⁵

Каждый в отдельности человек, состоя из двух природ, души и тела, и имея их в самом себе в неизменном виде, справедливо будет называться двумя природами, ибо он сохраняет природные особенности и того и другого даже после соединения. Ибо и тело не бессмертно, но тленно; и душа не смертна, но бессмертна; и тело не невидимо, и душа не видима телесными очами, но одна — разумная, мыслящая и бестелесная, а другое — грубо, видимо и неразумно. А то, что противоположно по сущности, не есть одной природы; следовательно, и душа, и тело не одной сущности.

И опять-таки: если человек — разумное смертное живое существо, а всякое определение указывает на подлежащие природы, и, согласно с понятием о природе, разумное не одно и то же со смертным, — то, следовательно, и человек, по правилу собственного определения, не может быть одной природы.

Если же иногда говорится, что человек одной природы, то имя природы принимается вместо вида, когда мы говорим, что человек не отличается от человека никаким различием природы; но все люди, имея один и тот же состав и будучи сложены из души и тела, и

каждый будучи из двух природ, все возводится под одно определение. И это небезосновательно, раз и святой Афанасий в слове против хулящих Духа Святого утверждал, что природа всех сотворенных вещей, как возникших, одна, говоря так: а что Дух Святой выше твари и иной по сравнению с природой возникших вещей, а для Божества — собственный, можно, опять-таки, уяснить. Ибо все, что усматривается обобщенно и во многом, не принадлежит чему-либо в большей степени, а чему-либо в меньшей, называется сущностью¹³⁶. Посему так как всякий человек сложен из души и тела, в этом смысле говорится об одной человеческой природе. Но говорить об одной природе в отношении к ипостаси Господа мы не можем, ибо природы и после соединения сохраняют каждая свою природную особенность, и вида *Христов* отыскать нельзя. Ибо не было иного Христа из божества и человечества, Одного и Того же и Бога, и человека.

И вновь: не одно и то же — единство человека по виду и единство души и тела по сущности. Ибо единство человека по виду показывает сходство, имеющееся во всех людях; единство же души и тела по сущности разрушает самое бытие их, приводя их в совершенное несуществование. Ибо или одно переменится в сущность другого, или из них произойдет нечто иное, и они превратятся оба, или, оставаясь в своих собственных пределах, они будут двумя природами. Ибо по определению сущности тело не тождественно бестелесному. Поэтому нет необходимости, говоря об одной природе в человеке (не из-за тождества сущностного качества души и тела, но из-за сходства относимых к виду неделимых существ), говорить и об одной природе во Христе, где нет вида, который охватывал бы многие ипостаси.

Сверх того, о всяком сложении говорится, что оно состоит из того, что соединено непосредственно; ибо мы не говорим, что дом сложен из земли и воды, но из кирпичей и бревен. Потому что иначе необходимо говорить, что и человек состоит из пяти природ: из четырех стихий и души. Так и в Господе нашем Иисусе Христе мы не обращаем внимания на части частей, но на то, что соединено непосредственно: на божество и на человечество.

Кроме того, если, объявляя человека двумя природами, мы будем вынуждены говорить о трех природах во Христе, то также и вы, говоря, что человек из двух природ, вводите догмат, что Хрис-

тос — из трех природ¹³⁷. То же самое и с действиями. Ведь необходимо, чтобы действие соответствовало природе. А что человек и называется, и есть двуприроден, свидетельствует Григорий Богослов, говоря: «ибо две природы суть Бог и человек, потому что и душа и тело — тоже»¹³⁸. А также и в слове о Крещении он говорит следующее: «А так как мы двойственны, из души и тела, и так как одна природа видима, а другая — невидима, то двояко и очищение: водою и Духом»¹³⁹.

ГЛАВА XVII (61)

О том, что природа и воля плоти Господней обожены¹⁴⁰

Нужно знать, что не из-за изменения природы, или превращения, или перемены, или слияния о плоти Господней говорится, что она обожилась и стала со-божественной и Богом, как говорит Григорий Богослов¹⁴¹: «из чего одно обожил, а другое обожилось», и: «отваживаюсь говорить, со-божественно», и: «то, что помазало, стало человеком, и помазанное — Богом»¹²³. Ведь это произошло не из-за изменения природы, но из-за домостроительного соединения, я имею в виду ипостасного, в котором плоть соединена с Богом Словом неразрывно, и из-за взаимопроникновения природ друг в друга, как мы говорим и о накаливании железа. Ибо как мы исповедуем вочеловечение без изменения и превращения, так представляем и обожение плоти. Ибо Слово из-за того, что стало плотью, не вышло из пределов Своего божества и не лишилось присущих Ему богослепных украшений; и плоть, обожившись, тоже не превратилась из своей природы или ее природных свойств. Ибо и после соединения природы остались несмешанными и свойства их невредимыми. Плоть же Господня из-за чистейшего соединения со Словом, то есть ипостасного, обогатилась божественными действиями, никоим образом не потерпев лишения своих природных свойств, ибо она совершала божественные дела не своим собственным действием, но из-за того, что соединенное с нею Слово через нее обнаруживало Свою силу. Ведь раскаленное железо жжет, владея силою жжения не вследствие природного условия, но приобретя его от своего соединения с огнем¹⁴³.

Итак, одна и та же плоть была смертна сама по себе и живо-

творна из-за ипостасного соединения со Словом. Подобным образом мы говорим и об обожении воли не в том смысле, что природное движение изменилось, но что оно соединилось с божественною Его и всемогущею волею¹⁴⁴ и стало волею вочеловечившегося Бога¹⁴⁵. Поэтому, захотев скрыться, Он не смог (Мк. 7:24), так как Бог Слово благоволил через Себя Самого показать, что в Нем истине находилась немощь человеческой воли. Но, захотев, Он совершил очищение прокаженного (Мф. 8:3) из-за соединения с божественною волею.

Следует же знать, что обожение природы и воли есть явственнейшее и очевиднейшее указание и на две природы, и на две воли. Ибо как накаливание не превращает природы того, что раскалено, в природу огня, но показывает и то, что раскалено, и то, что раскалило, и служит к обозначению не одного, но двух; так и обожение производит не одну сложную природу, но две вместе с ипостасным соединением. Действительно, Григорий Богослов говорит: «Из которых одно обожествило, а другое обожествлено»¹⁴⁶. Ибо, сказавши: *из которых и одно*, также и *другое*, он указал на *две* вещи.

ГЛАВА XVIII (62)

Еще о волях и свободах воли, и умах, и знаниях, и мудростях¹⁴⁷

Говоря, что Христос — совершенный Бог и совершенный человек, мы, конечно, усвоим Ему все природные качества как Отца, как и Матери; ибо Он стал человеком, чтобы побежденное победить. Ведь Могущий все не был немощен и Своею всемогущею властью и силою избавить человека от мучителя. Но для мучителя, тобедившего человека и покоренного Богом, был бы предлог к жалобе. Посему сострадательный и человеколюбивый Бог, пожелав самого павшего показать победителем, делается человеком, исправляя подобное подобным.

А что человек — разумное и мыслящее живое существо, никто не возразит. Так как же Он стал человеком, если Он воспринял бездушную плоть или лишенную ума душу?¹⁴⁸ Ведь это не человек. Да и какая нам была бы польза в вочеловечении, если бы не был спасен пострадавший первым и если бы он не был обновлен и ук-

реплен соединением с Божеством? Ибо что не воспринято, не исцелено. Поэтому он воспринял всего человека и прекраснейшую его часть, подпавшую болезни, чтобы и спасение даровать всему¹⁴⁹. Но никогда не могло бы быть ума без мудрости и знания. Ибо если он бездеятелен и неподвижен, то, конечно, и не существует.

Бог Слово¹⁵⁰, желая восстановить то, что было по образу Его, стал человеком. А что было по образу, если не ум? Итак, неужели, пренебрегши лучшим, Он воспринял худшее? Ведь ум находится в середине между Богом и плотью: плотью, как живущий вместе с нею, а Богом, как образ Его. Итак, ум соединяется с умом, и ум служит посредником между чистотою Божией и грубостью плоти. Ибо если Господь воспринял душу, лишенную ума, то Он воспринял душу бессловесного животного.

Если же евангелист сказал, что Слово стало плотью, то нужно знать, что в святом Писании человек называется иногда душою, как в этом месте: в числе семидесяти пяти *душ* вошел *Иаков во Египет* (Быт. 46:27; Деян. 7:14–15); а иногда — плотью, как в этом месте: *узрит всяка плоть спасение Божие* (Ис. 40:5; Лк. 3:6). Итак, Господь стал не бездушною или лишенной ума плотью, но человеком. Вот и Сам Он говорит: зачем бьешь Меня, *Человека, сказавшего вам истину?* (Ин. 8:40) Итак, Он воспринял плоть, одушевленную разумною и мыслящей душою, правящей плотью, но руководствуемой божеством Слова.

Итак, Он имел волю природно, и как Бог, и как человек; но человеческая следовала и подчинялась Его воле, не движимая собственным намерением, но желая того, чего желала божеская Его воля. Ибо когда позволяла божеская воля, она терпела свойственное ей естественным образом¹⁵¹. Ибо когда Он отказывался от смерти, Он отказывался от смерти и томился и страшился естественным образом, при желании и позволении божественной Его воли. И когда божественная Его воля хотела, чтобы человеческая Его воля избрала себе смерть, то страдание для той сделалось добровольным¹⁵²; ибо не как Бог только Он добровольно предал Себя на смерть, но и как человек. Поэтому Он и нам даровал дерзновение против смерти. Вот и пред Своим спасительным страданием Он говорит так: *Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39; Лк. 22:42). Ясно, что Ему предстояло пить чашу как челове-

ку — ибо не как Богу. Поэтому как человек Он хочет, чтобы чаша прошла мимо. Это слова естественной робости. *Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк. 22:42; Мф. 26:39), то есть насколько Я иной в сравнении с Тобой сущности, но Твоя, то есть Моя и Твоя, насколько Я по природе единосущен с Тобою. Это, напротив, слова храбрости. Ибо душа Господа, как истинно по благоволению Своему ставшего человеком, вначале испытал естественную немощь в чувстве, возникшем при расставании с телом, и ощутив естественное сочувствие, затем, укрепленная божественною волею, смело противостоит смерти. Ибо так как Один и Тот же был всецело Бог вместе с Его человечеством и всецело человек вместе с Его божеством, то Сам Он как человек в Себе Самом и через Себя Самого подчинил человеческое Богу и Отцу, предоставив нам Себя Самого наилучшим образцом и примером, и сделался послушным Отцу.

Хотел же Он самовластно и божественною, и человеческою волею. Ибо свободная воля, несомненно, естественно присуща всякой разумной природе. Ибо для чего оно будет иметь разум, если оно не рассуждает самовластно? Ведь Творец всеял и в неразумных животных природное стремление, ведущее их к сохранению своей природы. Ибо то, что непричастно разуму, не может вести, но ведомо природным стремлением. Поэтому как только возникает стремление, тотчас появляется и побуждение к действию; ибо [неразумное] не прибегает к рассуждению, или совещанию, или размышлению, или обсуждению. Из-за этого его не хвалят и не называют блаженным как следующее добродетели, и не наказывают как совершающее зло. Разумная же природа имеет природное стремление движущееся, но ведомое и упорядочиваемое разумом — в сохраняющих согласие со [своей] природой; ибо именно это есть преимущество разума — самовластное хотение, которое мы называем природным движением в разумном существе. Поэтому его хвалят и называют блаженным за следование добродетели и наказывают за следование пороку.

Так что ¹⁵³ душа Господа хотела, двигаясь самовластно, однако она самовластно хотела того, чего божественная Его воля желала, чтобы она хотела. Ибо плоть двигалась не по мановению Слова (ибо и Моисей, и все святые двигались по божественному мановению); но Один и Тот же, будучи и Богом, и человеком, хотел как

божественною, так и человеческою волею. Поэтому и две воли Господа различались друг от друга не намерением, но скорее природною силою. Ибо божественная Его воля была и безначальна, и способна сделать все, имея следовавшее за нею могущество, и бесстрастна, человеческая же Его воля началась во времени, и сама перенесла те страсти, которые были природны и непредосудительны, и по природе не была всемогуща, но как поистине и по природе ставшая волей Бога Слова, она была и всемогуща.

ГЛАВА XIX (63)

О богомужнем действии ¹⁵⁵

Блаженный Дионисий ¹⁵⁴, сказав, что Христос жил среди нас неким новым богомужним действием ¹⁵⁵, говорит об одном действии, происшедшем из человеческого и божественного, и не упраздняет природных действий. Ибо иначе мы признали бы и новую единую природу, происшедшую из божественной и человеческой, потому что у чего действие одно, у того, по мнению святых Отцов, одна и сущность. Но он говорит, желая показать новый и неизреченный способ обнаружения природных действий Христа сообразно неизреченному способу взаимопроникновения Христовых природ друг в друга, а также человеческое Его жительство — необыкновенным, и удивительным, и неведомым природе сущего ¹⁵⁶, — и образ взаимообмена в неизреченном соединении. Ибо мы говорим не о разделенных действиях и не об отдельно действующих природах, но о соединенных, каждая из которых с участием другой совершает то, что ей свойственно ¹⁵⁷. Ибо и человеческое Он совершал не человеческим образом (ведь Он не был просто человеком), и божеское — не как Бог только (ведь Он не был одним только Богом), но будучи вместе и Богом, и человеком. Ибо как у природ мы знаем и соединение, и природное различие, так и у природных волей и действий.

Итак, нужно знать, что в отношении к Господу нашему Иисусу Христу мы ведем речь то как о двух природах, то как об одном Лице, но и то и это восходит к одному понятию; ибо две природы — один Христос, и один Христос — две природы. Посему одно и то же — сказать: действует Христос и той и другой из Его природ, и: действует каждая из двух природ во Христе с участием другой.

Итак, божественная природа приобщается к плоти, действующей вследствие того, что, по благоволению божественной воли, ей позволяется страдать и совершать свойственное ей, — и вследствие того, что действие плоти несомненно было спасительно, что есть признак не человеческого действия, но божественного. Плоть же приобщается к действующему божеству Слова как потому, что божественные действия совершались через тело, как бы через орудие, так и из-за того, что Один был действовавший вместе и божески, и человечески.

Ибо нужно знать, что святой его ум совершает и природные свои действия¹⁵⁸, зная и понимая, что он есть ум Божий и что ему поклоняется вся тварь, и помня о своих занятиях и страданиях на земле; приобщается же к действующему божеству Слова, устрояющему и направляющему вселенную, зная и понимая и устрояя не как просто человеческий ум, но как ипостасно соединенный с Богом и сделавшийся умом Божиим.

Итак, богомужнее действие означает именно то, что когда Бог сделался мужем, то есть вочеловечился, то и человеческое Его действие было божественным, то есть обоженным, и не лишенным участия в божественном Его действии, и божественное Его действие не было лишено участия в человеческом Его действии, но каждое из двух усматривалось вместе с другим. Называется же этот образ [речи] перифразой (περίφρασις), когда кто-то посредством одного слова обнимает какие-либо две вещи¹⁵⁹. Ибо как жжение раскаленного меча, сопутствуемое разрезанием, и разрезание, сопутствуемое жжением, мы называем единым, однако утверждаем, что разрезание есть одно действие, а жжение — другое, и они принадлежат одной и другой природе, жжение — огню, а разрезание — железу, так и говоря об одном богомужнем действии Христовом, мы мыслим два действия двух Его природ: божественное действие божества Его и человеческое — Его человечества.

ГЛАВА XX (64)

Об природных и непредосудительных страстях

Исповедуем же мы, что Христос воспринял все природные и непредосудительные страсти человека¹⁶⁰. Ибо Он воспринял всего человека и все человеческое, кроме греха¹⁶¹ — ведь тот не природен

и не всеян в нас Творцом, но добровольно происходит в нашем самовластном выборе от диавольского посева, а не владычествует над нами насильно. Природные же и непредосудительные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь из-за осуждения за преступление, как, например, голод, жажда, утомление, труд, слезы, *тление*, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука (от которой пот и капли крови), помощь от ангелов из-за немощи природы и подобное, что по природе присуще всем людям.

Итак, Он воспринял все для того, чтобы все освятить. Он был искушаем и победил, чтобы приготовить нам победу и дать природе силу побеждать противника, чтобы природа, древле побежденная, одолела древле победившего теми же приступами, какими была побеждена.

Лукавый извне напал [на Христа] не через посредство помыслов, так же как и на Адама; ибо и на того он напал не с помощью помыслов, но через посредство змия. Господь же отразил нападение и рассеял, как дым, чтобы страсти, напавшие на Него и побежденные, стали легко одолимыми и для нас, и чтобы новый Адам таким образом восстановил древнего.

Разумеется, наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно. Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно; а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все — добровольное. Ибо Он волею алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер.

ГЛАВА XXI (65)

О неведении и рабстве¹⁶²

Нужно знать¹⁶³, что Христос воспринял природу, не обладавшую ведением и рабскую; ибо человеческая природа есть рабыня сотворившего ее Бога и не обладает знанием будущего. Посему если ты, согласно с мнением Григория Богослова, отделишь видимое от мыслимого, то тогда плоть называется и рабскою, и не обладающею ведением, но из-за тождества ипостаси и неразрывного соеди-

нения душа Господа преобогатилась знанием будущего, так же как и остальными божественными знаменами. Ибо как человеческая плоть по своей собственной природе не есть животворяща, а плоть Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хоть и не потеряла своей природной смертности, но стала животворящею из-за ипостасного соединения со Словом, и мы не можем говорить, что она не была животворяща и не есть всегда животворяща; так и человеческая природа по сущности не владеет ведением будущего, а душа Господня из-за соединения и ипостасного тождества с Самим Богом Словом преобогатилась, как я сказал, вместе с остальными божественными знаменами также и ведением будущего.

Следует же знать, что не можем называть Его даже и рабом¹⁶⁴; ибо имя рабства и имя господства суть признаки не природы, но отношения к чему-то, так же как имя отчества и имя сыновства. Ибо они обозначают не сущности, но отношения. Посему, как мы сказали и относительно неведения, если тонкими примыслениями, то есть утонченными представлениями ума, отделить сотворенное от несотворенного, то плоть является рабскою, если она не соединена с Богом Словом; но раз соединившись ипостасно, каким образом она будет рабскою? Ибо Христос, будучи один, не может быть рабом Самого Себя, будучи Господом; потому что это не сказывается просто, но по отношению к другому. Так чьим Он будет рабом? Отца? Следовательно, не все то, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, если Он раб Отца, а Самого Себя — никоим образом. Каким же образом о нас, которые усыновлены через Него, говорит апостол: *Посему ты уже не раб, но сын* (Гал. 4:7)¹⁶⁵, если Он Сам — раб? Итак, Он называется рабом по (одному только) наименованию, Сам не будучи им, но ради нас приняв образ раба и вместе с нами назвавшись рабом. Ибо, будучи бесстрастным, Он ради нас подчинился страстям и сделался слугою нашего спасения. А те, кто говорит, что Он — раб, разделяют единого Христа на два подобно Несторию. Мы же говорим, что Он — Владыка и Господь всякой твари, один Христос, Один и Тот же вместе и Бог, и человек, и все знает: *в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Кол. 2:3).

ГЛАВА XXII (66)

О преуспении

Говорится же, что Христос преуспевал *в премудрости и возрасте и в любви* (Лк. 2:52)¹⁶⁶, прибавляя в возрасте, а через прибавление возраста выводя напоказ находившуюся в Нем мудрость, а кроме того, преуспевание людей *в мудрости и благодати* и исполнение желания Отца, то есть и Богопознание людей, и спасение их, считая Своим собственным преуспеванием и во всем усваивая Себе то, что было нашего¹⁶⁷. А те, кто говорит, будто Он преуспевал *в премудрости и любви*, принимая как бы увеличение их, полагают, что соединение произошло не с самого начала существования плоти, и не проповедуют ипостасного соединения, но, следуя суемудрому Несторию, измышляют относительное соединение и простое вселение, *не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают* (1 Тим. 1:7). Ибо если плоть с самого начала существования истинно соединилась с Богом Словом, а вернее, в Нем получила существование и приобрела ипостасное тождество с Ним, то каким образом она не совершенно обогатилась всякою *мудростию и благодатию*? Не сама получая участие в благодати, и не по благодати причастная тому, что принадлежало Слову, но, скорее, из-за ипостасного соединения, когда и человеческое, и божественное стало собственностью одного Христа, так как Один и Тот же был и Бог вместе, и человек, источая миру благодать, и мудрость, и полноту всяких благ.

ГЛАВА XXIII (67)

О боязни

Наименование боязни имеет двоякий смысл. Ибо есть боязнь природная, когда душа не хочет быть разделенною от тела из-за искони вложенного в нее Творцом природного сочувствия и родства, вследствие которых она естественно боится, и томится, и избегает смерти. Определение ее таково: природная боязнь есть сила, через уклонение старающаяся удержать свое бытие¹⁶⁸. Ибо если Творцом все приведено из небытия в бытие, то по природе оно имеет стремление к бытию, а не к небытию. Этому же (т. е. всему) по природе

свойственно стремление к средствам своего существования. Посему и Бог Слово, став человеком, возымел это стремление, выказывая позыв к средствам существования природы, желая Себе и пищи, и питья, и сна, и испытывая это естественным образом; а в отношении к тому, что гибельно, выказав побуждение, когда во время страдания Он добровольно стал уклоняться от смерти. Ибо хотя происходившее совершалось по закону природы, однако не вынужденно, как бывает у нас. Ибо то, что было природно, Он принял добровольно — по желанию. Так что эта боязнь, и страх, и тоска принадлежат к числу природных и непредосудительных и не подлежащих греху страстей.

Есть также робость, образующаяся от предательства помыслов или недоверия и незнания часа смерти, как когда ночью мы пугаемся, если происходит какой-нибудь шум; эта робость происходит вопреки природе, и, определяя ее, мы говорим: робость, происходящая вопреки природе, есть неоправданное падение духом. Этой робости Господь не допустил к Себе. Поэтому Он никогда и не страшился, разве только во время страдания, хотя домостроительно Он часто падал духом; ибо Ему не было неизвестно время.

А что Он поистине устрасился, говорит святой Афанасий в слове против Аполлинария¹⁶⁹: «Поэтому Господь говорил: *душа Моя теперь возмутилась* (Ин. 12:27). Слово же *теперь* значит: когда Он восхотел; однако же оно показывает то, что было; ибо о том, чего не было, Он не говорил бы как о наличествующем, как будто бы то, о чем говорилось, происходило только по видимости. Ибо все происходило по природе и истинно». И ниже: «Но никоим образом божество не допускает к Себе страсти отдельно от страдающего тела и не проявляет смущения и печали отдельно от опечаленной и смущенной души, и не беспокоится и не молится отдельно от беспокоящегося и молящегося ума; однако же, хотя происходившее случилось не вследствие поражения природы, но совершилось для того, чтобы показать, Кто Он был»¹⁷⁰. Выражение же *происходившее случилось не вследствие поражения природы* показывает, что Он терпел это не против воли.

ГЛАВА XXIV (68)

О молитве Господней

Молитва есть восхождение ума к Богу или прошение у Бога того, что приличествует. Так каким же образом Господь молился о Лазаре и во время страдания? Ибо святой Его ум, однажды ипостасно соединившийся с Богом Словом, не имел нужды ни в восхождении к Богу, ни в прощении у Бога; ибо Христос один. Но Он молился, усваивая наше лицо, и прообразуя в Себе то, что было наше, и делаясь для нас Образцом, и уча нас просить у Бога и к Нему возвышаться, и через посредство святого Своего ума прокладывая нам путь восхождения к Богу. Ибо как Он потерпел страдания, доставляя нам победу над ними, так и молится Он, прокладывая нам, как я говорил, путь восхождения к Богу, и примиряя с нами Своего Отца, и почитая Его как Начало и Причину, и показывая, что Он — не противник Богу. Ибо когда Он говорил из-за Лазаря: *Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня* (Ин. 11:41–42), то не было ли для всех как нельзя более ясно, что Он это сказал, почитая Своего Отца как Свое Начало и Причину и показывая, что Он — не противник Богу?¹⁷¹

Когда же Он говорил: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26:39), то разве не всякому ясно¹⁷², что, уча нас во время испытаний просить помощи у одного только Бога и божественную волю предпочитать нашей и показывая, что Он истинно усвоил Себе то, что принадлежало нашей природе, Он поистине имел две воли, природные и соответственные Его природам, но не противостоящие? *Отче*, говорит Он как единосущный, *если возможно*; не в неведении — ибо что невозможно для Бога? — но наставляя нас предпочитать божественную волю нашей. Ибо одно только это невозможно, чего Бог не желает и не позволяет¹⁷³: *впрочем не как Я хочу, но как Ты*. [Он говорит это], будучи, как Бог, тождествен с Отцом по воле, а как человек Он природно показывает волю человечества, ибо та природно избегает смерти.

Слова же *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46) Он сказал, усваивая Себе наше лицо¹⁷⁴. Ибо и Отец —

не Бог Его, если только, при отделении видимого от мыслимого с помощью тонких представлений ума, Он не будет поставлен вместе с нами, и Он никогда не был оставлен Своим божеством, но это мы были покинуты и в пренебрежении; так что Он молился об этом, усвояя Себе наше лицо¹⁷⁵.

ГЛАВА XXV (69)

Об усвоении

Должно же знать¹⁷⁶, что есть два усвоения: одно — природное и сущностное, и другое — личное и относительное¹⁷⁷. Природное и сущностное, стало быть, то, которым Господь по человеколюбию воспринял нашу природу и все природное, по природе и поистине став человеком и испытал то, что относится к природе; личное же бывает тогда, когда кто-либо принимает на себя лицо другого по причине какого-либо отношения, то есть сострадания или любви, и вместо него произносит за него защитительные речи, самого [говорящего] нисколько не касающиеся. В таком смысле Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть природно, — усвоил, не Сам будучи этим или сделавшись, но принимая наше лицо и поставляя Себя наряду с нами.

ГЛАВА XXVI (70)

О страдании тела Господня и бесстрастии Его божества

Итак, Само Слово Божие потерпело все плотью, в то время как только божественная и бесстрастная Его природа оставалась не подверженной страданию. Ибо, когда страдал один Христос, сложенный из божества и человечества и сущий в божестве и в человечестве, страстное [начало] страдало как от природы предназначенное страдать, но бесстрастное не страдало вместе с ним. Ибо душа, будучи страстной, когда рассекают тело, сама не рассекается, однако вместе с телом испытывает боль и страдает; божество же, будучи бесстрастным, не страдало вместе с телом.

Следует же знать, что мы говорим о Боге, пострадавшем плотью, но о пострадавшем плотью божестве или о Боге, пострадавшем посредством плоти, — никоим образом¹⁷⁸. Ибо если в то

время, как солнце освещает дерево, топор рубит это дерево, то солнце остается неразрезанным и не подверженным страданию; точно так же и гораздо более бесстрастное божество Слова, ипостасно соединившееся с плотью, остается не подверженным страданию, когда страдает плоть¹⁷⁹. И как если кто-нибудь прольет воду на раскаленное железо, тогда одно от природы склонно страдать от воды (а именно огонь, ведь он гаснет), а железо остается невредимым (ведь ему по природе не свойственно погибать от воды); так же и гораздо более единственно бесстрастное божество, в то время как страдала плоть, не потерпело страдания, хотя и оставалось неразлучным с нею. Ведь нет необходимости, чтобы примеры имели совершенное и полное сходство. Ибо необходимо, чтобы в примерах усматривалось и подобие, и разница, так как иначе это не был бы пример. Ведь во всем одинаковое было бы тождественным, а не примером, и более всего применительно к божественным вещам. Ибо невозможно найти пример, во всем подобный, как в учении о Боге, так и о Домостроительстве.

ГЛАВА XXVII (71)

О том, что божество Слова пребыло неразлучным от души и тела даже во время смерти Господней и осталось одной ипостасью¹⁸⁰

Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным, *яко беззакония не сотвори, вземляй грехи мира, ниже обретется леств во устах его* (Ис. 53:9; Ин. 1:29), не был подвластен смерти, потому что смерть вошла в мир через грех (Рим. 5:12). Итак, Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит Отцу в жертву за нас. Ибо пред Тем мы погрешили, и надлежало, чтобы именно Он принял выкуп за нас, и мы таким образом освободились от осуждения; ибо да не будет, чтобы кровь Господина была принесена тирану¹⁸¹. Итак, смерть приходит, и, поглотив телесную приманку, пронзается крюком божества, и, вкусив безгрешного и животворящего тела, погибает и отдает назад всех, кого некогда поглотила. Ибо как тьма уничтожается внесением света, так и *тление* прогоняется прикосновением жизни, и для всех наступает жизнь, а для погубителя — гибель.

Итак, хотя Христос и умер, как человек, и святая Его душа отделилась от непорочного тела, но божество осталось неразлучным от того и другого, то есть души и тела, и даже тогда одна ипостась не разделилась на две ипостаси. Ибо и тело, и душа в одно и то же время изначально возымели существование в ипостаси Слова, и хотя в смерти были отделены друг от друга, однако каждое из них осталось имеющим одну ипостась Слова. Так что одна ипостась Слова была ипостасью как Слова, так и души, и тела; ибо никогда ни душа, ни тело не получили собственной ипостаси помимо ипостаси Слова, но ипостась Слова всегда была одна, и никогда не было двух. Так что ипостась Христа всегда одна. Поэтому хотя по месту душа была отделена от тела, но в отношении к ипостаси она была соединена с ним через Слово.

ГЛАВА XXVIII (72)

О тлении и истлении¹⁸²

Наименование тления¹⁸³ обозначает две вещи. Ибо оно обозначает эти человеческие страсти: голод, жажду, утомление, прободение гвоздями, смерть, или отделение души от тела, и подобное. Сообразно с этим значением мы говорим, что тело Господа было подвержено тлению. Ибо все это Он воспринял добровольно. Но тление обозначает также и совершенное расторжение тела на те стихии, из которых оно сложено, и уничтожение, которое многие скорее называют и именуют истлением (*διαφθoρά*). Этого тело Господа не испытало, как говорит пророк Давид: *яко не оставиши душу мою во ад, ниже даси преподобному твоему видети истления* (Пс. 15:10).

Посему говорить, что тело Господне было нетленно прежде воскресения в первом значении *тления*, подобно безумному Юлиану¹⁸⁴ и Гайяну¹⁸⁵, нечестиво. Ибо если оно было *нетленно*, то не было единосушно с нами, и призрачно, но не поистине произошло то, что случилось, согласно Евангелию: голод, жажда, гвозди, прободение ребра, смерть. Если же это случилось только призрачно, то и таинство Домостроительства было обманом и лицедейством, и Он по видимости только, а не поистине сделался человеком, и мы спасены призрачно, а не поистине. Но упаси Бог, и кто говорит это,

пусть лишится спасения¹⁸⁶! Мы же получили и получим истинное спасение. А сообразно со вторым значением *тления* мы исповедуем, что тело Господа — нетленно или *неистленно*, как передали нам богоносные Отцы. Однако после воскресения Спасителя из мертвых мы утверждаем, что тело Господа нетленно и в первом значении; ибо через Свое тело Господь даровал нашему телу и воскресение, и последующее нетление, Сам сделавшись для нас Начатком и воскресения, и *нетления*, и бесстрастия. *Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление* (1 Кор. 15:53), говорит божественный апостол.

ГЛАВА XXIX (73)

О сошествии во ад¹⁸⁷

Обоженная душа сходит в ад, чтобы как для находившихся на земле воссияло *Солнце правды* (Мал. 4:2), таким же образом и для находившихся под землею, сидевших *во тме и сени смертной*, воссиял *свет* (Ис. 9:2); чтобы как находившимся на земле Господь проповедал мир, *пленным освобождение, слепым прозрение* (Лк. 4:18–19; Ис. 61:1 и далее), и для уверовавших стал Причиною вечного спасения, а для ослушавшихся — обличением неверия, таким же образом и для находившихся в аду (1 Пет. 3:19)¹⁸⁸: *дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних* (Флп. 2:10). И таким образом разрешив связанных от века, Он снова поднялся из мертвых, проложив для нас путь к воскресению.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ГЛАВА I (74)

О том, что было после воскресения

После же воскресения из мертвых Христос отложил от Себя все страсти, а именно *тление*, голод и жажду, сон и утомление и подобное. Ибо хотя он и после воскресения вкусил пищу (Лк. 24:43), но не в силу закона природы (ведь Он не взалкал), а в целях Домостроительства, удостоверяя истинность Своего воскресения, что именно пострадавшая плоть воскресла¹; из частей же природы Он не отложил от Себя никакой: ни тела, ни души, но имеет и тело, и разумную и мыслящую душу, способную хотеть и действовать, и таким Он восшел на небеса и таким сидит *одесную* Отца, и божески, и человечески желая нашего спасения и совершая его, божески — как промышление обо всем, и сохранение, и управление, по-человечески же помня о Своих занятиях, бывших на земле, и видя, и зная, что Ему поклоняется всякая разумная тварь. Ибо святая Его душа знает, что она и ипостасно соединена с Богом Словом и вместе с Ним получает поклонение как душа Бога, а не просто душа. И восшествие от земли на небо, и нисшествие обратно суть действия описуемого тела; ибо так Он опять к нам *придет*, говорит Писание, *таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо* (Деян. 1:11).

ГЛАВА II (75)

О восседании одесную Отца

Мы утверждаем, что Христос телесным образом воссел по правую руку Бога и Отца, но о правой руке Отца говорим не в пространственном смысле. Ибо как Неописуемый мог бы иметь правую руку, ограниченную местом? Ведь правая и левая рука принадлежат тому, что описуемо. Но под правой рукой Отца мы понимаем славу и честь божества, находясь в которой прежде веков как Бог и как единосущный с Отцом, Сын Божий, *в последок дней во-*

плотившись, восседает и телесным образом, так как плоть Его прославлена вместе с Ним; ибо Он вместе с плотью Его приветствуется единым поклонением от всего творения².

ГЛАВА III (76)

Против тех, кто говорит: если Христос — две природы, то вы или и твари служите, поклоняясь сотворенной природе, или одну природу называете достойной поклонения, а другую — недостойной его³

Сыну Божию мы поклоняемся вместе с Отцом и Святым Духом: бестелесному прежде вочеловечения, а теперь Ему же воплотившемуся и ставшему человеком, наряду с тем, что Он и Бог. Поэтому плоть Его по собственной природе⁴, если тонкими примышлениями отделить видимое от мыслимого, недостойна поклонения, как сотворенная; но, соединенная с Богом Словом, она через Него и в Нем принимает поклонение. Ибо тем же образом, каким царь получает поклонение и обнаженный, и облеченный в одежды, а багряница, как простая багряница, попирается ногами и выбрасывается, но, сделавшись царскою одеждою, почитается и прославляется, и если кто-нибудь оскорбит ее, он по большей части осуждается на смерть; и так же, как простое дерево не недоступно для осязания, но, сочатавшись с огнем и сделавшись углем, становится недоступным, не само от себя, но из-за соединенного с ним огня, и не природа дерева недоступна, но уголь, то есть обожженное дерево; вот так и плоть по собственной природе недостойна поклонения, а *поклоняема* в воплощенном Боге Слове, не ради ее самой, но из-за ипостасно соединенного с нею Бога Слова; и мы не говорим, что поклоняемся просто плоти, но плоти Бога, или воплощенному Богу.

ГЛАВА IV (77)

Почему вочеловечился Сын Божий, а не Отец и не Дух; и что Он свершил, вочеловечившись?

Отец⁵ есть Отец, а не Сын; Сын есть Сын, а не Отец⁶; Дух Святой есть Дух, а не Отец и не Сын. Ибо особенность недвижима. Иначе как особенность могла бы оставаться в силе, если бы она

двигалась и переходила? Поэтому Сын Божий делается Сыном человеческим, чтобы особенность осталась недвижимой. Ибо, будучи Сыном Божиим, Он, воплотившись от Святой Девы, стал Сыном человеческим и не вышел из собственной особенности.

Вочеловечился же Сын Божий, чтобы то, для чего Он сотворил человека, даровать ему вновь; ибо Он сотворил его по образу Своему — разумным и самовластным, и по подобию, то есть совершенным в добродетелях, насколько это доступно человеческой природе. Ибо таковы как бы отличительные черты божественной природы: свобода от забот и беспокойства, чистота, благодать, мудрость, праведность, свобода от всякого порока. Посему, поставив человека в общение с Собою (ибо Он *созда* того *в неистление* (Прем. 2:23)), Он через общение с Собою возвысил его до нетления. А так как через преступление заповеди мы помрачили и замутили черты божественного образа, и, очутившись во зле, лишились божественного общения (*что общего у света с тьмою?* (2 Кор. 6:14)), и, оказавшись вне жизни, подпали тлению смерти; то Он, поскольку уделил нам лучшее, а мы не сохранили его, принимает худшее, то есть нашу природу, чтобы Собою и в Себе обновить бывшее по образу и по подобию, а также научить нас добродетельной жизни, через Себя Самого сделав ее для нас легко доступною, и общением с жизнью освободить от тления, сделавшись *Начатком* нашего воскресения, и обновить испорченный и разбитый сосуд, чтобы избавить от тирании диавольской, призвав нас к Богопознанию, и чтобы укрепить и научить терпением и смирением побороть тирана⁷.

Итак, служение бесовское прекратилось, тварь освящена божественною кровью, жертвенники и храмы идольские ниспровергнуты, Богопознание насаждено, Троица единосущная, несотворенное Божество принимает служение, один Бог истинный, Создатель всего и Господь; добродетели исполняются, надежда на воскресение дарована через воскресение Христово, бесы трепещут пред некогда подвластными им людьми; и удивительно именно то, что все это достигнуто через крест, и страдания, и смерть; Евангелие Богопознания проповедано по всей земле, обращающее в бегство противников не войною, и оружием, и войсками, но немногие нищие, неученые, преследуемые, истязаемые, умерщвляемые, проповедуя Распятого плотью и Умершего, одержали верх над мудрыми и сильны-

ми, ибо всемогущая сила Распятого сопутствовала им. Смерть, некогда ужаснейшая, побеждена, и некогда ненавистного и внушавшего отвращение теперь предпочитают жизни. Таковы свершения пришествия Христова; таковы признаки Его могущества. Ибо не так, как через Моисея Он спас один народ из Египта и от рабства Фараонова, разделив море (Исх. 14:16, 21); но, скорее, все человечество избавил от тления смертного и жестокого тирана — греха; не насильно ведя к добродетели, не засыпая землею, и не сожигая огнем⁸, и не повелевая побивать камнями согрешающих, но кротостью и долготерпением убеждая людей избирать добродетель, и соперничать в трудах за нее, и наслаждаться ими. Ибо согрешающих некогда истязали, и все-таки они держались греха и грех почитали за бога, а теперь люди ради благочестия и добродетели предпочитают истязания, и увечья, и смерть.

Прекрасно, о Христе, Божие Слово и мудрость, и сила, и Боже Вседержитель! Чем мы, неимущие, можем воздать Тебе за все это? Ибо все — Твое, и Ты не требуешь от нас ничего, кроме того, чтобы мы спасались, и это даруя Сам, и, по неизреченной Своей благодати, будучи благодарен приемлющим (благодарность — Тебе, давшему бытие и даровавшему благое бытие), и отпавших от этого вновь возвращая к нему по неизреченному снисхождению.

ГЛАВА V (78)

К вопрошающим: сотворенна ли ипостась Христова или несотворенна?

Ипостась Бога Слова до воплощения была проста и несложна, и бестелесна, и несотворенна; а воплотившись, Она сделалась ипостасью и для плоти, и стала сложною из божества, которое всегда имела, и из плоти, которую восприняла, и несет свойства двух природ, познаваемая в двух природах, так что одна и та же ипостась и несотворенна по божеству, и сотворенна по человечеству, видима и невидима; ибо иначе мы принуждены или разделять единого Христа, говоря о двух ипостасях, или отрицать различие природ и вводить превращение и слияние.

ГЛАВА VI (79)

О том, когда Христос был так назван⁹

Ум соединился с Богом Словом не прежде воплощения от Девы и не с того времени был назван Христом, как некоторые ложно говорят¹⁰. Это — нелепость пустых речей Оригена, который ввел догмат о предсуществовании душ. Мы же утверждаем, что Сын и Слово Божие сделалось Христом с тех пор, как вселилось во чреве Святой Приснодевы и, не изменившись, стало плотью, и плоть была помазана божеством. Ибо это — помазание человечества, как говорит Григорий Богослов¹¹. А также и святейший Кирилл Александрийский в письме к царю Феодосию¹² сказал следующее: «Ибо я, со своей стороны, утверждаю, что не следует именовать Христом Иисусом ни Слово от Бога без человечества, ни храм, рожденный от жены, если он не соединен со Словом. Ибо Христом мыслится Слово от Бога, таинственным образом совмещенное с человечеством в домостроительном соединении». И к царицам он (писал¹³) так: «Некоторые говорят, что имя *Христос* приличествует даже взятому в отдельности и особо, Самому по Себе мыслимому и существующему, рожденному от Бога Отца Слову. Мы же не так научены думать или говорить; ибо мы говорим, что когда Слово стало плотью, тогда Оно и было названо Христом Иисусом. Ибо поскольку Оно было помазано от Бога и Отца *елеем радости* (Евр. 1:9), или Святым Духом, поэтому-то и именуется Христом. А что помазание относится к человеческому началу, никто из тех, кто привык мыслить правильно, не мог бы усомниться». А также и всеславный Афанасий в слове о *спасительном пришествии Христа* говорит примерно так: «Бог, существовавший прежде, до пришествия во плоти не был человеком, но был Богом у Бога, будучи невидимым и бесстрастным; посему и имя *Христос* не применяется вне плоти, так как этому имени сопутствует страсть и также смерть».

А если божественное Писание и говорит: *сего ради помаза Тя Боже Бог Твой елеем радости* (Пс. 44:8), то нужно знать, что божественное Писание часто употребляет прошедшее время вместо будущего, как в этом речении: *Посем на земли явися, и с человеки поживе* (Вар. 3:38) (ведь когда это говорилось, Бог еще не явился и не жил среди людей). И речение: *На реках Вавилонских, тами седохом и плакахом* (Пс. 136:1) (ибо этого тогда еще не случилось).

ГЛАВА VII (80)

К вопрошающим: две ли природы родила Святая Богородица и две ли природы висели на кресте?

Ἀγένητον и γενητόν, когда пишутся через одну букву ν, суть свойства природы, и так обозначается несотворенное и сотворенное; а ἄγεννητον и γεννητόν — не природы, а ипостаси, то есть рожденное и нерожденное, что произносится через две буквы νν. Стало быть, божественная природа не возникла, то есть несотворенна, а все, что есть кроме божественной природы, возникло, то есть сотворенно. Итак, в божественной и несотворенной природе усматривается: нерожденность — в Отце (ибо Он не рожден), рожденность же — в Сыне (ибо Он вечно рожден от Отца), а исхождение — во Святом Духе. В каждом же виде живых существ первые особи нерожденны (ἄγεννητα), но не несотворенны (ἄγενητα), ибо они возникли благодаря Создателю, а не родились от себе подобных. Γένεσις (*возникновение*) сотворенно; а γέννησις (*рождение*) применительно к Богу есть происхождение единосущного Сына от одного только Отца, а применительно к творениям — происхождение единосущной ипостаси от соития мужчины и женщины. Отсюда мы знаем, что рождение есть свойство не природы, но ипостаси¹⁴. Ибо если бы оно было свойством природы, то не усматривалось бы в одной и той же природе рожденное и нерожденное. Итак, Святая Богородица родила ипостась, познаваемую в двух природах, по божеству, *вневременно* рожденную от Бога, а *в последок дней*, воплотившуюся от Нее во времени и рожденную плотью.

Если же вопрошающие стали бы намекать, что Родившийся от Святой Девы есть две природы, то мы скажем: да, две природы; ибо Один и Тот же — Бог и человек. Подобным образом и о распятии, и воскресении, и вознесении. Ибо это относится не к природе, а к ипостаси. Посему Христос, будучи в двух природах, пострадал и был распят на кресте страстной природой — ведь Он висел на кресте плотью, а не божеством. Ибо пусть они ответят на наш вопрос: две ли природы умерли? Нет, скажут они. Значит, и распяты были не две природы, но родился Христос, то есть божественное Слово, которое вочеловечилось, родился плотью, был распят плотью, пострадал плотью, в то время как божество Его оставалось бесстрастным.

ГЛАВА VIII (81)

Каким образом едиnorodный Сын Божий называется первенцем?¹⁵

Первенец есть тот, кто родился первым, будь он едиnorodный, или прежде других братьев. Посему если бы Сын Божий назывался первенцем, а едиnorodным не назывался, то мы бы заподозрили, что Он есть первенец из тварей, так как Сам есть тварь. А так как Он называется и первенцем, и едиnorodным, следует в отношении к Нему соблюсти и то и другое. Мы говорим, что Он — *рожденный прежде всякой твари* (Кол. 1:15), потому что и Сам Он от Бога, и тварь тоже от Бога, но Он Сам, единственный *внезрительно* рожденный из сущности Бога и Отца, справедливо будет назван Сыном едиnorodным — перворожденным, а не первосозданным. Ибо тварь — не из сущности Отца, но Его волею приведена из небытия в бытие¹⁶. *Первородным же между многими братьями* (Рим. 8:29) (Он называется) потому, что, будучи едиnorodен и от Матери (поскольку Он, подобно нам, приобщился *плоти и крови* (Евр. 2:14) и сделался человеком, а через Него и мы сделались сынами Божиими, будучи усыновлены через крещение), Сам по природе Сын Божий, Он стал первенцем между нами, которые по усыновлению и благодати сделались сынами Божиими и стали Его братьями. Поэтому Он говорил: *восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему* (Ин. 20:17). Он не сказал: *Отцу нашему*, но *Отцу Моему*, без сомнения, по природе, и *Отцу вашему*, по благодати. И *Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17). И не сказал *Богу нашему*, но *Богу Моему*, если тонкими примышлениями отделить видимое от мыслимого; и *Богу вашему*, как Создателю и Господу.

ГЛАВА IX (82)

О вере и крещении

Исповедуем же едино крещение во оставление грехов и в жизнь вечную. Ибо крещение обозначает смерть Господа (Рим. 6:4). Ведь *крещением мы погребаемся Господу*, как говорит божественный апостол (Кол. 2:12). Посему как единожды совершилась смерть Господа, так и креститься должно единожды; а креститься, по слову Господню, *во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28:19), науча-

ясь исповеданию Отца, и Сына, и Святого Духа. Поэтому, если те, кто крещен во Отца, и Сына, и Святого Духа и научен тому, что в трех ипостасях одна природа божества, после перекрещиваются, то они снова распинают Христа, как говорит божественный апостол. *Ибо невозможно — однажды просвещенных и так далее, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему* (Евр. 6:4–6). А кто крещен не во имя Святой Троицы, те должны перекрещиваться¹⁷. Ибо хотя и говорит божественный апостол, что *мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились* (Рим. 6:3), однако не говорит, что призывание при крещении должно быть таким, но что крещение есть образ смерти Христовой. Ибо через три погружения¹⁸ крещение знаменует три дня *гроба* Господня¹⁹. Итак, быть крещенными во Христа означает погружаться в воду с верою в Него. Но невозможно уверовать во Христа, не научившись исповеданию Отца, и Сына, и Святого Духа²⁰. Ибо Христос есть *Сын Бога Живого* (Мф. 16:16), Которого Отец помазал Святым Духом (Деян. 10:38), как говорит божественный Давид: *Сего ради помаза тя Боже Бог твой елеем радости ноче причастник твоих* (Пс. 44:8). И Исаия от Лица Господа: *Дух Господень на мне, егоже ради помаза мя* (Ис. 61:1). Что же касается призывания, то Господь, уча ему Своих учеников, говорил: *Крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28:19). Ибо, так как Бог сотворил нас *в неистление*, а преступивших спасительную Его заповедь осудил на *тление* смерти, чтобы зло не было бессмертным, то, *снизойдя* к рабам, как *благоутробный*, и сделавшись подобным нам, Он через Свою *страсть* избавил нас от *тления*; из святого и непорочного Своего ребра излил нам источник (Ин. 19:34) отпущения грехов: воду для возрождения и омытия греха и *тления*, кровь же — как питье, доставляющее вечную жизнь. И Он дал нам заповеди: *возрождаться водою и Духом* (Ин. 3:5), когда Дух через молитву и призывание приходит на воду²¹. Ибо, так как человек двойствен, из души и тела, Он и очищение дал нам двоякое: и водою, и Духом: Духом, обновляющим в нас бывшее *по образу и по подобию*, водою же, с помощью благодати Духа очищающей тело от греха и избавляющей от *тления*, а также водою, выражающей образ смерти, и Духом, доставляющим залог Жизни.

Ибо от начала *Дух Божий носался верху воды* (Быт. 1:2). И

издавна Писание свидетельствует о воде, что она очистительна (Лев. 15:10). При Ное Бог потопил водою мировой грех (Быт. 6:17 и далее). Водюю по закону очищается всякий нечистый, когда даже одежды отмываются водою. Илия, воспламенив водою жертву все-сожжения, показал благодать Духа, соединившуюся с водою (3 Цар. 18:32 и далее). И почти все по закону очищается водою (ибо видимые вещи суть знаки мыслимых). Однако возрождение происходит в душе, ибо вере свойственно усыновлять с помощью Духа, хотя мы и твари, и приводить к первоначальному блаженству.

Итак, отпущение грехов дается через крещение всем равно, а благодать Духа — по мере веры и предпочищения. И вот, теперь через крещение мы получаем начатки Святого Духа, и новое рождение (пакибытие) делается для нас началом другой жизни, и печатью, и охраною, и просвещением.

Но должно всею силою твердо хранить себя чистыми от скверных дел, чтобы нам снова не сделать себя рабами греха, возвратившись назад, словно *пес — на свою блевотину* (2 Пет. 2:22). Ибо вера без дел мертва, равным образом и дела без веры (Иак. 2:26). Ибо истинная вера проверяется делами.

А во Святую Троицу мы крестимся потому, что то самое, что принимаем крещение, нуждается в Святой Троице для своего поддержания и сохранения, и невозможно, чтобы три ипостаси не присутствовали вместе друг с другом; ибо Святая Троица нераздельна²².

Первым²³ крещением был потоп для истребления греха. Второе — крещение морем и облаком; ибо облако символ Духа, а море — воды (1 Кор. 10:1–2). Третье было законное, ибо всякий нечистый омывался водою и мыл одежды и тогда лишь входил в стан (Лев. 16:26). Четвертое²⁴ — Иоанново, бывшее вступительным и приводившим крещаемых к покаянию, чтобы они уверовали во Христа²⁵. *Я крещу вас*, говорит он, в воде, но Идущий за мною будет крестить вас Духом Святым и огнем (Мф. 3:11). Посему Иоанн водою предпочищает к [принятию] Духа. Пятое — крещение Господне, которым Он Сам крестился. Крестился же Он не потому, что Сам имеет нужду в очищении, но усвая Себе мое очищение, чтобы *стереть главы змиев в воде* (Пс. 73:13), чтобы потопить грех и похоронить всего ветхого Адама в воде, чтобы освятить крестите-

ля, чтобы исполнить закон, чтобы открыть таинство Троицы, чтобы стать для нас Образцом и Примером для крещения. Крестимся же и мы совершенным крещением Господним, которое есть водою и Духом. Говорят еще²⁶, что Христос крестил огнем; ибо Он излил на святых апостолов благодать Духа в виде огненных языков, как говорит Сам Господь, что *Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым* и огнем (Деян. 1:5)²⁷; или из-за карающего крещения грядущего огня. Шестое²⁸ — крещение через покаяние и слезы, поистине трудное. Седьмое²⁹ — крещение кровью и мученичеством, которым ради нас крестился и Сам Христос (Лк. 12:50), как весьма почитаемым и блаженным, которое не оскверняется повторными загрязнениями. Восьмое³⁰ — последнее, не спасительное, но истребляющее порок (ибо порок и грех более не будут иметь места)³¹; наказывающее же бесконечно.

Дух Святой³² сошел на Господа в телесном виде, как голубь, показывая начаток нашего крещения и почитая тело, потому что и оно, то есть тело, из-за обожения было Богом. И сверх того, голубь искони по обыкновению благовествовал о прекращении потопа (Быт. 8:8–12). На святых же апостолов Святой Дух нисходит в виде огня (Деян. 2:2–3)³³. Ибо Он Бог, а *Бог огонь потребляяй есть* (Втор. 4:24).

При крещении берется елей, обозначающий наше помазание и делающий нас помазанными³⁴, и обещающий нам Божие милосердие через Святого Духа, так как и голубь принес *сущее масличен* спасшимся от потопа (Быт. 8:11).

Иоанн крестился, возложив руку на божественную главу Господа, а также свою кровью.

Не следует отсрочивать крещения, когда вера приступающих засвидетельствована делами³⁵. Ибо тот, кто приступает ко крещению коварно, скорее будет осужден, нежели получит пользу.

ГЛАВА X (83)

О вере

Вера, между тем, двояка: есть *вера от слышания* (Рим. 10:17). Ибо, слушая божественные Писания, мы верим учению Духа. Вера же эта обретает совершенство через все, что законоположено Хрис-

том: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Обновителя нашего. Ибо кто не верует согласно с преданием кафолической Церкви или кто через постыдные дела имеет общение с дьяволом, тот неверен.

Вера же есть, опять-таки, осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр. 11:1) или несомненная и нерассуждающая надежда на то, что обещано нам Богом, и на успех наших прошений. Посему первая вера относится к нашему намерению, а вторая — к дарам Духа.

Нужно знать, что через крещение мы совлекаем с себя все покрывало³⁶, которое было на нас от рождения, то есть грех, и становимся духовными израильтянами и народом Божиим.

ГЛАВА XI (84)

О кресте, где и еще о вере

Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия (1 Кор. 1:18). Ибо *духовный судит о всем, душевен человек не принимает того, что от Духа Божия* (1 Кор. 2:15, 14). Ведь для тех, кто не принимает с верою и не помышляет о благодати и всемогуществе Бога, но божественные дела исследует посредством человеческих и естественных рассуждений, это безумие; ибо все Божие выше естества, и слова, и мысли. Ибо если кто-либо станет рассматривать, каким образом Бог привел все из небытия в бытие и ради чего, и захочет постичь это посредством естественных рассуждений, то он не постигнет. Ибо это знание — *душевное* и бесовское. Если же кто, руководствуясь верою, примет во внимание, что Божество — благое, и всемогущее, и истинное, и мудрое, и праведное, то он найдет все гладким и ровным и путь — прямым. Ибо вне веры спастись невозможно (Евр. 11:6); потому что все, и человеческое, и духовное, основывается на вере. Ибо без веры и земледелец³⁷ не проводит борозды в земле; и купец на *малом древе* не вверяет своей души беснующейся бездне моря; не совершаются ни браки, ни что-либо еще житейское. Верою мы уразумеваем, что все приведено из небытия в бытие могуществом Божиим; верою добиваемся успеха во всем, и божественном, и человеческом. Вера же есть не любопытствующее согласие³⁸.

Итак, всякое деяние и чудотворение Христово есть величайшее, и божественное, и дивное; но удивительнее всего *честный* Его крест. Ибо ничем иным ниспровергнута смерть, уничтожен прародительский грех, повержен ад, даровано воскресение, дана нам сила презирать настоящее и даже самую смерть, достигнуто возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, наша природа села *одесную* Бога, мы сделали *чадами* Божиими и наследниками, — если не крестом Господа нашего Иисуса Христа³⁹. Ибо все это достигнуто через крест: ведь *все мы, крестившиеся во Христа Иисуса*, говорит апостол, *в смерть Его крестились* (Рим. 6:3). *Елицы же во Христа крестистесь, во Христа облекостесь* (Гал. 3:27). Христос же есть Божия сила и Божия премудрость (1 Кор. 1:24). Вот смерть Христа, или крест, облачила нас воипостасною Божией Мудростью и Силой. Сила же Божия есть *слово крестное* или потому, что через него открылось нам могущество Божие, то есть победа над смертью, или потому, что как четыре конца креста удерживаются и скрепляются средоточием, так и силой Божией содержится и высота, и глубина, и длина, и ширина, то есть вся и видимая, и невидимая тварь⁴⁰.

Он дан нам в знамение на челе⁴¹, как Израилю — обрезание. Ибо через него мы, верные, отличаемся от неверных и узнаемся. Он — щит, и оружие, и памятник победы над диаволом. Он — печать, чтобы не коснулся нас Истребляющий, как говорит Писание (Исх. 12:12, 29). Он — восстание лежащих, стоящих опора, немощных посох, пасомых жезл, обращающих руководство, преуспевающих совершенствование, души и тела спасение, отгнание всяких зол, всех благ податель, греха истребление, растение воскресения, древо жизни вечной.

Итак, самому древу, драгоценному поистине и досточтимому, на котором Христос принес Самого Себя в жертву за нас, как освященному прикосновением святого тела и крови, по справедливости нужно поклоняться⁴²; и гвоздям, копью, одеждам и святым Его жилищам, которые суть: ясли, вертеп, Голгофа, спасительный животворящий гроб, Сион — вершина Церквей, и подобное, как говорит богоотец Давид⁴³: *внидем в селения его, поклонимся на место, идеже стояте нозе его* (Пс. 131:7). А что он говорит о кресте, видно из последующего: *воскресни, Господи, в покой твой* (Пс. 131:8). Ибо за

крестом следует воскресение. Ибо, если вожделенны дом, и ложе, и одежда возлюбленных, то настолько более — то, что принадлежит Богу и Спасителю, чем мы и спасены?

Поклоняемся же мы и знаку *честного* и животворящего креста, даже если он из иного вещества; поклоняемся, почитая не вещество (да не будет!), но знак как символ Христа. Ибо Он, делая заветное Своим ученикам, говорил: *Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе* (Мф. 24:30), разумея крест. Поэтому и ангел Воскресения говорил женам: *Иисуса ищите Назарянина, распятого* (Мк. 16:6). И апостол: *Мы проповедуем Христа распятого* (1 Кор. 1:23). Ибо много Христов и Иисусов, но один Распятый. Он не сказал: *пронзенного копьем*, но: *распятого*. Поэтому должно поклоняться знамению Христову. Ибо где будет знамение, там будет и Сам Он. Веществу же, из которого состоит знак креста, хотя бы это было золото или драгоценные камни, после знака образа, если так случится, поклоняться не следует. Стало быть, мы поклоняемся всему, что посвящено Богу, относя почитание к Нему Самому.

Прообразом этого *честного* креста было *древо жизни*, насажденное Богом в раю (ведь поскольку смерть через *древо* (Быт., гл. 2 и 3), то надлежало, чтобы через *древо* же были дарованы и жизнь и воскресение); Иаков, поклонившийся *на конец жезла* (Быт. 47:31; Евр. 11:21), благословив своих сыновей Иосифа *перемененными* руками (Быт. 48:14) и яснейшим образом начертав знамение креста; жезл Моисеев, крестообразно ударивший море и спасший Израиля, а Фараона потопивший (Исх. 14:16 и далее); руки, крестовидно простираемые и обращающие в бегство Амалика (Исх. 17:11); горькая вода, опресняемая деревом (Исх. 15:25), и скала, расседающаяся и изливающая воды (Исх. 17:6); жезл, придающий Аарону достоинство священноначалия (Чис. 17:8, 9 и далее); змий на древе, вознесенный в виде трофея как умерщвленный (Чис. 21:9), когда древо исцеляло верующих, видевших врага мертвым, как и Христос был пригвожден плотью греха, не знавшею греха. Великий Моисей вопиет: увидите *живот* ваш *висяще* на древе *пред очима* вашими (Втор. 28:66)⁴⁴. Исаия: *Прострох руке мои весь день к людям непокарающимся и противуглаголющим* (Ис. 65:2). — Мы, поклоняющиеся сему древу, да обретем удел Христа распятого! Аминь.

ГЛАВА XII (85)

О поклонении на восток

Мы поклоняемся на восток не просто и не случайно⁴⁵. Но так как мы сложены из видимой и невидимой, то есть умопостигаемой и чувственной природы, то и поклонение Создателю мы приносим двоякое, так же как и поем как умом, так и телесными устами, и крестимся как водою, так и Духом, и двояким образом соединяемся с Господом, причащаясь Таин и благодати Духа.

Итак, поскольку Бог есть духовный свет (1 Ин. 1:5), и Христос в Писаниях именуется *солнцем правды* (Мал. 4:2) и *Востоком* (Зах. 3:8; Лк. 1:78), для поклонения Ему должно посвятить восток. Ибо все прекрасное должно быть посвящено Богу, Которым всякое благо благодворится. Говорит же и божественный Давид: *Царства земная пойте Богу, воспойте Господу, возшедшему на небо небесе на востоки* (Пс. 67:33–34). И еще Писание говорит: *Насади Бог Рай во едем на востоках, и введе тамо человека, егоже созда* (Быт. 2:8); его, согрешившего, Он изгнал, и *всели прямо Рая сладости* (Быт. 3:24), разумеется, на западе. Посему мы, отыскивая древнее отечество и всматриваясь в его сторону, поклоняемся Богу. Да и скиния Моисеева на востоке имела завесу и умиловление (Лев. 16:14)⁴⁶. И колено Иудово, как более уважаемое, располагалось станом с востока (Чис. 2:3). А также и в знаменитом храме Соломоновом врата Господни находились к востоку. Но и Господь, распинаемый, смотрел на запад, и таким образом мы поклоняемся, воззрившись на Него. И возносясь, Он поднимался по направлению к востоку, и таким образом Ему поклонились апостолы, и Он *придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо* (Деян. 1:11); как Сам Господь сказал: *как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого* (Мф. 24:27). Посему, ожидая Его, мы поклоняемся на восток. А предание это апостольское — неписаное. Ибо они многое передали нам, не изложив письменно⁴⁷.

ГЛАВА XIII (86)

О святых и пречистых таинах Господних

Благой, и всеблагой, и преблагой Бог⁴⁸, Который весь — благодать, из-за преизбыточествующего богатства Своей благодати не потерпел, чтобы благо, то есть Его природа, существовало в одиночестве, к которому ничто не было бы причастно. Ради этого Он, во-первых, сотворил умные и небесные силы; потом — видимый и чувственный мир; затем — человека, состоящего из умного и чувственного. Посему все, возникшее благодаря Ему, приобщено Его благодати по бытию (ибо Он Сам для всего бытие, так как сущее — в Нем (Рим. 11:36), не только потому, что Он Сам привел его из небытия в бытие, но и потому, что Его действие сохраняет и содержит то, что возникло благодаря Ему), а особенно живые существа (ведь они приобщены к благу и поскольку существуют, и поскольку причастны жизни). Разумные же существа — и по вышесказанному, и по разумности; и эти существа — в большей степени; ибо они некоторым образом более родственны с Ним, хоть Он и превосходит все без сравнения.

Человек, возникнув разумным и самовластным, получил возможность путем собственного своего выбора непрестанно соединяться с Богом, если пребудет в добре, то есть в повиновении Творцу. Поэтому, так как он оказался в преступлении заповеди Сотворившего его и подпал смерти и тлению, то Создатель и Творец рода нашего по благоутробию Своему уподобился нам, став человеком во всех отношениях, кроме греха, и соединился с нашей природой (Евр. 2:17). Ибо так как Он уделил нам Свой собственный образ и Свой собственный дух, а мы не сохранили, то Он Сам причащается бедной и немощной нашей природе, чтобы очистить нас и сделать нетленными и опять сотворить причастниками Его божества.

Но надлежало, чтобы не только начаток нашей природы оказался причастен лучшему, но чтобы и всякий желающий человек и родился вторым рождением, и был вскормлен пищею необыкновенной и соответственной рождению, и таким образом достиг меры совершенства. Своим рождением, или воплощением, и крещением, и страданием, и воскресением Он освободил природу от прародительского греха, от смерти и *тления*, и сделался Начатком воскре-

сения, и представил Себя путем, и образом, и примером, чтобы и мы, пойдя по Его стопам, стали по усыновлению тем, что Он есть по природе: сынами и наследниками Божиими и сонаследниками Его (Рим. 8:17). Посему Он дал нам, как я говорил, второе рождение, чтобы как, родившись от Адама, мы уподобились ему, унаследовав проклятие и *тление*, так и, родившись от Него, мы уподобились Ему и унаследовали нетление, и благословение, и славу Его.

А так как Он есть духовный Адам, то надлежало, чтобы и рождение было духовно, а равно и пища. Но так как мы некоторым образом двойственны и сложны, то должно, чтобы и рождение было двояким, а равно и пища — сложною. Посему рождение нам дано через воду и Духа — я говорю о святом крещении⁴⁹; а пища — Сам хлеб жизни, Господь наш Иисус Христос, *сшедший с небес* (Ин. 6:48, 51). Ибо, намереваясь принять за нас добровольную смерть, в ту ночь, в которую Он *предавал* Себя, Он завещал святым Своим ученикам и апостолам *новый завет*, и через них — всем, верующим в Него. Поэтому, съев *ветхую* Пасху со Своими учениками в горнице святого и славного Сиона⁵⁰ и исполнив *ветхий завет*, Он умывает ноги ученикам (Ин. 13:1 и далее), показывая знамение святого крещения. Потом, преломив хлеб, Он передает им, говоря: *примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое во оставление грехов* (Мф. 26:26, 28; 1 Кор. 11:24)⁵¹. Подобным же образом взяв и чашу с вином и водою, Он передал им, говоря: *пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов; сие творите в Мое воспоминание. Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Сына Человеческого возвещаете и исповедуете воскресение Его, доколе Он придет* (Мф. 26:27, 28; Лк. 22:20; Мк. 14:24; 1 Кор. 11:25, 26).

Поэтому если слово Божие — живо и действенно (Евр. 4:12) и *вся, елика восхоте Господь, сотвори* (Пс. 134:6); если Он сказал: *да будет свет: и бысть; да будет твердь: и бысть* (Быт. 1:3, 6); если словом Господним небеса утвердишася, и духом уст его вся сила их (Пс. 32:6); если небо, и земля, и вода, и огонь, и воздух, и *все украшение их* совершилось словом Господним, а также и это вот пресловутое существо, человек; если Сам Бог Слово, восхотев, стал человеком и из чистых и беспорочных кровей святой Приснодевы бесменно осуществил для Себя плоть, то разве Он не может сделать

хлеб Своим телом и вино и воду — Своею кровью? Он сказал *в начале*: да произведет земля *былие травное* (Быт. 1:11), и даже донныне, как пройдет дождь, она производит свои произрастения, отвечая божественному повелению и обретая в нем силу. Бог сказал: *сие есть тело Мое; и сия есть кровь Моя; и сие творите в Мое воспоминание*; и всемогущим Его повелением это происходит, пока Он не придет; ибо так сказано: *доколе придет*; и через призывание является дождь для этого нового земледелия: осеняющая сила Святого Духа⁵². Ибо как все, что Бог сотворил, Он сотворил действием Святого Духа, так и теперь действие Духа совершает сверхъестественное, чего ничто, кроме одной только веры, не может *вместить*. Как будет Мне это, говорит Святая Дева, когда Я мужа не знаю? (Лк. 1:34) Архангел Гавриил отвечает: *Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя* (Лк. 1:35). И теперь ты спрашиваешь, каким образом хлеб делается телом Христовым, а вино и вода⁵³ — кровью Христовою! Говорю тебе и я: Дух Святой приходит и делает это, что превосходит слово и мысль.

А хлеб и вино берутся потому, что Бог знает человеческую немощь, ибо в большинстве случаев она с негодованием отвергается от того, что не вошло в привычку⁵⁴. Посему, проявляя Свое обычное снисхождение, Он с помощью вещей, обычных естеству, совершает сверхъестественное. И как в крещении, поскольку у людей в обычае мыться водой и натирать себе тело маслом, Он сочетал благодать Духа с елеем и водою и сделал его [крещение] *банею пакибытия*, так и поскольку у людей в обычае есть хлеб и пить воду и вино, Он сочетал с ними Свое божество и сделал их Своими телом и кровью, чтобы с помощью обычного и естественного мы оказались в сверхъестественном.

Тело поистине соединилось с божеством, тело от святой Девы, не потому, что вознесшееся тело нисходит с неба, но потому, что сами хлеб и вино изменяются в тело и кровь Бога⁵⁵. Если же ты отыскиваешь способ, которым это происходит, то тебе достаточно услышать, что с помощью Святого Духа, так же как Святым Духом Господь для Себя и в Себе осуществил и плоть от святой Богородицы; и больше мы ничего не знаем, за исключением того, что слово Божие — истинно, и действенно, и всемогуще, а способ — неисследим. Но не хуже будет сказать и так, что как хлеб через съеде-

ние и вино и вода через выпивание естественным образом изменяются в тело и кровь того, кто ест и пьет, и не делаются другим телом по сравнению с прежним его телом; так и хлеб предложения и вино и вода через призывание и пришествие Святого Духа сверхъестественно претворяются в тело Христово и кровь, и не суть два, но одно и то же⁵⁶.

Поэтому для достойно причащающихся с верою оно бывает *оставление грехов и в жизнь вечную*, и в охрану как души, так и тела; для тех же, кто причащается недостойно, без веры, оно бывает в наказание и кару, так же как и смерть Господня для верующих стала жизнью и нетлением, ведущим к наслаждению вечным блаженством, а для неверующих и для убийц Господних — наказанием и карой вечною.

Хлеб и вино не есть образ тела и крови Христа (да не будет!), но само обоженное тело Господа⁵⁷, так как Сам Господь сказал: *сие есть мое*, не образ тела, но *тело*; и не образ крови, но *кровь*. И до того иудеям, что *если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ибо плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питье. И опять: Ядущий Меня жить будет* (Ин. 6:53, 55, 57).

Поэтому да приступим со всяким страхом, и чистою совестью, и несомненною верою, и обязательно будет нам то, во что веруем, не сомневаясь. Почтим же его всякою чистотою, душевною и телесною; ибо оно двояко. Приступим к нему с пламенной любовью, и, сложив руки крестообразно⁵⁸, примем в себя тело Распятого! И, приложив глаза, и уста, и чело, причастимся божественного угля, чтобы огонь находящейся в нас любви, приняв воспламенение от угля, сжег наши грехи и просветил наши сердца, и чтобы присутствием божественного огня мы возгорелись и обожились. Исайя увидел *уголь* (Ис. 6:6); но уголь — не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб приобщения — не простой хлеб, но соединенный с божеством⁵⁹; тело же⁶⁰, соединенное с божеством, не одна природа, но одна — тела, а другая — соединенного с ним божества. Так что оба они — не одна природа, но две.

Мелхиседек, *священник Бога Вышнего*, хлебом и вином приветствовал Авраама, возвращавшегося после поражения иноплеменников (Быт. 14:18 и далее). Та трапеза прообразовала эту таинствен-

ную трапезу, как и тот священник был прообразом и изображением истинного первосвященника — Христа. Ибо *ты*, говорит Писание, *иерей во век, по чину Мелхиседекову* (Пс. 109:4). Именно этот хлеб изображали хлебы предложения. Ибо это — *чистая жертва*, разумеется, и бескровная, которая, как сказал Господь через пророка, *приносится Ему от восток солнца до запад* (Мал. 1:11).

Тело и кровь Христа переходит в состав как нашей души, так и нашего тела⁶¹, не истощаясь, не уничтожаясь, идя не в нижний проход (да не будет!), но в нашу сущность и сохранение, как защитительное средство от всяческого вреда, очищающее от всякой нечистоты (взяв испорченное золото, его очищают проверочным накаливанием), чтобы в будущем веке мы не были осуждены вместе с миром. Ибо очищают посредством болезней и разнообразных напастей, как говорит божественный апостол: *Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром* (1 Кор. 11:31–32). И то, что он говорит, означает вот что: Потому причащающийся тела и крови Господа *недостойно, тот ест и пьет осуждение себе* (1 Кор. 11:29). Очищаясь через это, мы соединяемся с телом Господа и духом Его и делаемся телом Христовым.

Этот хлеб⁶² — *начаток* будущего хлеба, который есть *насущенный* (ὁ ἐπιούσιος). Ибо слово τὸ ἐπιούσιον обозначает или будущий, то есть хлеб будущего века, или хлеб, принимаемый для сохранения нашей сущности. Посему и в том и в другом случае он надлежащим образом будет назван телом Господним; ибо плоть Господня есть животворящий дух (Ин. 6:63), потому что она зачата от животворящего Духа; ибо *рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3:6). Говорю же это, не уничтожая природы тела, но желая показать животворность его и божественность.

Если же некоторые и называли хлеб и вино образами (ἄντίτυπα) тела и крови Господа, как говорил богоносный Василий⁶³, то подразумевая их не после освящения, но прежде освящения, назвав так самое приношение.

Называется это причащением — ибо через него мы причащаемся божества Иисуса. А приобщением и называется, и поистине есть таковое, потому что через него мы вступаем в общение со

Христом и делаемся причастны и плоти Его, и божеству; а также через него общаемся и соединяемся друг с другом. Ибо, так как мы причащаемся от одного хлеба, то все делаемся единым телом Христовым и единою кровью, и членами друг друга, составляя одно тело со Христом.

Поэтому будем всеми силами остерегаться, чтобы не принимать причастия от еретиков, ни давать им. Ибо *не давайте святыни псам*, говорит Господь, *и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями* (Мф. 7:6), чтобы нам не сделаться участниками зловерия и осуждения их. Ибо, если оно несомненно есть соединение со Христом и друг с другом, то мы обязательно свободным выбором соединяемся и со всеми теми, кто вместе с нами причащается. Ибо соединение это происходит добровольно, не без нашего намерения. Ибо *все одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба* (1 Кор. 10:17), как говорит божественный апостол.

Образами (αντίτυπα) же будущего [хлеб и вино] называются не потому, что они не суть поистине тело и кровь Христа, но потому, что ныне мы причащаемся божеству Христову через них, а тогда — умопостигаемым образом, через одно только созерцание.

ГЛАВА XIV (87)

О родословии Господа и о святой Богородице

Кратко сказав выше о святой и препрославленной Приснодеве и Богородице Марии и доказав самое важное, что Она в собственном смысле и поистине и есть Богородица, и называется так, теперь восполним недостающее. Ибо она, предопределенная предвечным и предведающим советом Божиим и через Святого Духа изображенная и предвозвещенная различными образами и речами пророков, в предназначенное время произросла от корня Давидова из-за бывших ему обетований. Ибо, говорит Писание, поклялся Господь Давиду истинною, и не отвержется ея: *от плода чрева твоего посажду на престоле твоем* (Пс. 131:11). И вновь: *единою кляхся о святем моем, аще Давиду солжу: семя его во век пребудет, и престол его, яко солнце предо мною, и яко луна совершена, в век, и свидетель на небеси верен* (Пс. 88:36–38). И Исаия: *Изыдет жезл из (корене) Иессеова, и цвет от корене взыдет* (Ис. 11:1).

И вот, что Иосиф происходит от племени Давидова, прямо указали Матфей и Лука, священнейшие евангелисты; но Матфей производит Иосифа от Давида через Соломона, Лука же — через Нафана⁶⁴. О рождении же Святой Девы оба умолчали.

Посему нужно знать, что не было в обычае ни у евреев, ни у божественного Писания составлять родословные женщин; но был закон, чтобы одно племя не брало себе жен из другого племени (Чис. 36:6 и далее). Иосиф же, происходя из Давидова племени и будучи *праведен* (ибо это засвидетельствовано о нем божественным Евангелием), не взял бы святой Девы в жену себе противозаконно — если бы не происходил от одного и того же *скипетра*. Поэтому евангелисты удовольствовались тем, что показали происхождение Иосифа.

Следует же знать и то, что был закон, чтобы, если муж умирал бездетным, брат его вступал в брак с женою умершего и восставлял семя брату (Втор. 25:5 и далее). Посему по природе рожденное принадлежало второму, то есть родившему, а по закону — умершему.

Итак, Левий, родившийся от ветви Нафана, сына Давидова, родил Мелхия и Панфира; Панфир родил Варпанфира, получившего такое прозвание. Этот Варпанфир родил Иоакима; Иоаким родил святую Богородицу (Лк. 3:24 и далее). От ветви же Соломона, сына Давидова, Матфан взял жену, от которой родил Иакова (Мф. 1:6 и далее; 1:15 и далее). А когда умер Матфан, Мелхий, из племени Нафанова, сын Левия, а брат Панфира, женился на жене Матфана, матери Иакова, и от нее родил Илия. Итак, Иаков и Илий оказались единоутробными братьями: Иаков — из племени Соломона, а Илий — из племени Нафана. Илий же, из племени Нафанова, умер бездетным; и Иаков, брат его, происходивший из племени Соломонова, взял жену его, и восставил семя брату своему, и родил Иосифа. Посему Иосиф по природе — сын Иакова, из дома Соломонова, а по закону — Илия, происходившего от Нафана⁶⁵.

Итак, Иоаким вступил в брак с почтенной и достохвальной Анной. Но как древняя Анна, бывшая неплодною, благодаря молитве и обету родила Самуила (1 Цар., 1 гл.), так и она через моление и обещание получает от Бога Богородицу⁶⁶, чтобы и в этом не уступить никому из славных жен⁶⁷. Итак, благодать (ибо так переводит-

ся «Анна») рождает Госпожу (ибо это означает имя Марии, потому что Она истинно сделалась Госпожею всех тварей, став Матерью Создателя). Рождается же Она в доме Иоакима, находившемся у овчих ворот, и приводится ко храму. Потом, *насажденная* в доме Божиим и *утучненная* Духом, словно богатая плодами маслина (Пс. 51:10), Она стала жилищем всякой добродетели, отрешив свой ум от всякой житейской и плотской похоти и таким образом сохранив девственную душу вместе с телом, как и приличествовало Той, Которой предстояло зачать в Своем чреве Бога; ибо Он, будучи Свят, *во святых почивает*. Таким вот образом Она достигает святости и является святым и дивным храмом, достойным всевышнего Бога.

А так как враг нашего спасения следил за девами из-за пророчества Исайи, сказавшего: *се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог* (Мф. 1:23; Ис. 7:14); то чтобы уловляющему *мудрых в лукавстве их* (1 Кор. 3:19; Иов. 5:13) уловить вечно кичащегося мудростью, эту Деву священники обручают *Иосифови*, [как] новый свиток — *ведущему писания* (Ис. 29:11). Обручение же было и охранением Девы, и отвлечением следившего за девами. Когда же наступила полнота времени, то был послан к Ней ангел Господень, благовествовавший зачатие Господне. И таким образом Она зачала Сына Божия, воипостасную Силу Отца, *ни от хотения плоти, ни от хотения мужа* (Ин. 1:13), то есть не от совокупления и осеменения, но от благоволения Отца и содействия Святого Духа. Она содействовала Создателю в том, чтобы Ему быть созданным, и Творцу в том, чтобы Ему быть сотворенным, и Сыну Божию и Богу в том, чтобы Ему воплотиться и вочеловечиться от чистых и неоскверненных Ее плоти и кровей, — содействовала, выплачивая праматерний долг. Ибо как та была создана из [ребра] Адамова без совокупления, так и она произвела нового Адама, рождаемого по закону чревоношения и сверхъестественного рождения. Ибо без отца от жены рождается Тот, Кто родился от Отца без матери. И то, что Он рождается от жены, это по закону чревоношения, а что без отца, это сверхъестественное рождение; и что в обычное время (ибо Он рождается после того, как исполнилось девять месяцев и наступил десятый), это по закону чревоношения; а что безболезненно, это выше закона рождения; ибо чему не предшествовало удовольствие, то не сопро-

вождалось и родовыми муками, согласно пророку: *прежде неже чревоболети ей, роди* (Ис. 66:7). И опять: *прежде неже приити труду, чревоболения избеже, и породи мужеск пол* (Ис. 66:7).

Итак, от Нее родился Сын Божий и Бог воплощенный, не человек богоносный, но Бог воплотившийся: не действием помазуемый, как пророк, но присутствием всего Помазующего, так что то, что помазало, стало человеком, и то, что было помазуемо, — Богом; не изменением природы, но ипостасным соединением. Ибо Один и Тот же был и Помазующий, и Помазуемый: как Бог помазующий Самого Себя как человека. Так как же не Богородица Родившая воплотившегося от Нее Бога? Действительно, в собственном смысле и поистине Богородица и Госпожа, и владычествующая над всеми тварями, сделавшаяся рабою и матерью Создателя. А как, будучи зачат, Он соблюл зачавшую Девую, так и, родившись, Он сохранил девство Ее неповрежденным, Один только пройдя через Нее и сохранив Ее *заключенною* (Иез. 44:2). Зачатие произошло через слух, а рождение через обыкновенное место для выхода рождающихся, хотя некоторые и баснословят, будто Он был рожден через бок Богоматери. Ибо для Него не невозможно было и пройти через *врата*, и не повредить печатей их.

Следовательно, и после родов Приснодева остается Девую, никоим образом до смерти не вступив в общение с мужем. Ибо, хоть и написано: *и не знал Ее. [Как] наконец Она родила Сына Своего первенца* (Мф. 1:25), следует знать, что первенец есть родившийся первым, хотя бы он был и единородным. Ведь слово *первенец* обозначает, что кто-либо родился первым, но не обязательно подразумевает и рождение других. Слово же *наконец* показывает определенный временной срок, но не отрицает того, что имеет быть после него. Ибо Господь говорит: *Я с вами во все дни до скончания века* (Мф. 28:20), не как намеревающийся разлучиться после скончания века. Вот и божественный апостол говорит: *и так всегда с Господом будем* (1 Фес. 4:17), то есть после общего воскресения.

Ибо каким образом Родившая Бога и на опыте того, что последовало, познавшая чудо, допустила бы соединение с мужем? Ни в коем случае! Мыслить подобное, не говоря уже о том, чтобы делать, не свойственно здравому помыслу.

Но сия блаженная и удостоенная сверхъестественных даров

перенесла во время страдания [Господа] те муки, которых Она избежала, рождая Его, — перенесла, претерпев терзание Своего сердца из-за материнского сострадания, и, словно мечом, была терзаема мыслями, видя, что Тот, Кого Она через рождение узнала как Бога, умерщвляется как злодей. И это значат слова: *и Тебе Самой оружие пройдет душу* (Лк. 2:35). Но горе сменяется радостью воскресения, провозглашающей Богом Того, Кто умер плотью.

ГЛАВА XV (88)

О святых и почитании их мощей

Должно почитать святых как друзей Христовых, как чад и наследников Божиих⁶⁸, как говорит Богослов и евангелист Иоанн: *А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12). — *Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа* (Гал. 4:7; Рим. 8:17). И Господь во святых Евангелиях говорит апостолам: *Вы друзья Мои* (Ин. 15:14). *Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его* (Ин. 15:15). Если же Создатель всяческих и Господь называется и *Царем царствующих, и Господом господствующих* (Апок. 19:16), и *Богом богов* (Пс. 49:1), то, конечно, и святые суть и боги, и повелители, и цари. Именно их Богом, и Господом, и Царем Бог и называется, и есть Таковой. Ибо, говорит Он Моисею, *аз есмь Бог Авраамов и Бог Исааков, и Бог Иаковль* (Исх. 3:6). И Моисея Бог сделал богом Фараона (Исх. 7:1). Богами же я называю их, и царями, и повелителями не по природе, но потому, что они царствовали и господствовали над страстями, и божественного образа подобие, по которому они и возникли, сохранили неповрежденным (ибо царем называется и образ царя); и соединились с Богом по собственному выбору, и приняли вселение Его в себя, и благодаря причастности к Нему стали по благодати тем, что Он есть по природе. Так как же не должно почитать тех, кто сделался слугами, друзьями и сынами Божиими? Ибо честь по отношению к благоразумным из сорабов несет доказательство благорасположения к общему Господу⁶⁹.

Они стали кладовыми Божиими и чистыми Его обиталищами: ибо, говорит Бог, *вселюсь в них и буду ходить в них* (2 Кор. 6:16;

Лев. 26:12). Посему божественное Писание говорит, что *праведных души в руке Божией, и не прикоснется их смерть* (Прем. 3:1). Ведь смерть святых скорее сон, нежели смерть. Ибо *утрудился в веке, и жив будет до конца* (Пс. 48:9, 10). И: *честна пред Господом смерть преподобных его* (Пс. 115:6). Итак, что драгоценнее того, чтобы быть в *руке Божией*? Ибо Бог есть жизнь и свет, и находящиеся в *руке Божией* пребывают в жизни и свете.

А что Бог через ум обитал и в телах их, говорит апостол: *Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа?* (1 Кор. 6:19; ср. 3:16). *Господь есть дух* (2 Кор. 3:17). И: *Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог* (1 Кор. 3:17). Так как же не должно почитать одушевленные храмы Божии, одушевленные жилища Божии? Они при жизни с дерзновением предстоят Богу⁷⁰.

Владыка Христос дал нам спасительные источники: мощи святых, многообразно изливающие благодетия, источающие миро благовония. И пусть никто не сомневается! Ведь если из утесистой скалы истекла в пустыне вода (Исх. 17:6), когда желал этого Бог, и из челюсти осла для жаждавшего Самсона (Суд. 15:18, 19)⁷¹, то разве невероятно, чтобы из мученических мощей истекало благовонное миро? Никоим образом, по крайней мере для тех, кто знает могущество Божие и о чествовании Им святых.

По закону всякий прикасающийся к мертвецу становился нечистым (Чис. 19:11); но они не мертвецы. Ибо с тех пор, как Тот, Кто есть сама жизнь, Причина жизни, в *мертвецах вменяешься*, мы не называем мертвыми усопших в надежде на воскресение и с верою в Него. Ибо каким образом мертвое тело может творить чудеса? Так каким же образом через них демоны отгоняются, немощные врачуются, слепые прозревают, прокаженные очищаются, искушения и скорби прекращаются, *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов* (Иак. 1:17) через них для тех, кто просит с несомнительной верою? Сколь много ты потрудился бы, чтобы найти покровителя, который привел бы тебя к смертному царю и замолвил пред ним за тебя слово? Так неужели не должно почитать ходатаев за весь род, творящих за нас ходатайства перед Богом? Конечно же, должно почитать, воздвигая Богу храмы во имя их, принося дары, прославляя [дни] *памяти* их и во время их веселясь духовно, чтобы созывающие разделили это весе-

лие, чтобы, пытаясь угодать, мы, наоборот, не разгневали их. Ибо чем люди угождают Богу, тем возвеселятся и слуги Его; а на что Бог гневается, на то будут гневаться и щитоносцы Его. Мы, верные, да почитим святых *псалмами и славословиями и песнопениями духовными* (Еф. 5:19), и сокрушением, и милосердием к нуждающимся, чем более всего почитается и Бог. Воздвигнем им памятники и видимые изображения, и сами да сделаемся одушевленными памятниками их и изображениями через подражание их добродетелям.

Да почитим Богородицу, как Божию Матерь в собственном смысле и поистине. Пророка Иоанна как Предтечу, и Крестителя, и апостола, и мученика: ибо, как сказал Господь, *из рожденных женами не восставал больший Иоанна* (Мф. 11:11); и именно он стал первым проповедником *царствия*. Апостолов, как братьев Господних и самовидцев, и служителей Его страданий, *ихже Бог и Отец и кого Он предугадал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего* (Рим. 8:29), *во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, пастырями и учителями* (1 Кор. 12:28; Еф. 4:11). И мучеников Господних, избранных из всякого чина, как воинов Христовых и выпивших Его чашу, и крестившихся крещением животворящей Его смерти, как общников страданий Его и славы, начальник которых — перводиакон Христов и апостол, первомученик Стефан. И святых Отцов наших, богоносных подвижников, более долговременное и тягостное перенесших мученичество совести, которые *скитались в милоях и козых кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин* (Евр. 11:37, 38). Пророков, живших прежде [пришествия] благодати, патриархов, праведников, предвозвестивших пришествие Господне. *Взирая на кончину жизни* всех этих, да станем подражать *вере их* (Евр. 13:7), любви, надежде, ревности, жизни, стойкости в страданиях, терпению даже до крови, чтобы вместе с ними получить и венцы славы.

ГЛАВА XVI (89)

Об иконах⁷²

А так как некоторые порицают нас, что мы поклоняемся и почитаем образ Спасителя и Владычицы нашей, а также и остальных святых и слуг Христовых, то пусть услышат, что Бог искони сотво-

рил человека *по образу* Своему (Быт. 1:26–27). Итак, из-за чего мы поклоняемся друг другу, если не потому, что мы сотворены по образу Божию? Ибо, как говорит богоносный и сведущий в божественных предметах Василий, «честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз»⁷³. А первообраз есть изображаемое, то, с чего получается производное. Для чего Моисеев народ со всех сторон поклонялся скинии (Исх. 33:10), имевшей образ и вид небесных вещей, а вернее, всего творения? Вот и Бог говорит Моисею: *смотри, сделай все по образу, показанному тебе на горе* (Евр. 8:5; Исх. 25:40). А также и херувимы, осенявшие умилоствление, разве не были делами человеческих рук (Исх. 25:18)? А бывший в Иерусалиме славный храм? Не *рукотворенный* ли он и не был ли сооружен искусством людей (3 Цар. 6 гл.)?

Божественное же Писание обвиняет тех, кто поклоняется изваяниям, а также и приносящих жертвы бесам. Жертвы приносили эллины, приносили и иудеи; но эллины — бесам, а иудеи — Богу. И жертвоприношение эллинов было отвергнуто и осуждено, а жертва праведных была благоугодна Богу. Ибо Ной принес жертву, *и обоня Бог воню благоухания* (Быт. 8:21), одобряя благоухание доброй воли и благорасположения к Нему. Таким образом, эллинские изваяния, поскольку они были изображениями демонов, и отвергнуты, и запрещены.

А сверх этого, кто может сделать подобие невидимого, и бестелесного, и неопишемого, и не имеющего формы Бога? Поэтому изображать Божество — дело крайнего безумия и нечестия⁷⁴. Из-за этого в Ветхом Завете употребление образов не было обычным делом. А так как Бог по милосердию Своему поистине сделался человеком⁷⁵ ради нашего спасения, не так, как явился Аврааму в виде человека и не как пророкам, но по сущности стал человеком и жил на земле, и обращался среди людей (Вар. 3:38), творил чудеса, пострадал, был распят, воскрес, вознесся, и все это случилось поистине, и люди это видели, то это было записано для напоминания нам и наставления тех, кого тогда не было, чтобы мы, не увидев, а услышав и уверовав, достигли блаженства Господня. Но так как не все знают грамоту или имеют досуг для чтения, то Отцы усмотрели, чтобы это, словно некие подвиги, было рисуемо на иконах, для краткого напоминания. Без сомнения, часто не имея в мыслях стра-

дания Господня, увидев изображение распятия Христова и придя к воспоминанию спасительного страдания, мы, припав, поклоняемся, не веществу, но Тому, Кто изображается, так же как и не веществу Евангелия, и не веществу креста мы поклоняемся, но тому, что через это изображается. Ибо чем отличается крест, не имеющий изображения Господня, от имеющего? То же и относительно Богоматери. Ибо честь, воздаваемая Ей, возводится на Того, Кто от Нее воплотился. Подобным же образом и доблести святых мужей возбуждают нас к мужеству, и соревнованию, и подражанию их добродетели, и прославлению Бога. Ибо, как мы говорили, честь в отношении к благоразумным из сорабов несет доказательство благорасположения к общему Господу, и честь, воздаваемая изображению, переходит на первообраз⁷⁶. Предание же это неписаное⁷⁷, так же как поклонение на восток, поклонение кресту и множество других, подобных этим.

Рассказывается⁷⁸ же и некая история, что когда царствовавший в граде эдессян Авгарь послал живописца, чтобы тот сделал похожее изображение Господа, а живописец не сумел этого сделать из-за сияющего блеска Его Лица, то Господь Сам, приложив иматий к Своему божественному и животворящему Лицу, запечатлел на иматии Свой образ⁷⁹ и в таком виде послал его сильно желавшему того Авгарю⁸⁰.

А что и апостолы весьма многое передали неписано, пишет Павел, апостол язык: *итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим* (2 Фес. 2:15). И к Коринфянам: *хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам* (1 Кор. 11:2).

ГЛАВА XVII (90)

О Писании

Один Бог, возвещаемый и Ветхим Заветом, и Новым, в Троице воспеваемый и прославляемый, потому что Господь сказал: *не нарушить закон пришел Я, но исполнить* (Мф. 5:17) (ибо Сам Он совершил наше спасение, ради которого все Писание и всякое таинство). И опять-таки: *Исследуйте Писания, ибо они свидетельствуют о Мне* (Ин. 5:39). И потому что апостол сказал: *Бог, много-*

кратно и многообразно говоривший издревле отцам нашим в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне (Евр. 1:1-2). Итак, Духом Святым говорили и закон, и пророки, евангелисты и апостолы, и пастыри, и учителя.

Поэтому *все Писание богодухновенно, непременно и полезно* (2 Тим. 3:16). Так что исследовать божественные Писания — дело прекраснейшее и душеполезнейшее. Ибо как *дерево, посаженное при потоках вод* (Пс. 1:3), так и душа, орошаемая божественным Писанием, утучняется и дает зрелый плод — православную веру и украшается вечно цветущими листьями, то есть богоугодными деяниями. Ибо и к добродетельному деянию, и к незамутненному созерцанию нас направляют святые Писания. Ибо в них мы находим призыв ко всякой добродетели и отвращение всякого зла. Итак, если мы будем любознательны, то будем и много знающими; ибо все достигается усердием, и трудом, и благодатью Дающего. *Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят* (Лк. 11:10). Посему будем стучать в прекраснейший рай Писаний, благоуханный, сладчайший, прекраснейший, звучащий вокруг наших ушей всевозможными напевами умных богоносных птиц, касающийся нашего сердца и утешающий его в скорби, успокаивающий в гневе и преисполняющий вечною радостью; помещающий наш ум на сияющие золотом и пресветлые рамена божественного голубя (Пс. 67:14), и на блистательнейших его крыльях поднимающий вверх к едиnorodному Сыну и наследнику Насадителя умопостигаемого виноградника (Мф. 21:38 и далее), и через Него приводящий к *Отцу светов* (Иак. 1:17)! Но будем стучать не нерадиво, а напротив того — ревностно и терпеливо; да не устанем стучать! Ибо тогда нам откроют. Если прочитаем однажды и дважды и не распознаем того, что читаем, не будем унывать, но проявим упорство, будем беседовать, будем вопрошать! Ибо, говорит Писание, *вопроси отца твоего, и возвестит тебе; старцы твои, и рекут тебе* (Втор. 32:7). Ибо *не у всех знание* (1 Кор. 8:7). Почерпнем из этого райского источника неиссякаемые и чистейшие воды, *текущие в жизнь вечную* (Ин. 4:14)! Да найдем в этом усладу, насладимся ненасытимо! Ибо благодать в Писаниях неисчерпаема.

Если же мы могли бы извлечь что-то полезное и из *внешних* [писаний], то и это не запрещено. Станем искушенными менялами,

собирая подлинное и чистое золото, а от поддельного отказываясь! Примем прекраснейшие речи (ибо от них мы могли бы добыть себе весьма большую силу), а смехотворных богов и чуждые басни выбросим псам!

Следует же знать⁸¹, что книг Ветхого Завета — двадцать две, соответственно буквам еврейского языка⁸². Ибо евреи имеют двадцать две буквы, из которых пять удваиваются, так что их оказывается двадцать семь. Ибо двойные буквы — Хѡф (*Каф*), Мѣм (*Мем*), נוּן (*Нун*), פֶּה (*Пе*) и צַדִּי (*Цаде*). Поэтому и книг, таким образом, считается двадцать две, но оказывается их *двадцать семь* из-за того, что пять из них — двойные. Ибо книга *Руфь* соединяется с книгою *Судей*, и у евреев обе считаются за одну книгу; *первая и вторая Царств* — одна книга; *третья и четвертая Царств* — одна книга; *первая и вторая Паралипоменон* — одна книга; *первая и вторая Ездры* — одна книга. Вот так книги соединены в четыре пятикнижия, и [еще] остаются две других книги, так что канонические книги таковы: *пять законодательных*: книга *Бытия*, *Исход*, *Левит*, *Числа*, *Второзаконие*. Это — первое пятикнижие, называемое также и законодательством. Потом другое пятикнижие, так называемые *Графеѳа*, а у некоторых называемое *Ἀνθράφα*, которые суть следующие: книга *Иисуса, сына Навина*, *Судей* вместе с *Руфью*, *первая Царств* вместе со *второю* — одна книга, *третья* вместе с *четвертою* — одна книга и *две книги Паралипоменон* — одна книга. Это второе пятикнижие. Третье пятикнижие — стихотворные книги: *Иова*, *Псалтирь*, *Притчи Соломона*, *Екклесиаст* его же, *Песнь песней* его же. Четвертое пятикнижие — пророческое: книга *Двенадцати пророков* — одна книга, *Исаия*, *Иеремия*, *Иезекииль*, *Даниил*. Потом *две книги Ездры*, соединяемые в одну книгу, и *Есфирь*. Πανάρετος же (=сокровищница всех добродетелей), то есть книга *Премудрости Соломоновой* и книга *Премудрости Иисуса*, которую отец Сираха изложил по-еврейски, а по-гречески перевел Иисус, его внук, Сираха же сын. Хотя они отменны и прекрасны, но не находятся в числе [канонических] и не лежали в Ковчеге.

В Новом же Завете четыре Евангелия: Евангелие *от Матфея*, *от Марка*, *от Луки*, *от Иоанна*; *Деяния Святых Апостолов*, изложенные евангелистом Лукою; *семь Соборных Посланий*: одно — *Иакова*, два — *Петровых*, три — *Иоанновых*, одно — *Иуды*. *Четырнадц*

цать Посланий Апостола Павла; Откровение евангелиста Иоанна; Правила Святых Апостолов по Клименту⁸³.

ГЛАВА XVIII (91)

О том, что говорится о Христе

Есть четыре родовых образа того, что говорится о Христе. Первое будет приличествовать Ему и до вочеловечения, второе — в соединении, третье — после соединения, четвертое — после воскресения.

I. И того, что предшествует вочеловечению, шесть образов. Первое. Нечто из этого показывает единение природы и единосущие с Отцом, как изречение: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), и это: *видевши Меня видел Отца* (Ин. 14:9), и это: *будучи образом Божиим* (Флп. 2:6) и подобные. Второе. Что-то показывает совершенство ипостаси, как изречение: *Сын Божий и образ ипостаси Его* (Евр. 1:2-3), и это: *велика совета Ангел, Чуден, Советник* (Ис. 9:6) и подобные. Третье. Что-то показывает взаимопроникновение ипостасей друг в друга, как изречение: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10); и неотлучное пребывание, как: *Слово и мудрость, и сила, и сияние*. Ибо и Слово — в уме (я имею в виду сущностное Слово), подобным образом и мудрость, и в могущественном сила, а в свете сияние пребывают неотлучно, изливаясь из них⁸⁴. Четвертое. Это показывает, что Он — от Отца как Причины, например, *Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28); ибо от Него Он имеет и бытие, и все, что имеет⁸⁵; бытие — по рождению, а не по творению, как в речениях: *Я исшел от Отца и пришел* (Ин. 16:27, 28), *Я живу Отцем* (Ин. 6:57). А все то, что Он имеет, имеет не через уделение и не через научение, но как от Причины, как в изречении: *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего* таким образом (Ин. 5:19). Ибо если Отца нет, то нет и Сына. Ведь Сын — от Отца и в Отце, и вместе с Отцом, и не после Отца. Подобным образом и то, что Он делает, делает от Него и вместе с Ним; ибо одно и то же самая, не подобная, но тождественная воля, действие и сила Отца, и Сына, и Святого Духа. Пятое. Это показывает, что через Его действие исполняется Отеческое благоволение, и не как через орудие или раба, но как через сущностное и воипостасное Его Сло-

во, и мудрость, и могущество, потому что в Отце и Сыне созерцается единое движение; как в изречении: *все через Него начало быть* (Ин. 1:3), и в этом: *посла Слово свое, и исцели я* (Пс. 106:20), и в этом: *чтобы поверили, что Ты послал Меня* (Ин. 11:42). Шестое. Это говорится пророчески. И из этого об одном говорится как о будущем, как, например: *Яве придет* (Пс. 49:3); и слова Захарии: *се царь твой грядет тебе* (Зах. 9:9). И сказанное Михеем: *се Господь исходит от места своего: и снидет, и наступит на высоты земные* (Мих. 1:3). О другом, будущем, говорится как о прошедшем, как в изречении: *Сей Бог наш. Посем на земли явися, и с человеки поживе* (Вар. 3:36, 38); и в этом: *Господь созда мя начало путей своих в дела своя* (Притч. 8:22); и в этом: *сего ради помага ты Боже Бог твой елеем радости паче причастник твоих* (Пс. 44:8) и в подобных.

И вот, то, что предшествует соединению, будет применяться к Нему и после соединения; а то, что следует за соединением, прежде соединения — никоим образом, если только не пророчески, как мы говорили.

II. Того же, что в соединении, есть три образа. Первое. Когда мы говорим, исходя из лучшей части Его, то говорим об обожении плоти и «ословлении», и превознесении ее, и о подобном, показывая пришедшее к плоти богатство от соединения и сочетания ее с всевышним Богом Словом. Второе. Когда же говорим, имея в виду худшую часть, то говорим о воплощении Бога Слова, вочеловечении, уничижении, бедности, смирении. Ибо это и подобное приписывается Слову и Богу из-за соединения Его с человечеством. Третье. А когда говорим, исходя из обеих частей вместе, то говорим о соединении, общении, помазании, сочетании, взаимоуподоблении и подобном. Посему ради этого третьего способа предлагаются и вышеуказанные два способа. Ибо через соединение показывается, что именно и одно и другое получило от связи и взаимопроникновения с тем, что существует вместе с ним. Ибо говорится⁶⁶, что из-за ипостасного соединения плоть была обожена и сделалась Богом и одного божества со Словом; и что Бог Слово воплотился и стал человеком и был называем тварью и именуем *последним*; не потому, что две природы перешли в одну сложную природу (ведь невозможно, чтобы в одной природе одновременно оказались противополо-

ложные природные свойства), но потому, что две природы ипостасно соединились и имеют неслиянное и неизменное взаимопроникновение друг в друга. Проникновение же произошло не со стороны плоти, но со стороны божества; ибо невозможно, чтобы плоть проникла через божество; но божественная природа, раз проникнув через плоть, даровала и плоти неизреченное проникновение в себя, которое-то мы и называем соединением.

Следует же знать, что в первом и втором образе того, что бывает в соединении, усматривается взаимность; ибо когда мы говорим о плоти, то говорим об обожествлении, и соединении с предвечным Словом, и превознесении, и помазании (ведь это исходит от божества, но усматривается относительно плоти). Когда же мы говорим о Слове, то говорим об уничижении, воплощении, вочеловечении, смирении и подобном, что, как мы говорили, переносится от плоти на Слово и Бога; ибо Он Сам добровольно потерпел это.

III. Того же, что последовало за соединением, три образа. Первый показывает божественную природу, как в изречении: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10); и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30). И все, что приписывается Ему до вочеловечения, будет приписано Ему и после вочеловечения, кроме утверждения, что Он не принял плоти и природных ее свойств. Второй показывает человеческую природу, как в изречении: *за что ищете убить Меня, Человека, сказавшего вам истину* (Ин. 7:19; 8:40); и в этом: *так должно вознесу быть Сыну Человеческому* (Ин. 3:14) и в подобных.

Вот этого же, что подобающим человеку образом написано о Христе Спасителе, будь то в речениях или в деяниях, шесть образов.

Первое. Нечто из этого было сделано и сказано по природе в целях Домостроительства, как, например, рождение от Девы, рост и преуспевание сообразно с возрастом, голод, жажда, усталость, слезы, сон, пробивание гвоздями, смерть и подобное, что есть природные и непредсудительные страсти. Ибо во всем этом есть смешение божественной природы с человеческой; тем не менее веруют, что это поистине принадлежит телу, причем божество не терпело ничего из этого, но через это устраивало наше спасение.

Второе. Что-то было сделано и сказано для вида: например, вопрос: *«где вы положили Лазаря?»* (Ин. 11:34), когда Он шел к

смоковнице (Мф. 21:19), когда уклонялся, то есть незаметно уходил (ср. Ин. 8:59), когда молился (Ин. 11:41), когда *Он показывал им вид, что хочет идти далее* (Лк. 24:28). Ибо в этом и подобном Он не имел нужды ни как Бог, ни как человек; однако же принимал вид, подобающий человеку, там, где требовала нужда и польза, как, например, молился, чтобы показать, что Он — не противник Богу⁸⁷, и чтобы почитать Отца как Свою Причину. Спрашивал Он не потому, что не знал, но чтобы показать, что Он, будучи Богом, вместе с тем поистине есть и человек. Незаметно уходил Он, чтобы научить нас не поступать опрометчиво и не выдавать самих себя.

Третье. Нечто было по усвоению и относительно, как в изречении: *Боже мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46); и в этом: *не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех* (2 Кор. 5:21)⁸⁸; и в этом: *сделавшись за нас клятвою* (Гал. 3:13); и в этом: *Сам Сын покорится Покорившему все Ему* (1 Кор. 15:28). Ибо ни как Бог, ни как человек⁸⁹ Он никогда не был покинут Отцом; не бывал ни грехом, ни проклятием и не имеет нужды подчиняться Отцу. Ибо поскольку Он — Бог, Он равен Отцу, и не враждебен, и не подчинен Ему; а поскольку Он — человек, Он никогда не был непослушным Родителю, чтобы понадобилось подчиняться. Следовательно, Он говорил это, усвая Себе наше лицо и ставя Себя в один ряд с нами. Ибо это мы были повинны греху и проклятию как непокорные и непослушные и потому покинутые.

Четвертое. Это — из-за разделения по примыслению. Ибо если примыслением разделить то, что в действительности неотделимо, то есть плоть и Слово, то Он называется и рабом, и неведающим⁹⁰; ибо Он был рабской и неведающей природы, и плоть, если бы не была соединена с Богом Словом, была бы рабскою и неведающей; но из-за ипостасного соединения с Богом Словом она и не была рабскою, и не была неведающей. В этом смысле Он и Отца назвал Богом Своим.

Пятое. Это ради того, чтобы открыть Себя нам и укрепить нашу веру, как в изречении: *прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17:5) (ибо Сам Он и тогда был прославлен, и теперь прославляется, но слава Его не была нам открыта и удостоверена). И в словах апостола: *открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из*

мертвых (Рим. 1:4)⁹¹ (ибо через чудеса, и воскресение, и пришествие Святого Духа было открыто миру и удостоверено, что Он — Сын Божий⁹²). А также и в этом изречении: *преуспевал в премудрости и в любви* (Лк. 2:52).

Шестое. Это из-за принятия лица иудеев, когда Он сопричислял себя иудеям, как Он говорит самарянке: *Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев* (Ин. 4:22).

Третий образ — тот, который показывает одну ипостась и представляет обе [природы]; как, например, это изречение: *Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною* (Ин. 6:57); и это: *Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня* (Ин. 16:10); и это: *не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2:8); и это: *никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3:13) и подобные.

IV. Из того, что последовало за воскресением, одно приличествует божеству, как: *крестя их во имя Отца и Сына* (понятно, что как Бога) *и Святого Духа* (Мф. 28:19); и это: *се, Яз с вами во все дни до скончания века* (Мф. 28:20); и подобные. Ибо как Бог Он с нами. Другое приличествует человечеству, как это изречение: *ухватились за ноги Его* (Мф. 28:9); и это: *и там они увидят Меня* (Мф. 28:10) и подобные.

V. Из того же, что последовало за воскресением, есть различные образы подобающего человечеству: одно случилось истинно, но не природным образом⁹³, а домоостроительно, для удостоверения того, что воскресло то самое Тело, Которое пострадало, как то: раны, пища и питье после того, как Он воскрес. Другое случилось поистине и согласно с природными законами, как то: переход с места на место без труда и вхождение через запертые двери. Третье — для вида, как это: *Он показывал им вид, что хочет идти далее* (Лк. 24:28). Четвертое приличествует той и другой природе вместе, как это изречение: *восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17); и это: *внидет царь славы* (Пс. 23:7); и это: *воссел одесную (престола) величия на высоте* (Евр. 1:3). Пятое, когда Он ставит Себя в один ряд путем разделения чистым примышлением, как это: *Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17).

Поэтому возвышенное должно приписывать божественной

природе, стоящей выше страстей и тела; низменное же — человеческой; а общее — сложному, то есть одному Христу, Который есть Бог и человек; и знать, что то и другое принадлежит одному и Тому же Самому Господу нашему Иисусу Христу. Ибо, зная свойство каждого и видя, что то и другое совершается Одним, мы будем веровать правильно и не впадем в заблуждение. Из всего этого познается различие соединенных природ и то, что божество и человечество, как говорит божественный Кирилл⁹⁴, по природному качеству не есть одно и то же. Однако один Сын, и Христос, и Господь; и так как Он один, то одно и Лицо Его, потому что ипостасное единство никоим образом не разделяется из-за признания природного различия.

ГЛАВА XIX (92)

О том, что Бог — не причина зла⁹⁵

Нужно знать⁹⁶, что у божественного Писания в обычае называть попущение Божие Его действием, как когда апостол говорит в Послании к Римлянам: *не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?* (Рим. 9:21) Потому что Он Сам делает и то и это, ибо только Он Сам есть Создатель всего без изъятия; но не Сам Он производит почтенное или лишенное чести, но собственное произволение каждого⁹⁷. И это ясно из того, что тот же самый апостол говорит во втором Послании к Тимофею: *в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни в почетном, а другие в низком употреблении. Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело* (2 Тим. 2:20–21). Но ясно, что очищение происходит добровольно. Ибо *кто будет чист от сего*, — говорит апостол. Правомерное же обращение отвечает: а если не очистить, то не будет сосудом в чести, бесполезным Владыке, достойным сокрушения. Посему упомянутое изречение, а также и это: *всех заключил Бог в непослушание* (Рим. 11:32), и это: *Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат* (Рим. 11:8; Ис. 6:9, 10); все это должно понимать не так, что Бог это совершил, но что Бог позволил, потому что добро самовластно и свободно от принуждения.

Посему у божественного Писания в обычае называть поущение Божие Его действием и произведением; но, конечно, и когда оно говорит, что Бог *зиздет злая* (Ис. 45:7) и что не бывает *зла во граде, еже Господь не сотвори* (Ам. 3:6), оно⁹⁸ не показывает Бога причиной зла; но [говорит так], потому что имя зла имеет два значения и обозначает две вещи: ибо иногда оно обозначает зло по природе, которое враждебно добродетели и воле Божией; а иногда то, что есть зло и тягостно для нашего чувства, то есть бедствия и напасти. А они, будучи болезненными, злы по видимости, а в действительности — хороши, потому что для понимающих они становятся причиной обращения и спасения; именно о них Писание говорит, что они происходят через Бога.

Следует же знать, что мы — причина и их тоже. Ибо невольное зло — плод добровольных зол.

Но нужно знать и то, что Писание имеет обыкновение говорить в причинном смысле о некоторых вещах, которые следовало бы понимать в смысле *следования* друг за другом⁹⁹, как в изречении: *тебе единому согреших, и лукавое пред тобою сотворих: яко да оправдишися со словесех твоих, и победиши внегда судити ти* (Пс. 50:6). Ведь согрешивший согрешил не с тою целью, чтобы Бог одержал победу; да и Бог не имел нужды в нашем грехе, чтобы из-за него явиться Победителем (ведь Он вне всякого сравнения имеет преимущество над всеми, даже теми, кто не согрешает, будучи Создателем, непостижимым и несотворенным, и имея природную славу, а не заимствованную). Но [это сказано] потому, что когда мы согрешаем, Он не неправеден, изъявляя гнев (Пс. 7:12), и, прощая кающихся, является Победителем нашего зла. Однако мы погрешаем не для этого, но потому, что так выходит дело, так же как если кто-нибудь сидит и работает и, если явится некий друг, говорит, что друг пришел для того, чтобы я сегодня не работал. Конечно, друг пришел не для того, чтобы тот не работал, но так вышло. Ибо, занятый приемом друга, он не работает. И это называется происшествиями, потому что так происходят вещи. Бог же не хочет Один только быть праведным, но чтобы все по возможности уподоблялись Ему.

ГЛАВА XX (93)

О том, что не два начала

Что не два начала¹⁰⁰, одно благое и одно злое, мы узнаем вот откуда. Ведь благо и зло враждебны друг другу, и гибельны друг для друга, и не существуют друг в друге или друг с другом. Итак, каждое из них будет находиться в части вселенной. И они, во-первых¹⁰¹, будут ограничены, не только вселенною, но и каждое из них — частью вселенной.

Затем¹⁰², кто будет уделять каждому его область? Ведь они не скажут, что они вошли в соглашение друг с другом и примирились, так как зло, находящееся в мире и входящее в соглашение с благом, не будет злом, и благо, дружески расположенное ко злу, не будет благом. Если же другой — тот, кто каждому из них выделил собственное местопребывание, то он, скорее, и будет Бог.

Необходимо также будет одно из двух: чтобы они или соприкасались и истребляли друг друга, или чтобы существовало нечто посредине, в котором не будет ни блага, ни зла, словно некая перегородка, отделяющая одно и другое друг от друга. И будет уже не два, но три начала.

Но также необходимо, чтобы было и из этих одно: или они в мире друг с другом, что невозможно для зла (ведь то, что живет в мире, — не зло); или ведут войну, чего не может делать благо (ведь то, что воюет, не есть совершенное благо); или зло воюет, а благо не противоборствует, но уничтожается злом или печалится и терпит ущерб, что не есть признак блага. Итак, есть одно благое начало, свободное от всякого зла.

Но, говорят, если это так, то откуда зло?¹⁰³ Ибо невозможно, чтобы оно имело происхождение от блага. Посему мы говорим, что зло есть не что иное, как лишение блага и извращение из того, что согласно с природою, в то, что противоестественно; ибо ничто не есть зло по природе. Ведь все, что Бог сотворил, так, как оно возникло, весьма хорошо (Быт. 1:31). Следовательно, оставаясь таким, каким оно и было сотворено, оно весьма хорошо; а добровольно отклоняясь от того, что согласно с природой, и приходя в противоестественное состояние, оно оказывается во зле.

Итак, все по природе подчинено и послушно Творцу. Посему

когда какое-нибудь из творений по своей воле взбунтуется и делается непослушным Сотворившему его, то оно производит в себе самом зло. Ибо зло — не какая-то сущность и не свойство сущности, но привходящий признак или добровольное отступление от того, что согласно с природою, в то, что противоестественно, что и есть грех.

Итак, откуда грех?¹⁰⁴ Он — изобретение самовластного намерения диавола. Значит, диавол — зол? Так, как он возник, он не зол, но благ, ибо Создатель сотворил его ангелом светлым и блистательным и, поскольку разумным, то и самовластным. И он добровольно отклонился от согласной с природою добродетели и очутился во тьме зла, отдалившись от Бога, единственно благого и животворящего, и Создателя света; ибо всякое благо от Него благодотворяется и насколько отдалается от Него намерением, — ибо не местом, — оказывается во зле.

ГЛАВА XXI (94)

Зачем Бог, зная наперед, сотворил тех, кто будет грешить и не раскаиваться?¹⁰⁵

Бог по благодати¹⁰⁶ приводит из небытия в бытие то, что возникает, и наперед знает будущее. Посему если бы им не предстояло быть, то им не предстояло бы и быть злыми, и быть предугадываемыми. Ибо знания относятся к сущему, а предведение — к тому, что непременно будет. Ибо сначала [нужно] быть, и тогда уже быть добрым или злым. Если же тем, кому предстояло быть по благодати Божией, воспрепятствовало бы возникнуть то обстоятельство, что им предстояло оказаться злыми по своему собственному произволению, то зло побеждало бы Божию благодать. Поэтому Бог все, что Он творит, творит благим; но каждый по собственному произволению делается добрым или злым. Стало быть, если Господь и говорил: *лучше было бы тому человеку не родиться* (Мк. 14:21), то Он говорил это, не порицая Свое собственное создание, но порицая порочность, которая появилась у Его твари вследствие собственного ее произволения и легкомыслия. Ибо беспечность собственной ее воли сделала для нее бесполезным благодетание Создателя; так же как если кто-нибудь, кому были вверены царем богатство и власть,

восстанет против благодетеля, то царь, обуздав, достойно подвергнет его наказанию, если усмотрит, что он до конца остается мятежником.

ГЛАВА XXII (95)

О законе Божиим и законе греха¹⁰⁷

Божество — благое и преблагое, а также и воля Его; ибо то, чего желает Бог, и есть благо. Закон же есть заповедь, научающая этому, чтобы мы, оставаясь в нем, были во свете (1 Ин. 1:7). Нарушение этой заповеди есть грех. Происходит же он через нападение диавола и наше невынужденное и добровольное принятие. И он тоже называется законом (Рим. 7:23).

Итак, закон Божий, входя в наш ум, привлекает его к себе и возбуждает нашу совесть. Но также и наша совесть называется законом ума нашего. И нападение лукавого, то есть закон греха, входя в члены нашей плоти, через нее приступает к нам. Ибо, однажды добровольно преступив закон Божий и приняв приступ лукавого, мы предоставили тому вход, сами себя продав греху. Поэтому тело наше легко влечется к нему. Посему и находящийся в нашем теле запах и ощущение греха, то есть похоть и удовольствие тела, также называется законом *во удех* плоти нашей.

Посему закон ума моего, то есть совесть, сорадуется закону Божию (Рим. 7:22), то есть заповеди, и желает ее. Закон же греха, то есть нападение через закон, который *в членах*, то есть через телесную похоть и склонность, и движение, и неразумную часть души, противоборствует *закону ума моего*, то есть совести, хотя я и желаю закона Божия и люблю его, *делает меня пленником* (Рим. 7:23) и, не желающего греха, из-за [своей] сорастворенности через приятность удовольствия, и через телесную похоть, и неразумную часть души, как я говорил, оно обольщает и убеждает сделаться рабом греху. Но *как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной* (Рим. 8:3): ибо Он воспринял плоть, а грех — никоим образом; *осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу* (Рим. 8:3, 4). Ибо Дух подкрепляет нас в немощах наших (Рим. 8:26) и доставляет силу закону ума нашего против того зако-

на, который в членах наших. Ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными (Рим. 8:26), то есть учит нас, о чем молиться. Так что невозможно исполнить заповеди Господни, разве только через терпение и молитву.

ГЛАВА XXIII (96)

Против иудеев, о Субботе

Субботою назван седьмой день; обозначает же она *покой*. Ибо во время ее, как говорит божественное Писание, *почи Бог от всех дел своих* (Быт. 2:2). Поэтому и число дней, возрастая до семи, опять повторяется и берет начало от первого дня. Это число уважаемо у иудеев, так как Бог повелел, чтобы оно было почитаемо, и не как придется, но и в соединении с весьма тяжкими наказаниями за нарушение (Исх. 13:6; Чис. 15:35). Повелел же это не просто, но по некоторым причинам, таинственно понимаемым духовными и проныцательными людьми¹⁰⁸.

Насколько понял, по крайней мере, я, несведущий человек (начнем с низшего и более грубого), Бог, зная грубость, и плотолоубивость, и вообще склонность израильского народа к вещественному, а вместе с тем и неразборчивость, [дал этот закон]: во-первых, *да почивает раб и осел, как написано* (Втор. 5:14); потому что муж праведный *милует души скотов своих* (Притч. 12:10); а вместе и для того, чтобы они, имея досуг от забот о веществе, собирались к Богу, проводя весь седьмой день в псалмах и славословиях и песнопениях духовных (Еф. 5:19), и занятии божественными Писаниями, и в Боге отдыхая. Ибо когда не было закона, не было богодухновенного Писания, то и Суббота не была посвящена Богу¹⁰⁹. Когда же через Моисея было дано богодухновенное Писание, то Суббота была посвящена Богу, для того чтобы во время ее занимались его изучением те, кто не посвящает Богу всей своей жизни, кто не служит Господу, как Отцу, из любви, но как неблагодарные рабы; чтобы они отделяли для Бога хотя бы малую и незначительную часть своей жизни, и ту из-за страха пред наказаниями и порицаниями, бывающими за нарушение. Закон положен не для праведника (1 Тим. 1:9), но для неправедного. Ибо прежде всех Мо-

исей, в посте безотлучно пребыв с Богом в течение сорока дней и опять других сорока (Исх. 24:18; 34:28), несомненно изнурял себя постом и в Субботы, хотя закон повелевал не изнурять себя в день Субботы. Если же они ответят, что это было прежде закона, то что они скажут об Илии Фесвитянине, который, однажды вкусив пищи, совершил сорокадневный путь (3 Цар. 19:8)? Ибо он, истощая себя не только постом, но и путешествием в Субботы этих сорока дней, нарушил Субботу; и Бог, давший закон, не разгневался на него, но даже как бы в награду за подвиг добродетели явился ему на Хориве. А что они скажут о Данииле? Не провел ли он без пищи трех седмиц (Дан. 10:2, 3)? А что — весь Израиль, не обрезывает ли он младенца в Субботу, если тому исполнится восьмой день (Лев. 12:3)? А разве они не соблюдают великого поста, предписанного им законом, если он случится в Субботу (Лев. 23:27)? А также священники и левиты не оскверняют ли Субботы делами при скинии, и не суть ли *невиновны* (Мф. 12:5)? Но даже если в Субботу скотина упадет в яму, то вытащивший ее невиновен, а пренебрегший достоин осуждения¹¹⁰. Что же весь Израиль, не обходили ли они иерихонских стен, нося вокруг них кивот Божий семь дней, в числе которых обязательно была и Суббота (Нав., 6 гл.)?

Итак¹¹¹, как я говорил, для досуга с Богом, чтобы они уделяли Ему хотя бы весьма незначительную часть, и чтобы отдохнули раб и подъяремный скот, было придумано соблюдение Субботы для еще младенчествующих и поработенных *вещественным началом мира* (Гал. 4:3), для плотяных и не могших ничего помыслить выше тела и буквы. *Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены как человека, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление* (Гал. 4:4–5). Ибо нам, которые приняли Его, *дал власть быть чадами Божиими, верующими* в Него (Ин. 1:12); так что мы более не рабы, но сыновья (Гал. 4:7), более не *под законом*, но *под благодатию* уже не отчасти только и из страха служащие Господу, но должествуя посвящать Ему все время жизни, и всегда дающие рабу, то есть гневу и вожделению, покой от греха, повелевая ему посвящать свой досуг Богу; вожделение всякое всегда направляя к Богу, гнев же вооружая против врагов Божиих; и подъяремному животному, то есть телу, подобным же образом от рабства

греху давая отдых, а божественным заповедям побуждая прислуживать.

Это предписывает нам духовный закон Господень, и соблюдающие его становятся выше Моисеева закона. Ибо, когда пришло совершенное, тогда то, что отчасти, упразднилось (1 Кор. 13:10), и когда покрывало, или завеса, закона было разодрано распятием Спасителя, и когда Дух воссиял огненными языками, то буква была отвергнута, телесное прекратилось, и закон рабства был исполнен, и дарован нам закон свободы. И мы празднуем совершенное упокоение человеческой природы¹¹²; говорю же я о дне воскресения, в который Господь Иисус, Зачинатель жизни и Спаситель, ввел нас во владение уделом, обещанным тем, кто служит Богу духовно, куда Он Сам вошел нашим Предтечею, воскреснув из мертвых, и, после того как отворились для Него небесные *врата*, воссел телесно *одедную Отца*, куда войдут и соблюдающие духовный закон.

Поэтому нам¹¹³, поступающим по духу, а не по букве, предложит всяческий отказ от телесного, и духовное служение, и соединение с Богом. Ибо обрезание есть отказ от телесного удовольствия и излишних и не необходимых вещей. Ибо крайняя плоть есть не что иное, как кожа, излишек члена, в котором возбуждается наслаждение. Всякое же наслаждение, происходящее не от Бога и не в Боге, есть излишек наслаждения, образ которого есть крайняя плоть. Суббота же — упокоение от греха. Так что и то и другое суть одно, и, таким образом, когда духовные люди соблюдают оба одновременно, они не совершают даже незначительного беззакония.

Еще же нужно знать¹¹⁴, что число *семь* обозначает все настоящее время, как говорит мудрейший Соломон: *даждь часть седмим и даже осмим* (Еккл. 11:2). И *богоглаголивый* Давид, воспевая о *осмом* (Пс. 6:1), пел о будущем состоянии — после воскресения из мертвых. Посему закон, повелевая в седьмой день соблюдать покой от телесных дел, а заниматься духовными, таинственным образом указал Израилю истинному и имеющему ум, видящий Бога, чтобы он все время приближался к Богу и становился выше телесного.

ГЛАВА XXIV (97)

О девстве

Плотские люди хулят девство, и любосластные приводят в свидетельство, что *проклят всякий, кто не восставляет семени в Израиле* (Втор. 25:9)¹¹⁵. Мы же утверждаем, положившись на воплотившегося от Девы Бога Слово, что девство было насаждено в природе людей издревле и изначально. Ибо человек был сотворен из девственной земли. Ева была создана из одного только Адама. В раю процветало девство. Вот и божественное Писание говорит, что и Адам, и Ева были наги и не стыдятся (Быт. 2:25). Когда же они согрешили, то узнали, что были наги, и, устыдившись, сшили себе самим *препоясания* (Быт. 3:7). И после преступления, [когда человек услышал]: *земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. 3:19), когда через грех в мир вошла смерть, тогда *Адам позна Еву жену свою, и зачениши, и роди* (Быт. 4:1). Так что брак был изобретен ради того, чтобы человеческий род не был истреблен и уничтожен смертью, чтобы род людской сохранялся через деторождение¹¹⁶.

Но, быть может, скажут: тогда что означает: *мужа и жену...* (Быт. 1:27); и это: *раститесь и множитесь* (Быт. 1:28)? На это мы ответим, что изречение *раститесь и множитесь* не обязательно обозначает умножения через брачное соединение. Ибо Бог мог умножить род людей и другим способом, если бы они сохранили заповедь до конца неповрежденною. Но Бог, Который предведением Своим *ведает вся прежде бытия их* (Дан. 13:42), зная, что они имеют оказаться в преступлении и быть осуждены, наперед сотворил *мужа и жену* и повелел расти и умножаться. Поэтому пройдем нашей стезей и посмотрим на украшения девства, или, что то же, целомудрия.

Ною, которому повелевалось войти в ковчег и вверялось сохранить семя мира, дается такое приказание: *вниди ты, говорит Бог, и сынове твои, и жена твоя, и жены сынов твоих* (Быт. 7:1, 7). Он отделил их от жен, чтобы они избежали пучины и того всемирного кораблекрушения, сохраняя целомудрие¹¹⁷. Однако после прекращения потопа Он говорит: *изыди ты, и жена твоя, и сынове твои, и жены сынов твоих* (Быт. 8:16). Вот опять допущен брак ради размножения. Потом Илия, огнедышащий колесничий, ходящий по небу (4 Цар. 2:11 и далее), не возлюбил ли безбрачия, и не сви-

детельствовало ли о нем сверхчеловеческое вознесение (3 Цар. 17:6)? Кто заключил небеса? Кто воскрешал мертвых (3 Цар. 17:19–22)? Кто рассек Иордан (4 Цар. 2:8)? Не девственный ли Илия? А Елисей, ученик его, не потому ли, попросив благодать Духа в двойном числе, получил ее (4 Цар. 2:9), что показал равную же добродетель? А что — три отрока? Не потому ли они оказались сильнее огня, что подвизались в девстве, так как тела их благодаря девству сделались неодолимыми огнем (Дан. 3:20 и след., 92, 94)? А Даниил, в тело которого, укрепленное девством, зубы зверей не были в состоянии вонзиться? Бог, намереваясь являться израильтянам, не повелевал ли сохранять в чистоте тело (Исх. 19:15; Чис. 6:2, 1))? Разве священники не очищали самих себя и тогда только входили во внутреннее святилище и приносили жертвы? Не провозгласил ли закон целомудрие великим обетом?

Итак, повеление закона нужно понимать более духовным образом. Ибо есть семя духовное, благодаря любви и страху Божию зачинаемое в душевном чреве, вынашивающем и рождающем дух спасения. Таким же образом следует понимать и изречение: *блажен, иже имеет племя в Сионе, и южики во Иерусалиме* (Ис. 31:9). Ибо что, он блажен, хотя бы был и прелюбодей, или пьяница, или идолослужитель, если только *имеет племя в Сионе и южики во Иерусалиме*? Никто здравомыслящий этого не скажет.

Девство есть ангельский образ жизни, свойство всякой бестелесной природы. Мы говорим это, не порицая брака¹¹⁸, — да не будет! — ибо мы знаем, что Господь во время Своего пришествия благословил брак (Ин. 2:1 и далее) и сказал: *брак честен и ложе непорочно* (Евр. 13:4); но — зная, что девство лучше хорошего. Ибо и в добродетелях бывают усиления и ослабления, подобным образом и в пороках. Мы знаем, что произошли от брака все смертные, за исключением родоначальников рода нашего. Ибо они — творение девства, а не брака. Поэтому насколько ангел превосходнее человека, настолько девство драгоценнее брака. Но что я говорю: ангел? Сам Христос — слава девства, не потому только, что Он родился от отца безначально и без соития, но и потому, что, став и человеком наподобие нас, Он превыше нас воплотился от Девы без [супружеского] соединения и Сам в Себе Самом показывал истинное и совершенное девство. Поэтому, хотя Он и не предписал нам

его законом: ибо *не все вмещают слово сие* (Мф. 19:11), как Он Сам сказал, но делом наставил нас и дал нам силу для него. Ибо кому не ясно, что девство теперь жительствоует между людьми?

Хорошо деторождение, которое производится браком, и хорош брак *во избежание блуда* (1 Кор. 7:2), пресекающий его и с помощью законного совокупления не позволяющий неистовству похоти буйствовать в незаконных деяниях. Хорош брак для тех, у кого нет воздержания, но лучше — девство, умножающее чадородие души и приносящее Богу зрелый плод: молитву. *Брак да будет честен и ложе непорочно; блудников же и прелюбодеев судит Бог* (Евр. 13:4).

ГЛАВА XXV (98)

Об обрезании

Обрезание было дано Аврааму прежде закона, после благословений, после обетования, как знак, отделявший его, и его детей, и его домочадцев от народов, среди которых он обитал (Быт. 12:3 и далее; 15:5 и далее; 17:10 и далее)¹¹⁹. И понятно¹²⁰: ведь когда Израиль провел в пустыне сорок лет в одиночестве, сам по себе, не войдя в смешение с другим народом, то те, кто родился в пустыне, не были обрезаны. Когда же Иисус перевел их через Иордан, они были обрезаны, и явился второй закон обрезания. Ибо при Аврааме был дан закон обрезания, а потом он прекратил свое действие в пустыне на сорок лет. И снова, во второй раз Бог дал Иисусу закон обрезания, после перехода через Иордан, как написано в книге Иисуса, сына Навинова: *в сие же время рече Господь Иисусу: сотвори себе ножи каменны от камне острого, и сед обрежи Израилевы второе* (Нав. 5:2). И немного спустя: *четыредесят бо и два лета хождаше Израиль в пустыни Мавдаритиде: и сего ради не обрезаны быша из них мнози от тех воинов исшедших из земли Египетския, не послушавшии заповедей Господних, имже и определи Господне видети* самым благой земли, *еюже клялся Господь отцем их, дати им землю кипящую медом и млеком. Вместо же сих постави сыны их, ихже образа Иисус, яко родишася на пути не обрезани* (Нав. 5:6–7). Так что обрезание было знаком, отделявшим Израиль от народов, среди которых он обитал.

Было же оно образом крещения¹²¹. Ибо как обрезание отсекает

не полезный член тела, но бесполезный излишек, так и через святое крещение у нас обрезывается грех. Ясно же, что грех есть излишек вожделения, а не полезное вожделение (ведь невозможно, чтобы кто-нибудь вообще не имел вожделения или совсем не испытывал удовольствия). Но бесполезность удовольствия, то есть бесполезное вожделение и удовольствие, — вот что такое грех, обрезаемый святым крещением, дающим нам в ознаменование *честный* крест на челе, не отделяющий нас от народов (ибо все народы получили крещение и запечатлены знаком креста), но в каждом народе отграничивающий верного от неверного. И потому после того как явилась истина, бесполезны прообраз и тень. Так что обрезываться теперь излишне и противно святому крещению. Ибо обрезывающийся *должен исполнить весь закон* (Гал. 5:3). Господь же был обрезан для того, чтобы исполнить закон; да и весь закон Он соблюл, и Субботу, чтобы исполнить закон (Мф. 5:17) и остановить его действие. А с того времени, как Он принял крещение и дух Святой явился людям, сходя на Него в виде голубя, с того времени провозглашено духовное служение и жительство, и царство небесное.

ГЛАВА XXVI (99)

Об Антихристе ¹²²

Нужно знать, что надлежит прийти Антихристу. Посему всякий, кто не исповедует, что Сын Божий пришел во плоти и что Он — совершенный Бог и стал совершенным человеком, вместе с тем оставаясь и Богом, тот есть Антихрист (1 Ин. 4:3). Однако особым образом и по преимуществу Антихристом называется ¹²³ имеющий прийти при скончании века. Итак, должно, чтобы прежде всего было проповедано Евангелие среди всех народов, как говорит Господь (Мф. 24:14), и тогда Он придет для обличения богопротивных иудеев. Ибо Господь говорил им: *Я пришел во имя Отца Моего, и не принимает Меня; а если иной придет во имя свое, его примете* (Ин. 5:43). И апостол: *за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду* (2 Фес. 2:10–12). Стало быть, иудеи не приняли Того, Кто был Сыном Божиим, Господа Иисуса

Христа и Бога, а обольстителя, называющего себя самого Богом, примут¹²⁴. Ибо что Он прямо будет называть самого себя Богом, об этом ангел, наставляя Даниила, говорит так: *о бозех отцев своих не смыслит* (Дан. 11:37). И апостол: *Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога* (2 Сол. 2:3-4). В храме Божием — не нашем, но древнем, иудейском¹²⁵. Ибо он придет не к нам, но к иудеям; не за Христа, но против Христа и тех, кто Христов; поэтому и называется Антихристом¹²⁶.

Итак, сперва Евангелие должно быть возведено между всеми народами (Мф. 24:14). И тогда откроется беззаконник, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменьями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением, и его Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего (2 Фес. 2:8-10). Значит, не сам диавол делается человеком¹²⁷, подобно вочеловечению Господа, — да не будет! — но рождается человек от блуда и принимает на себя все действие сатаны. Ибо Бог, наперед зная непотребство будущего произволения его, попускает, чтобы диавол вселился в нем¹²⁸.

Итак, как мы и говорили, он рождается от блуда, и тайно воспитывается, и внезапно восстает, поднимает мятеж и становится царем. И в начале царствования своего, а вернее тирании, он изображает праведность; а когда возьмет верх, то будет преследовать Церковь Божию и выкажет всю свою злобу. Придет же он со знаменьями и чудесами ложными (2 Фес. 2:9), вымышленными и неистинными, и обманет тех, у кого основание разума гнило и непрочное, и уведет от Бога живого, так, чтобы соблазнились, если возможно, и избранные (Мф. 24:24).

Будут же посланы Энох и Илия Фесвитянин, и они обратят сердца отцов к детям (Мал. 4:6), то есть Синагогу — к Господу нашему Иисусу Христу и к проповеди апостолов, и они будут умерщвлены им (Апок. 11:3-7). И придет Господь с неба, таким же образом святые апостолы видели Его восходящим на небо (Деян. 1:11): совершенный Бог и совершенный человек, со славою и силою, и убьет беззаконника, сына погибели, духом уст Своих (2 Фес. 2:3, 8).

Поэтому пусть никто не ожидает Господа с земли, но с неба, как Он Сам поручился в этом.

ГЛАВА XXVII (100)

О воскресении

Верим же мы и в воскресение мертвых. Ибо будет, воистину будет воскресение мертвых. Говоря же о воскресении, мы подразумеваем воскресение тел. Ибо воскресение есть вторичное воздвижение упавшего; души же, будучи бессмертными, каким образом воскреснут? Ибо если смерть определяют как отделение души от тела, то воскресение есть, конечно, вторичное соединение и души, и тела, и вторичное воздвижение разрешившегося и павшего живого существа¹²⁹. Посему само тело, истлевающее и разрешающееся, именно оно воскреснет нетленным¹³⁰. Ибо Тот, Кто в начале произвел его из праха земного, не бессилен снова воскресить его после того, как оно опять, по приговору Создателя, разрешилось и возвратилось назад в землю, из которой оно было взято.

Ибо, если нет воскресения, то *да ямы и пием* (Ис. 22:13; 1 Кор. 15:32), будем вести жизнь, состоящую в удовольствиях и наслаждениях! Если нет воскресения, то чем мы отличаемся от *бессловесных*? Если нет воскресения, то сочтем счастливыми полевых зверей, имеющих беспечальную жизнь! Если нет воскресения, то нет и Бога, нет и Промысла, но все и управляется, и движется случайно. Ибо вот мы видим, что весьма многие праведники терпят нужду и обиды и в настоящей жизни не получают никакой помощи, а грешники и неправедные благоденствуют в богатстве и всякой роскоши. И кто, будучи в здравом уме, счел бы это за дело праведного суда или мудрого Промысла? Итак, будет, будет воскресение. Ибо Бог праведен и *ищущим Его воздает* (Евр. 11:6). Если одна только душа упражнялась в подвигах добродетели, то одна только она будет и увенчана. И если только она одна постоянно пребывала в удовольствиях, то по справедливости только она была бы и наказываема. Но так как и раздельного существования у них не было и ни добродетель, ни порок душа не творила отдельно от тела, то по справедливости оба они вместе получают и воздаяния.

Свидетельствует же и божественное Писание, что будет воск-

ресение тел. Вот и Бог говорит Ною после потопа: *яко зелие травное дах вам все. Точию мяса в крови души да не снесете. И крови вашей души ваших изыщу*¹³¹, *от руки всякого зверя изыщу ее: и от руки всякого человека брата его изыщу ее. Проливаяй кровь человеку, все место его пролиется: яко во образ Божий сотворих человека* (Быт. 9:3–6). Каким образом Он *изыщет кровь человеку от руки* всяких зверей, разве только через то, что воскресит тела людей, которые умирают? Ведь не будут за человека умирать звери. И вновь Моисею: *Аз есмь Бог Авраамов и Бог Исааков, и Бог Иаковль* (Исх. 3:6; Мф. 22:32). *Бог не есть Бог мертвых*, тех, кто умер и более не будет существовать, но — *живых* (Мф. 22:32), души которых живут в *руце* Его (Прем. 3:1), а тела после воскресения опять оживут. И Богоотец Давид говорит к Богу: *отымешь дух их, и исчезнут и в персть свою возвратятся* (Пс. 103:29). Вот — слово о телах. Потом он добавляет: *послещи Духа твоего, и созиждутся, и обновиши лице земли* (Пс. 103:30). А также и Исаия: *воскреснут мертвии, и востанут иже во гробех* (Ис. 26:19). Ясно же, что не души полагаются во гробах, но тела. А также¹³² и блаженный Иезекииль: *и бысть*, говорит он, *всегда ми пророчествовали, и се трус, и совокупляхуса кости, кость к кости, каяждо к составу своему. И видех, и се быша им жилы, и плоть растяше, и восхождаше на них и протяжеса им кожа верху* (Иез. 37:7–8). Затем он рассказывает, как, получив повеление, возвратился в *ня дух жизни* (Иез. 37:9, 10).

А также и божественный Даниил: *и во время оно восстанет Михаил князь великий, стояй о сынех людей твоих: и будет время скорби, скорбь, якова не бысть, отнележе создася язык на земли, даже до времени оногo: и в то время спасутся людие твои, вси обретшиися вписани в книзе. И мнози от спящих в земней персти восстанут, сии в жизнь вечную, а онии во укоризну и в стыдение вечное. И смыслящи просветятся, аки светлость тверди, и от праведных многих, аки звезды во веки, и еще* (Дан. 12:1–3) *воссияют*. — Ясно, что, говоря: *мнози от спящих в земней персти восстанут*, он указывает на воскресение тел; ибо, конечно, никто не мог бы сказать, что души спят во земней персти.

Но и Господь во святых Евангелиях совершенно ясно передал о воскресении тел: ибо, говорит Он, *все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение*

жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения (Ин. 5:28–29). А что души находятся во гробах, этого никогда никто из здравомыслящих не мог бы сказать.

Но Господь объявил о воскресении тел не словом только, а и делом. Сперва воскресив Лазаря, *четверодневного* и уже подвергнувшегося тлению, и *смердевшего* (Ин. 11:39–44). Ибо Он воскресил не душу, лишенную тела, но и тело вместе с душою; и не другое, а то самое, истлевшее. Ибо каким образом могли бы узнать о воскресении умершего или поверить в него, если бы не доказывали этого отличительные особенности ипостаси? Но Лазаря, которому предстояло опять возвратиться в смерть, Он воскресил, чтобы доказать Свое собственное божество и уверить в воскресении как Своем, так и нашем. Сам же Господь сделался Начатком воскресения совершенного и более не подверженного смерти. Именно поэтому и божественный апостол Павел говорил: *ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то следовательно, вера наша тщетна; следовательно, еще находимся во грехах наших* (1 Кор. 15:16–17). И что *Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших* (1 Кор. 15:20). И: *Первенец из мертвых* (Кол. 1:18). И опять: *ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним* (1 Фес. 4:14). Тако, говорит он, как воскрес Господь.

А что воскресение Господне было соединением тела, сделавшегося уже нетленным, и души (ибо именно они разделились), ясно; ибо Он говорил: *разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2:19). Святое же Евангелие — достоверный свидетель того, что Он говорил о Своем теле (Ин. 2:21). *Осяжите мя и рассмотрите, это Я Сам*, говорит Господь Своим ученикам, думавшим, что они видят духа, и не изменился, *ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня* (Лк. 24:37, 39)¹³³. И, сказав это, Он показал им *руки* (Лк. 24:40) и *ребро* и предложил Фоме для осязания (Ин. 20:27). Разве этого не достаточно, чтобы удостоверить воскресение тел?

Опять-таки, божественный апостол говорит: *ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15:53). И опять: *сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, то есть грубое и смертное, восстает тело духовное* (1 Кор. 15:42–44), неизменное, бесстраст-

ное, тонкое, каково было тело Господне после воскресения, проходившее через запертые двери, не утомляющееся, не нуждающееся в пище, сне и питье¹³⁴. Ибо, говорит Господь, будут как Ангелы Божии (Мк. 12:25). Уже не будет брака, не будет деторождения. Вот и божественный апостол говорит: *Наше же жителство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его* (Флп. 3:20–21), — разумея не превращение в другой облик, — ни в коем случае! — но скорее перемену из тления в нетление¹³⁵.

Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? (1 Кор. 15:35) О, неверие! О, безумие! Тот, Кто одним только желанием изменил прах в тело, Кто повелел малой капле семени расти в утробе и образовывать это многовидное и разнообразное орудие тела, не тем ли паче, только восхотев, опять воскресит то, что возникло и исчезло?¹³⁶ *И в каком теле придут?* (1 Кор. 15:35) *Безрассудный* (1 Кор. 15:36), если ожесточение не позволяет веровать словам Божиим, то веруй хотя бы делам. Ибо *то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело* (1 Кор. 15:36–38). Итак, рассмотри семена, зарываемые в бороздах, словно в могилах. Кто вложил в них корни, стебель и листья, и колосья, и тончайшую ость? Не Создатель ли *всяческих*? Не повеление ли Того, Кто выстроил все? Вот таким образом веруй, что и воскресение мертвых произойдет по божественному желанию и мановению. Ибо Его желанию сопутствует могущество.

Итак, мы воскреснем, так как души опять соединятся с телами, которые станут нетленными и совлекут с себя тление, и предстанем перед страшным судным престолом Христовым; и диавол, и демоны его, и человек его, то есть Антихрист, и нечестивцы, и грешники будут преданы *в огонь вечный*, не вещественный, как тот, что у нас, но такой, о каком может знать Бог¹³⁷. А *творившие добро*, словно солнце, воссияют вместе с ангелами в жизнь вечную вместе с Господом нашим Иисусом Христом, всегда видя Его, и будучи видимы Им, и наслаждаясь нескончаемым веселием от Него (ср. Мф. 25:31, 46; Ин. 5:29 и др.).

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

В настоящем издании «Источник знания» преп. Иоанна Дамаскина публикуется в последних по времени и наилучших по качеству дореволюционных переводах: «Философские главы» — Н.И.Сагарды, «О ста ересьях вкратце» — А.И.Сагарды, а «Точное изложение православной веры» — А.А.Бронзова. Однако поскольку в распоряжении переводчиков не было критического издания греческого оригинала, которое появилось лишь несколько десятилетий спустя, указанный перевод к настоящему времени устарел и уже не может быть использован в научных целях. В связи с этим нами была предпринята капитальная переработка текста Бронзова и Сагарды по следующим направлениям: устранение разногласий между переводом и критическим изданием трудов преп. Иоанна; исправление ошибок (весьма немногочисленных) в понимании греческого текста; приближение стиля к современной литературной норме; унификация терминологии. В переработанном виде русский перевод «Источника знания» отражает современный уровень научных знаний об этом сочинении и, надеемся, будет более доступен русскому читателю.

Сверка с греческим оригиналом производилась по изданию: Die Schriften des Johannes von Damaskos, besorgt von B. Kotter. Bd. I : Capita Philosophica, Berlin-New York, 1969 ; Bd. II : Expositio fidei, B.-N.Y., 1973 ; Bd. IV : Liber de Haeresibus, B.-N.Y., 1981.

Квадратными скобками ([]) обозначены слова, добавленные переводчиком, а угловые (<>) заключают в себя текст, имеющийся не во всех рукописях.

Примечания к «Философским главам» и «О ста ересьях» написаны Д.А.Афиногеновым, к «Точному изложению православной веры» — Д.А.Афиногеновым (Д.А.) и А.А.Бронзовым.

Д.А.Афиногенов

ФИЛОСОФСКИЕ ГЛАВЫ

¹ «Философские главы», обычно называемые «Диалектикой», св. Иоанна Дамаскина составлены главным образом на основании «Введения к Категориям Аристотеля» Порфирия и самых «Категорий» Аристотеля. «Введение» Порфирия излагается в гл. IX–XXX, а «Категорий» Аристотеля в гл. XXXI–XL. Что касается восьми начальных и восьми последних глав, то и они, несомненно, написаны Дамаскином не самостоятельно, так как во введении к «Источнику знания» он прямо заявляет, что не намерен вносить в это творение ничего своего, а имеет в виду лишь изложить в сжатом виде добытое трудами других (с. 52 наст. изд.). Но указать источники, на основании которых составлены названные главы, нелегко; для этого требуется специальное исследование.

Свои главные источники: Порфирия и Аристотеля — Дамаскин воспроизводит довольно точно. Он вносит в них лишь некоторые изменения и дополнения с целью привести их в соответствие с христианским учением и приспособить к потребностям христианской догматики. Так, он не

принимает аристотелевского деления субстанции на «первую» и «вторую». Вместо выражения «первая субстанция» он употребляет термины «ипостась» и «индивидуум», разумея под ними всякий единичный предмет. Вместе с тем он вводит в свое изложение такие добавления, в которых логическим методом исследует основные понятия христианской догматики. Отсюда открывается богословское значение «Диалектики» Дамаскина: в ней мы находим точное строго логическое объяснение почти всех тех богословских терминов, которые употреблялись восточными отцами как в догматических, так и в полемических, направленных против еретиков сочинениях.

Рукописные кодексы, в которых содержится «Диалектика» Иоанна Дамаскина, значительно разнятся между собой не только числом глав, но и их контекстом и изложением. По-видимому, нужно допустить две редакции «Диалектики» св. Иоанна Дамаскина — пространную и сокращенную, причем обе они, можно думать, ведут свое начало от Иоанна Дамаскина. Издания Лекьена и Миня следуют пространной редакции «Диалектики», однако в них напечатаны те главы сокращенной редакции, которые разнятся от соответствующих глав пространной редакции. В нашем переводе, сделанном по изданию Миня, эти взятые из сокращенной редакции главы приводятся под строкой.

² В «Точном изложении» — сущность.

³ В «Точном изложении» — приводящий признак.

⁴ В «Точном изложении» — неделимое существо.

⁵ In sancta lumina. Перевод МДА. Ч. III (М., 1889), 209.

⁶ Ср. Василий Великий, hom. in illud: «Attende tibi ipsi». Перевод Моск. Дух. Академии, ч. IV (Сергиев Посад, 1892), 31.

⁷ В некоторых кодексах эта глава читается так: «О сущем, субстанции и акциденции». Сущее есть общее имя для всего существующего. Сущее разделяется на субстанцию и акциденцию. Субстанция есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другом, т. е. существующая сама в себе, а не имеющая своего бытия в другой вещи. Акциденция же есть то, что не может существовать в самом себе, но имеет свое бытие в другом. Субстанция есть подлежащее (υποκειμενον), как бы материя вещей; акциденция же есть то, что усматривается в субстанции, например, тело и цвет, ибо не тело находится в цвете, но цвет в теле. Поэтому тело — субстанция, цвет же — акциденция. То же самое нужно сказать о душе и разумении, ибо не душа находится в разумении, но разумение — в душе. Поэтому не говорят: тело цвета, но цвет тела, или душа разумения, но разумение души. Поэтому душа есть субстанция, а разумение — акциденция. Устраняя душу, мы устраняем и разумение, ибо если нет души, то где будет разумение? Устраняя же разумение, мы вовсе не устраняем души, ибо душа может существовать независимо от разумения. Подобным же образом и во всем сущем то, что имеет бытие в самом себе, а не в другом, есть субстанция; то же, что не может существовать само по себе, а имеет свое бытие в другом, есть акциденция.

⁸ Т. е. может меняться местом с подлежащим.

⁹ В сокращенной редакции Диалектики Дамаскина глава «О разделении» помещена после главы XI и излагается несколько иначе.

«Разделение есть первое расчленение вещи; например, живое существо разделяется на разумное и неразумное. Подразделение же есть расчленение и разделение одного члена деления на (дальнейшие) две части.

Так, разделив животное на разумное и неразумное, один из этих членов — именно разумное — мы разделяем на смертное и бессмертное. Дополнительное же деление — это когда, произведя разделение известного предмета, мы еще произведем деление того же самого предмета. Так, человек разделяется на мужчину и женщину; это будет разделение. И вновь, человек разделяется на душу и тело; это будет уже дополнительное разделение. Разделение и дополнительное разделение не всегда имеют место, но только в тех случаях, когда первым разделением обнимается не все. Так, и у мужчины, и у женщины усматриваются душа и тело.

Следует принять к сведению, что два вида, на которые делится один и тот же род, называются противными членами деления. Так, животное разделяется на разумное и неразумное; разумное и неразумное и будут называться противными членами деления.

Способов разделения восемь. Предметы делятся или как род на виды, как при делении живого существа на разумное и неразумное, или как вид на индивидуумы, как при делении человека на Петра, Павла и прочих отдельных людей, или как целое на части, причем двумя способами: или на подобные части, или на неподобные. На подобные части, когда они принимают название и определение как целого, так и друг друга. Так, если мы разделим мясо на много кусков, то каждый кусок называется мясом и принимает определение мяса. На неподобные части в том случае, если эти части не принимают ни названия, ни определения, как целого, так и друг друга. Так, если мы разделим Сократа на голову, руки и ноги, то ни голова, ни руки, ни ноги не принимают ни имени, ни определения Сократа или друг друга. Или как омонимичное название — на разные значения, причем двумя способами: или как целое, или как часть. Как целое, например, название пес, — ибо оно употребляется и в применении к сухопутному псу, и к звездному, и к морскому; и первый, и второй, и третий представлять собою нечто целое, а не часть животного. Как часть, когда, например, название языка прилагается и к верхней части сандалии или флейты, и к вкусовому органу живых существ: все это суть части, а не целые. Или как субстанция — на акциденции, — например, когда я о людях скажу, что одни из них белые, другие черные. Или как акциденции на субстанции, — например, когда я скажу, что одни из белых предметов одушевленные, другие неодушевленные. Или как акциденция — на акциденции, например, когда я скажу, что одни из холодных предметов сухие, другие влажные. Или на то, что от одного предмета происходит или к одному предмету относится. От одного предмета, например от медицины, происходят медицинская книга и медицинский инструмент. К одному предмету относятся здоровое лекарство и здоровая пища, ибо они имеют в виду одно и то же — здоровье. Вот таким способом и сущее (τὸ ὄν) разделяется на субстанцию и акциденцию.

Следует заметить, что ни при каком способе разделения в членах деления не усматривается предшествующее и последующее по природе, а также большая и меньшая степень, за исключением только деления по происхождению от одного или по отношению к одному и тому же предмету».

¹⁰ В краткой «Диалектике» Дамаскина две последние главы: «О роде» и «О виде» излагаются более сжато и соединяются в одну под таким заглавием: «О самом общем роде и о самом низшем виде и подчиненных»:

«Слово „род“ употребляется в трех смыслах. Во-первых, для обозначения родителя; например, происшедшие от Израиля называются израильтянами. Во-вторых, для обозначения отечества; например, те, кто родом из Иерусалима, называются иерусалимлянами; а те, кто родом из Палестины, называются палестинцами. В-третьих, родом называется то, что разделяется на виды. Об этом роде и говорят философы. Определяя его, говорят: род есть то, что сказывается о многих и различающихся по виду предметах и отвечает на вопрос: что есть предмет?

Вид имеет два значения: видом называется фигура и форма; например, вид статуи; видом, с другой стороны, называется то, что подчиняется роду, т. е. то, на что делится род. О виде в этом смысле и говорят философы.

Так как, рассуждая о роде, мы упомянули о виде, говоря: род есть то, что разделяется на виды, и опять-таки, рассуждая о виде, упомянули о роде, говоря: вид есть то, на что разделяется род, то нужно знать, что как, говоря об отце, мы по необходимости упоминаем и о сыне — ибо отец тот, у кого есть сын, а говоря о сыне, по необходимости упоминаем и об отце, ибо сын — тот, кто имеет отца, так же и в данном случае нельзя рассуждать о роде, не касаясь вида, или о виде, не касаясь рода. Ибо род непременно разделяется на виды, и то, что не имеет видов, на которые оно делится, не есть род; равно и виды суть то, на что делится род, и то, что не имеет рода, не есть вид.

И как первый человек, т. е. Адам, не называется сыном, потому что не имел отца, но называется отцом, потому что имел сыновей, а Сиф называется и сыном своего родителя (ведь у него был отец — Адам), и отцом в отношении родившегося от него (ведь он родил Эноса), а вот Авель называется сыном, ибо он имел отца Адама, но не называется отцом, ибо не имел сына, — точно так же и с родом и видом. Первый род, поскольку он не есть то, на что делится другой род, и не имеет предшествующего ему рода, есть только род и не есть вид; этот род называется самым общим родом ($\gamma\epsilon\nu\eta\chi\omicron\tau\omicron\tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ — *genus generalissimum*), и, определяя его, говорят: самым общим родом будет тот, который, будучи родом, не есть в то же время вид, не имея вышестоящего рода. А члены деления этого рода, если под ними есть другие виды, на которые они разделяются, суть виды в отношении того, что им предшествует, т. е. вышестоящего, что на них разделяется, а в отношении того, на что они сами разделяются, т. е. нижестоящих, — роды; поэтому они и называются подчиненными родами и видами. Последние же и низшие виды, которые не имеют под собою других видов, т. е. охватывают не виды, а индивидуумы, или ипостаси ($\iota\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$), уже не называются родами, но только видами, из-за того, что они не имеют под собою других видов, на которые делятся; ибо нельзя назвать родом то, что не имеет под собою видов, на которые делится. Поэтому вид, который не есть род, называется низшим видом, так же как род, который не есть одновременно и вид, называется высшим родом.

Следует иметь в виду, что виды по необходимости принимают как наименование, так и определение своего рода, а род — наименование и определение своего рода и так далее до рода высшего; но виды не могут принимать определение друг друга. Итак, субстанция есть первый и высший род. Ибо хотя сущее и разделяется на субстанцию и акциденцию, однако сущее не будет для них родом, так как имя сущего они принима-

ют, а определения не принимают. Ведь сущее определяют следующим образом: сущее есть или вещь самосуществующая и не нуждающаяся в другой для своего существования, или вещь, не могущая существовать сама по себе, но имеющая свое существование в другом. Субстанция же есть только самосуществующая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой. И акциденция есть только вещь, не могущая существовать сама по себе, а нуждающаяся для своего существования в другой. Таким образом, ни субстанция, ни акциденция не принимают всего определения сущего, но субстанция принимает одну половину, а акциденция — другую; между тем как виды должны принимать как имя, так и совершенное определение рода. Так что субстанция не есть вид, так как она не имеет над собою рода, но сама есть первый и высший род.

Вот эта субстанция разделяется на тело и бестелесное. Посему тело и бестелесное — виды субстанции. В свою очередь, тело разделяется на одушевленное и неодушевленное. Здесь опять тело, будучи видом в отношении субстанции, есть род для одушевленного и неодушевленного. Одушевленное, опять-таки, разделяется на ощущающее и неощущающее. Ощущающее есть живое существо, имеющее жизнь и ощущающую способность. Неощущающее есть растение, так как оно не имеет ощущающей способности. А одушевленным растение называется потому, что у него есть питательная, возрастательная и порождающая сила. Животное вновь разделяется на разумное и неразумное; разумное — на смертное и бессмертное; смертное — на человека, лошадь, вола и подобные, что уже не разделяется на другие виды, но разделяется на индивидуумы, или ипостаси. Так, человек разделяется на Петра, Павла, Иоанна и прочих отдельных людей, которые уже не суть виды, но ипостаси. Ибо виды, как мы сказали, не принимают определения друг друга: например, тело не принимает определения бестелесного, человек не принимает определения лошади. Петр же, Павел и Иоанн принимают одно определение, определение человека, подобным же образом и прочие отдельные люди, так что они не суть виды человека, но индивидуумы, или ипостаси.

Опять-таки, вид при разделении сообщает ниже его стоящим и имя, и определение. Петр же, если его разделить на душу и тело, ни душе, ни телу не сообщает своего имени и определения, ибо Петр не есть только душа или только тело, но оба вместе.

Кроме того, всякое разделение рода на виды достигает двух, трех, редко четырех видов; так как не может быть того, чтобы род разделялся на пять и более видов. Человек же разделяется на всех отдельных людей, которых безграничное число. Поэтому некоторые отказываются назвать деление вида на индивидуумы разделением, а называют его исчислением (*ἀριθμῆσιν*). Отсюда ясно, что Петр, Павел и Иоанн не суть виды, но индивидуумы, или ипостаси. Равным образом и человек не есть род Петра и прочих ипостасей, но вид. Поэтому человек есть низший вид, ибо он есть вид в отношении вышестоящего и вид в отношении нижестоящего. Подобным образом и лошадь, и собака, и подобные суть низшие виды. То же, что лежит между самым общим родом и низшим видом, суть подчиненные роды и виды — виды в отношении вышестоящего и роды в отношении нижестоящего.

Именно они суть сущностные и природные различия и качества, которые называются разделяющими и образующими; разделяющими в отношении вышестоящих, а образующими в отношении нижестоящих. Так,

тело и бестелесное существо разделяют субстанцию; подобным образом одушевленное и неодушевленное разделяют тело; подобным же образом осязающее и неосязающее разделяют одушевленное. Но те же понятия образуют живое существо. Ибо я беру субстанцию одушевленную, осязающую, и получаю живое существо, ибо живое существо есть субстанция одушевленная, осязающая. Беру субстанцию неодушевленную, неосязающую, и получаю камень. Опять же, беру субстанцию неодушевленную, неосязающую, и получаю растение. Далее, разумное и неразумное разделяют живое существо; смертное и бессмертное разделяют разумное. Поэтому, если я возьму живое существо, которое есть род, а также разумное и смертное, то я образую человека, ибо человек есть разумное смертное живое существо. А если я возьму животное и прибавлю: неразумное, смертное, то образую лошадь, собаку и т. п. Сущностными же и природными различиями эти понятия называются потому, что через них один вид различается от другого вида и одна сущность от другой сущности и природы».

¹¹ В краткой «Диалектике» Дамаскина последний отрывок (со слов «Сказуемое же, показывающее...») выглядит так: «Сказуемое же, показывающее, каков предмет, — это когда, отвечая на вопрос: какое живое существо, мы говорим: разумное, смертное. Таким образом, и род, и вид отвечают на вопрос: что есть предмет? Различие же, сущностное и присущностное, т. е. акциденция и свойство, сказывается о том, каков предмет. А ипостась не выражает ни что есть предмет, ни каков он, но кто. Ибо, отвечая на вопрос, кто это такой, мы говорим: Петр. Затем, отвечая на вопрос, какой он человек, — мы говорим: большого роста, например, или малого».

¹² После этой главы критическое издание Коттера помещает главу «О разделении». Поскольку содержание ее практически идентично с гл. VI, здесь она опущена. Затем в Краткой редакции идут главы «О предшествующем по природе» и «Об определении» (гл. VII—VIII).

¹³ Следующий текст исключен из издания Коттера как позднейшая интерполяция:

По мнению древних, подобие (*ὁμοίότης*) употребляется в четырех смыслах и относится только к качеству; но, по мнению новейших, оно касается прежде всего, преимущественно и субстанции, и качества; субстанции, например, когда мы говорим, что люди подобны (*ὁμοίους*) ангелам, вместо: равны им, хотя со стороны своих качеств они совершенно различны друг от друга, — подобным же образом мы говорим и о лошадях, и о лебедях, и проч. Так как подобие в этом смысле иногда не имеет никакого различия, а иногда имеет некоторое различие, то еретики, желая умалить достоинство Сына, называли его подобным Отцу и, благодаря неопределенности обозначения, увлекали к дурному простых людей. Поэтому и великий Василий говорит: «и я принимаю» [выражение «подобное по сущности»], или к нему присоединяется: «без различия» (Письмо 9-ое к Максиму философу. Перевод Моск. Дух. Академии, ч. VI (1892), с. 43). Таково подобие со стороны субстанции. Подобие же со стороны качества имеет место не в отношении лишь того или другого качества, но в отношении всякого качества, т. е. фигуры, формы, цвета, искусства, добродетели и всего, что подходит под понятие качества.

Самое подобие (*ὁμοίότης*) бывает четырех родов: или в одном виде и в отношении одного качества; как мы называем подобными друг другу

членов одного и того же вида, — например, эфиопов мы называем подобными друг другу в отношении черного цвета, а лебедей, в свою очередь, в отношении белого. Таким образом, одни и те же предметы оказываются в двояком отношении подобными друг другу: и со стороны субстанции, и со стороны наружности, например, по цвету. Или же в различных видах, но в отношении одного и того же качества; так, например, перец белый и перец черный подобны друг другу в отношении качества. Или в одних и тех же видах, но с различными качествами, — например, дикий голубь подобен домашнему по своей белой, коричневой и черной окраске, а равно и в других отношениях; но качество того и другого различно. Четвертое подобие есть подобие изображения и оригинала, например, подобие между животным нарисованным и живым. В этом смысле, говорят, и мы подобны Богу. Однако при ближайшем рассмотрении [наше подобие Богу] совершенно отлично [от этого вида подобия], ибо изображение и оригинал не имеют ничего общего, кроме имени и фигуры. Человек же в самой деятельности имеет общее с Богом — разумею благость, мудрость и силу — хотя и не в одинаковой степени: Бог обладает этими свойствами по природе, мы же — по Его соизволению, причем один в одной степени, а другой в другой. Поэтому мы не только от Бога безгранично отличаемся, но соответствующим образом отличаемся и друг от друга. Итак, подобие имеет место как между теми предметами, которые происходят от одного предмета, так и между теми, которые стоят в отношении к одному предмету.

¹⁴ В некоторых рукописях перед этой главой идет следующий абзац: Те члены деления, которые находятся между самым общим родом, т. е. субстанцией, и самыми низшими видами, т. е. человеком, волком, — суть подчиненные роды и виды. Они называются сущностными и природными различиями, а также качествами, — разделительными по отношению к высшим членам, образующими в отношении низших членов и видообразующими (εἰδολοιοί) в отношении самых низших видов, так как они образуют их и обособляют одну природу от другой. Природа же определяется из самого низшего вида.

¹⁵ Хлебная мера — полмеры, полведра.

О СТА ЕРЕСЯХ

¹ А — 1, α — 3, β — 2, ξ — 60, ρ — 100, σ — 200.

² Церковная история, IV. 11. Русский перев. Петерб. Дух. Академии (1852), с. 251–254.

³ Следующий текст добавлен в некоторых рукописях: «Мы сочли, что должно вкратце рассмотреть их ересь, вставляя небольшие замечания для изблечения их безбожной и прескверной ереси. Поэтому я изложу учения, а скорее вздор их защитника Иоанна, которыми они более всего хвастаются».

⁴ В одном из кодексов добавлено: «Из их среды вышел пекий Евстафий, от которого произошли евстафиане».

⁵ Ряд рукописей помещает здесь следующую главу: 100. «„Автопроскопты“ во всем православные, но дерзко отсекают самих себя от вселенской Церкви и общения по какому-то ничтожному поводу. Но, стремясь

будто бы к [соблюдению] канонических правил, не будучи ни епископами, ни вообще предстоятелями народа, а какими-то заурядными людьми, они сами впадают в то, в чем других обвиняют. Ибо они открыто сожительства с женами и живут со спутницами, занимаются торговлей и стяжательством и другими житейскими делами. Они живут несправедливо, разрушая на деле то, что на словах стремятся укрепить, будучи преступниками, по слову апостола. Монахи и клирики, они на словах чтут Бога, на деле же бесславят Его. Следуют за ними люди, повредившиеся в уме, и простаки. Питомцы же Церкви священные каноны чтут, надзор же за ними предоставляют епископам и предстоятелям, а сами тщательно блюдут их, почитая их на деле благочинным поведением».

⁶ Здесь заканчивается подлинный текст преп. Иоанна Дамаскина. Продолжение по некоторым рукописям: 102. «„Христианоклеветники“ и есть и пазываются так потому, что, когда христиане служат единому живому и истинному Богу, в Троице воспеваемому, они обвинили их в том, что они служили честным иконам Господа нашего Иисуса Христа, непорочной госпожи нашей и святой Богородицы, святых ангелов и святых его, как Богам, подобно злилам. Иконоборцами же они пазываются потому, что, показывая всем нечестивый пример, предали уничтожению и огню святые и честные иконы, равным образом и те, которые изображены были на стенах, одни соскоблили, другие же покрыли известью и краской.

Фимолонтами (φυμολόντες) же они пазываются потому, что, достигнув власти, вооружили ересь гневом (θυμῶ) и ударами и мучениями безмерно показывали тех, которые принимали иконы. Кроме того, это название они получили и от имени ересиарха [Льва Исаврянина].

Сто третья же ересь — „апосхисты“, они же и доксарии. Ища собственной славы, не подчиняются правде Божией и Его священникам. Сочувствуя ереси автопроскоптов, стремятся к соблюдению канонических установлений, но, не имея ни епископов, ни предстоятелей народа, а имея каких-то рядовых мирян, отделяются от кафелической церкви. Подражая евхитам, или мессалианам, они говорят, что аскетам не должно оставаться в церковных собраниях, но довольствоваться своими молитвами в келлиях. Но они отличаются также и друг от друга, ибо ложь многообразна.

Удалившись от церковного общения, они притворяются точными (в наблюдении дисциплины), друг пред другом стараясь показать себя лучше. Одни не принимают божественного крещения и не участвуют в божественном причащении; другие не почитают недавно сделанного образа честного креста или честной иконы и так как считают себя выше всех людей, то — что самое главное из зол — не принимают священника, но лицемерно, как это свойственно лжецам, имея свою совесть сожженной, состояются в словах не о чем-либо полезном, но собирают себе *дрова, сено тростие* (1 Кор. 3, 12) для вечного огня. Пусть же одинаково исчезнут и наглость иконоборцев и сумасшествие апосхистов, которые различно (ἐκ διαφόρων) злы, но одинаковы по нечестию.

Эти описанные ереси описаны, [хотя и] вкратце, потому, что они родительницы прочих ересей. Всех их по числу сто.

Святая и кафелическая церковь, избегающая их всех, как волчьих ям, и умудренная Святой Троицей, научает прямо и благочестиво и взывает:

Веруем в Отца, и Сына, и Святого Духа, единос Божество в трех ипостасях, одно хотение, одно действие, но равным образом в трех лицах,

бестелесную мудрость, несозданную, бессмертную, непостижимую, безначальную, недвижимую, неизменную, неразрушимую, неопишемую, равной славы, равного могущества, равного величия, равной силы, одной природы, пресущественную, преблагую, тресветлую, тресолечную, тресияющую. Отец — свет, Сын — свет, Дух Святой — свет. Отец — мудрость, Сын — мудрость, Дух Святой — мудрость. Един Бог, а не три Бога. Един Господь — Святая Троица, в трех ипостасях познаваемая. Отец — Отец и не сотворенный; Сын — Сын, рожденный, но не сотворенный, ибо Он — из Отца. Дух Святой не рожден, но исходит, ибо — из Отца. Ничего тварного, ничего перво-второго, ничего господственно-рабского. Но единица есть и Троица, — и была, и есть, и будет во веки; верую познаваемая и поклоняемая — верую, а не изысканием, и не исследованием, и не доказательством. Ибо чем более исследуется, тем более не познается и, чем более вызывает любопытство, тем более скрывается. Итак, верные пусть поклоняются Богу простым разумом. Веруй, что Бог в трех ипостасях. Но как, это выше всякого образа, ибо Бог непостижим. Не говори, как Троица существует Троицей! Ибо Бог неисследим. Если же любопытствуешь относительно Бога, то прежде всего скажи мне о самом себе и о том, что касается тебя самого. Как существует твоя душа? Как движется твой ум? Как рождаешь ты слово? Как существуешь ты смертный и в то же время бессмертный? Если ты не знаешь того, что внутри тебя находится, то как не содрогаться исследовать высшее небес. Мысли Отца, как источник жизни; Сына, как реку рождальную; Духа Святого, как море, ибо и источник, и река, и море суть одна природа (φύσις). Мысли Отца, как корень, Сына, как ветвь, Духа Святого, как плод, ибо в трех Них одна природа. Отец — солнце, имеющее луч — Сына, тепло — Духа Святого. Святая Троица много выше всякого образа и очертания. Услыхав о рождении от Отца, не думай о телесном рождении. Услыхав о Слове, не понимай Его в смысле телесного слова. Услыхав о Духе Божием, не разумевай встра или дыхания. Творец познается по аналогии с Его творениями. Веруя, что домостроительство во плоти Сына Божия из Девы произошло без семени и истления и что Он неслитно и неизменно есть Бог и человек, думай и о том, что все это Он сотворил ради тебя, и воздавай Ему поклонение и служение благими делами. Поклоняйся и почитай преблагу Богородицу и приснодеву Марию, как истинную Матерь Божию, и всех святых, как Его слуг. Так поступаая, ты будешь правым читателем святой и неслиянной Троицы, Отца, и Сына, и Святого Духа, единого Божества, Которому слава, и честь, и поклонение во веки веков. Аминь».

ТОЧНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ

Книга первая

¹ Говоря о непостижимости Божества, св. Иоанн Дамаскин мог иметь в виду взгляды, подобные воззрениям евномиан, ложно говоривших, что им вполне известна божеская сущность (ср. Dionys. c. 1. De div. nom.; Greg. Naz. orat. 34).

² Greg. Naz. orat. 34.

³ Dionis. с. 1. De div. nom.

⁴ Greg. Naz. orat. 34.

⁵ Григ. Наз. Слово 28, PG 36, 40 В 9 сл. (Д. А.).

⁶ Dionis. с. 1. De div. nom. Greg. Naz. orat. 34, 37.

⁷ Здесь и далее «самовластный» означает «обладающий свободой воли» (Д. А.).

⁸ Dionis. с. 2. De div. nom.

⁹ Dionis. с. 1. De div. nom.

¹⁰ Ни здесь, ни в 1-й гл. св. Иоанн Дамаскин не говорит, что познание Бога врождено нам. Он утверждает лишь то, что человеческий ум от созерцания этого мира легко переходит к познанию его Виновника (ср. Greg. Naz. orat. 34).

¹¹ Greg. Naz. orat. 34.

¹² Athan. Cont. gent.

¹³ Greg. Naz. orat. 34.

¹⁴ Athan. De incarn. Verbi, post init.; Greg. Naz. orat. 34.

¹⁵ Говоря, что Бог не есть невещественное тело (как и то, т. е. небо, которое греки называют пятым), св. Иоанн Дамаскин мог иметь в виду Аристотеля, учившего, что небо есть как бы тело Божие; а так как оно — небо — будто бы нерушимо и, кроме того, отлично от 4-х стихий, то, по-сему, на основании Пифагорова учения, Аристотель и называл его «пятым» телом.

¹⁶ Greg. Naz. orat. 32, 34.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Dionys. De myst. theolog.

²³ Второе из доказательств (от разума) единства Божия — обычно у святых отцов в их борьбе с маркионитами и манихеями, и у св. Иоанна Дамаскина более раскрывается ниже: кн. IV, гл. 20. Можно много найти у христианского апологета Афинагора, пространно излагающего и *третье* доказательство. *Четвертое* доказательство (думает схоласт Reg. cod. 3109) взято у св. Григория Богослова из его второго «Слова о мире». Но Назианзин здесь имеет в виду только вопрос: почему в Троице не одно Лицо, а три? А св. Иоанн Дамаскин доказывает другое, т. е. что из многих, назовем ли их «началами», или божествами, должно признавать одного такого, который, занимая первенствующее положение, был бы Богом — высшим из прочих.

²⁴ Greg. Nyss. Prol. lib. Catech.

²⁵ Ниже у св. Иоанна Дамаскина: кн. IV, гл. 20.

²⁶ Greg. Naz. orat. 35.

²⁷ Dionis. De div. nom. Cap. 5, 13

²⁸ Доказательство это (συλλογισμός), не будучи сильным в богословской области, не доказывая бытия Бога Слова, однако выясняет его и делает достойным веры и потому заслуживает всякого уважения. Далее в этой главе опровергаются различные еретики: не только Арий (на основании прибавления к Никейскому символу, св. Иоанн Дамаскин говорит о Слове: οὐ ὅρα ἦν, ὅτε οὐκ ἦν), но и Савеллий, Павел Самосатский и другие, неправильно учившие об истинном существовании Слова.

²⁹ Greg. Nyss. Catech. C. 1.

³⁰ Некоторым слово διήρηται не нравилось, как указывающее на разделение. Но св. Григорий Богослов избыточно пользуется им, для того чтобы указать только на различие Лиц (например, ἐν ὅντα διήρημένους, καὶ διασπόμενα συντημένους). Вообще бесчисленны места и в творениях Богослова, и — прочих отцов, где словом διαίρεσις указывается только различие одной вещи от другой, и с этим смыслом оно употребляется в отношении к Лицам Святой Троицы для противопоставления православного учения как Савеллиеву слиянию, так и Ариеву разделению.

³¹ Греческие отцы и учителя Церкви и писатели церковные, по причине коренного значения слова «Дух», а также и вследствие слов Писания: и *духом уст его вся сила их* (Пс. 32, 6), учат, что Дух Святой исходит от Отца наподобие дыхания, которое Бог испускает, произнося Слово. Ибо св. Иоанн Дамаскин говорит (в конце XII гл.): οὐδεμία γὰρ ὁμή ἐκ τοῦ Πνεύματος. Однако, Дух Святой исходит так, что затем не испаряется, но является божественной Сущностью и Самим Богом. Так рассуждают св. Григорий Нисский, Григорий Назиан. (orat. 1, 3), Кирилл Александрийский (Thes. assert. 34, dial. 2 De Trin. и 7); так (не говорим о других), наконец, и св. Василий Великий (lib. V Cont. Eunom. и lib. De Spiritu sancto, с. 18) учит, именно, что Дух — от Бога не таким образом, каким все — от Него, но и не по рождению, как Сын, ἀλλ' ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ («уста» и «Дух» должны быть понимаемы, говорит он, не телесным образом, но соответственно понятию Бога, причем Дух — субстанция живая, освящающая). Григорий Схолярій (lib. I Cont. Latin., de process. Spirit. sancti sect. 4) соглашается, что Дух Святой — ὁμή. А ὁμή (говорит Туллий Циц.) — движение воли, так как оно обозначает appetitionem ut et sonatum. По Клименту Александрийскому (lib. VI Strom.), ὁμή δὲ δυνάμεις φύλης γυνώσκει τε καὶ ὁμή.

³² Greg. Nyss. Catech. C. 2.

³³ Что «Дух Святой почивает в Сыне», это должно понимать так. Учение Запада об исхождении Святого Духа «и от Сына» (filioque) и соединенное с ним представление, что любовь между Отцом и Сыном «личным образом» проявляется во Святом Духе, св. Иоанну Дамаскину не чуждо. По противоположности тому учению, св. Иоанн Дамаскин в этой главе и ниже в VIII-й, при изъяснении Константинопольского символа веры к словам «Иже от Отца исходящего» вместо filioque присоединяет: «и в Сыне почивающего». Таким образом, отношение Духа к Слову называется у св. Иоанна Дамаскина «почиванием» Духа в Слове. По параллелизму с предшествующими словами и по ходу речи, это пребывание Духа в Слове выставляется для характеристики отношений Духа к Сыну в самом процессе исхождения Святого Духа. Но этот оттенок незначителен: и понятие «почивания Духа в Сыне» удобно может быть рассматриваемо как такое, которое выражает мысль о сосуществовании Духа с Сыном вообще. В таком случае оно, очевидно, имеет здесь значение, близкое к тому, которое, например, сейчас же ниже выражается словом συμπροσάρτεω. При этом существенной разности, в смысле непримиримой их противоположности, между этими выражениями нет. Слова: «Дух сопутствует Слову» (см. VII-ю же главу), происходит от Отца вместе с рождающимся Сыном. Но это не исключает той мысли, что Святой Дух вместе с тем и пребывает в Сыне. Почивание Духа в Сыне вполне совместимо с мыслию о сопутствовании Духа Слову, или о сопребывании Его со Сло-

вом, и может быть рассматриваемо как частнейшее определение этого сопребывания. А если так, то выражение «Дух почивает в Сыне» характеризует собою то же самое отношение Духа Святого к Сыну, которое показывается словом *συμπαρακατέω*, и только иначе называет это отношение. Именно — оно выражает мысль, что Дух Святой, пребывая вместе с Сыном при Его рождении, исходя от Отца вместе с рождающимся Сыном, проникает существо Сына, всецело пребывая в Нем. И дальнейшие слова рассматриваемого места указывают, хотя и менее ясно, на то же отношение между Сыном и Святым Духом, на отношение вечного сосуществования и единения между Ними по существу. Почивая в Сыне, т. е. проникая Его существо или, по словам великого Кирилла, *ὄν θ' ὁ μὲν ὢν* в Сыне, так что, по словам св. Григория Богослова, нельзя и представить, чтоб *ἐλλείπειν* лоте, *ἢ Υἱὸν Πατρὶς, ἢ Πνεύμα Υἱῶ* (orat. 44), «Дух Святой проявляет силу Слова», есть *ἐκφαντικὸν* Сына, на что указывают слова Спасителя: Он, т. е. Дух истины, *я* прославит, *яко от моего примет, и возвестит вам* (Ин. 16, 14); *Дух истины... той свидетельствует о Мне* (Ин. 15, 26). Ниже св. Иоанн Дамаскин еще раз говорит точно так же о Святом Духе, говоря об Отце, что Он — *προβλεὺς ἐκφαντορικῶ Πνεύματος*. (См. обо всем сказанном в этом примеч.: а) у Langen'a: loc. cit. S. 100; б) у Богородского Н. в указ. его сочин. («Уч. св. И. Д. об исх. Св. Духа»; СПб.; 1879; с. 32, 33, 34) и в) у Lequien'я в подстр. примеч.).

³⁴ Greg. Naz. orat. 37, 44.

³⁵ Greg. Naz. orat. 38, и в др. местах.

³⁶ Greg. Nyss. Catech. C. 3.

³⁷ Basil. De Spirit sancto, ad Amphil. C. 18.

³⁸ Greg. Naz. orat. 13, п. 32.

³⁹ Этим аргументом, как сильнейшим из всех, отцы пользовались в борьбе против ариан, македониан и савеллиан (Афанас. epist. 1 et 2 ad Serap.; Васил. Вел. lib. III Cont Eunom. и lib. De Spir. Sancto с. 10 et 12; особенно Назианз. orat. 34). См.: Greg. Naz. orat. 12, п. 37, 40.

⁴⁰ Слова *προβολή* (переводимого Тертуллианом и св. Иларином: *prolatio*, иными: *emissio*), употребляемого в тех случаях, где речь идет о божественных исхождениях, древние вообще избегали. Св. Афанасий в «Изложении веры» отрицает, что Слово есть *ἀπορροια* или *τῆσις*, или *προβολή*. Что Слово есть *προβολή*, отрицает это и блж. Иероним (apol. 2 Adv. Ruf.), говоря против воззрений Кандида, последователя Валентинова. Гностики при помощи этого слова телесным образом изъясняли эманации эонов. Однако св. Григорий Богослов, разъясняя исхождение Святого Духа от Отца, называет Отца *γεννήτωρ καὶ προβλεὺς*, Духа же — *πρόβλημα*, что одно и то же с *προβολή* (см. orat. 13 et 35).

⁴¹ Сын — «единосущен» (*ὁμοούσιος*) «со Отцем». Здесь не будем говорить о том, какие различные смыслы заключаются в слове *ὁμοούσιος*, а также и о том, что Антиохийские отцы на время отказались от этого слова ввиду Павла Самосатского, «учившего, что Отец, Сын и Дух Святой *ὁμοουσιᾶ*, лице одно» — Из того же, что произошло между Дионисием Александрийским и Дионисием Римским, по поводу Савеллиевой ереси, ясно, что это слово вообще было любимо древними христианами. Дионисий Александрийский исповедовал, что Сын — *ὁμοούσιος* со Отцем, хотя на этого пастыря и был сделан донос Римскому Дионисию; что он будто бы подорвал веру в *ὁμοούσιον* в своих сочинениях против Савеллия. Сам он всецело и безусловно оправдывает себя у св. Афанасия (см. lib. De

decret. Syn. Nic. и lib. De sent. Dionys. Alex.), говоря: «ἐν ἑκλήνῃ κατ' ἐμοῦ ψεύδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ». Того, что в данном случае приводит св. Афанасий из творений св. Дионисия, св. Василий Великий, очевидно, не видел, если в срп. 41 обвинил его в заблуждении, подобном арианскому. Однако для доказательства неподдельной веры в единосущие Сына с Отцом во времена доникейские красноречивее этого свидетельства св. Дионисия нельзя привести ничего. Можно указать здесь только на одно весьма краткое место из «Протрептика» Климента Александрийского, говорящего о τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἑνωσιν, при объяснении Ин. 17, 22: да будут едино, якоже мы едино ссмы.

⁴² Greg. Naz. orat. 36.

⁴³ Ариане соглашались, что Сын находится в Отце таким же образом, каким находятся в Боге все вообще сотворенные вещи. Аномеи «утверждали, что Сын Божий ни по чему не подобен Отцу (ὁμόμοιος)» (см. у арх. Филарета, т. II; 1859; ст. 14). Св. Иоанн Дамаскин, вопреки тем и другим, учит, что Сын — едино со Отцом, всегда был с Ним и в Нем, соединен с Ним самым внутренним образом, вечно и безначально от Него рождается. В своей речи, имеющей в виду указанных еретиков, св. Иоанн Дамаскин пользуется мыслями различных Отцов, излагая их очень кратко, но весьма выразительно.

⁴⁴ Greg. Naz. orat. 35.

⁴⁵ Cyril. Thesaur., assert. 4 et 5.

⁴⁶ Ibid. assert. 6.

⁴⁷ Ibid. assert. 4.

⁴⁸ Greg. Naz. orat. 29.

⁴⁹ Свв. Афанасий (orat. 2 et 3 Cont. Arian.), Василий Великий (lib. IV Cont. Eunom.), Григорий Назианз. (orat. 29 et 35), Кирилл (Thes. assert. 3) и др. так различают между «рождением» и «творением»: рождение обуславливается самым естеством, которое, если ничто не задерживает его способности к плодородию, производит совечный себе плод, подобно тому как и солнце, лишь только оно было сотворено, в силу законов своего естества, излило из себя свет. А если «рождение» все-таки происходит с участием воли, то воля эта в данном случае является σύνδρομος — сопровождающей, а не предваряющей. Желание «творить», напротив, предшествует творению.

⁵⁰ Greg. Naz. orat. 29, 35.

⁵¹ Greg. Naz. orat. 29.

⁵² Cyril. Thesaur., assert. 7 et 18.

⁵³ Greg. Naz. orat. 29.

⁵⁴ Cyril. Thesaur., assert. 5, 6, 16; Greg. Naz. orat. 35.

⁵⁵ Это часто повторяет св. Иоанн Дамаскин как против гностиков, представлявших, что Слово явилось наподобие истечения и что Оно родилось от сочетания мужеского Эона с женским, так и для того, чтобы опровергать ариан, которые православную веру относительно рождения Слова искажали в смысле Валентинова учения и гностическом (об этом см. у св. Афанасия в lib. De synodis; св. Епифания в haer. 69; св. Илария в lib. III et V De Trin.; у св. Григория Наз. orat. 35).

⁵⁶ См. ниже: кн. II, гл. 3.

⁵⁷ Greg. Naz. orat. 45.

⁵⁸ Слово — «единородный» (μονογενής) Сын Отца, потому что Он Один только от Одного только и единственным образом рожден. Так го-

ворит и св. Григорий Богослов (orat. 36), доказывающий, что Слово рождается не как тела и что рождение Его — свободно от всяких несовершенств, сопровождающих рождение тел. Это прекрасно изъясняется им в orat. 23; и эту свою чистую веру, что ἁληθῶς Υἱὸν τὸν Υἱόν, ὅτι μόνος, καὶ μόνου, καὶ μόνως, καὶ μόνον, он выставляет против Евномия, который, по свидетельству св. Василия Великого (lib. II et III Cont. Eunom.), утверждал, что преимущество Единородного заключается в том, что μόνος (есть) παρὰ μόνου.

⁵⁹ Greg. Nyss. lib. I cont. Eunom.; Cyril. Thesaur., assert. 5.

⁶⁰ Greg. Naz. orat. 36.

⁶¹ Greg. Naz. orat. 23, 37, 39.

⁶² Basil. lib. II et IV.

⁶³ Greg. Naz. orat. 36, 37.

⁶⁴ Слово ἀγέννητον у языческих философов обозначало и то, что не рождено, и то, что не сотворено. Этой двусмысленностью слова воспользовались евномиане. Утверждая, что им в совершенстве известна сущность Божия, они учили, что эта заключается в том, что Бог — ἀγέννητος (нерожден) и что (как говорит о них св. Василий Великий: lib. II Cont. Eunom.) ἀγεννησία — нерожденность выражает некоторое достоинство (ἀξιώμα) Отца, какого нет в Сыне, Который, как рожденный, говорили они, не есть такой же Бог, какой — Отец. В первые вообще времена христиане избегали слова ἀγέννητος, рождается отрицательное представление, а не говорится положительно о том, что есть Бог. Но должно знать, что отрицательное обозначение слова ἀγέννητον = «то, что не рождено» (а без отрицания: γεννητόν = «то, что рождено») говорит не о различных природах и достоинствах, а только о свойствах Лиц, что и видим из творений свв. Афанасия (orat. 2 Cont. Arrian.), Василия Великого (lib. IV Cont. Eunom.; ср. lib. III), Низианзина (orat. 35 и 23) и других греческих отцов и учителей Церкви. А если под ἀγέννητον понимать «несотворенность», то в приложении к Богу это будет означать, что Он по Своей природе — ἀγέννητος (несотворен), что в равной мере принадлежит всем трем Лицам Святой Троицы (orat. 23 св. Григория Богослова), между тем как ἀγέννητος в смысле «нерожденный» принадлежит одному только Отцу, подобно тому как Сыну — γεννητός в смысле «рожденный» (см. второй из Dialog. adv. Arrian., приписанных св. Афанасию). — Св. Епифаний (haeres. 64) замечает, что понятие «рожденный» обыкновенно выражается словом γεννητός (от γενάω = «рождаю»), а понятие: «сотворенный» — словом τεκνός (от γίνομαι или γίνωμαι = «делаюсь, происхожу»).

⁶⁵ Cyril. Thesaur., assert. 1.

⁶⁶ Greg. Naz. orat. 35.

⁶⁷ Cyril. Thesaur., assert. 32; Dionis. cap. 1. De div. nom.

⁶⁸ Св. Василий (lib. V Cont. Eunom.), отрицая, что имена «Дух, Сын, рождение» в собственном смысле подходят к понятию Божества, утверждает, что они употребляются ἐξ ἀνθρωπίνης ὁμοιώσεως. Св. же Афанасий (lib. II. Cont. Arrian.), на основании тех же слов св. апостола, которые в данном месте приводит св. Иоанн Дамаскин, напротив, говорит, что люди называются отцами своих детей по подражанию божественному отечеству (μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι διὰ τὸν Θεὸν κυρίως καὶ μόνον ἀληθῶς ὄντα Πατέρα τοῦ ἑαυτοῦ Υἱοῦ, καὶ αὐτοὶ πατέρες ὠνομάσθησαν τῶν ἰδίων τέκνων). Подобным образом говорит и св. Кирилл (Thesaur., assert. 32 et 13). Этому понима-

нию дела благоприятствуют: и собор Анкирский (у св. Епифан. haeres. 73), и св. Дионисий Ареопагит (с. 1 et. 2 De div. nom.).

⁶⁹ Св. Афанасий (lib. 1 Cont. Arian.) замечает, что Иисус Христос (Ин. 14, 28) не сказал: «Отец — лучше Меня» (ἡρεῖσθαι μου ἔστί), чтобы кто-либо не подумал, что Он по божественной природе не равен Отцу и что Он имеет иную природу, чем какая у Отца; но сказал: *Более Меня*, т. е. не некоторым величием или возрастом, но тем, что рождает Сына. Иначе сказать, изречением *Более Меня* указывается ипостасное свойство Отца в отношении к такому же свойству Сына. Так же слова Господни поняли свв. Василий Назианзин, Кирилл и др. греч. отцы и учителя Церкви. Похоже на них понимал и св. Иларий (lib. IX et XI De Trinitate), говоря, что Отец называется «Большим» propter auctoritatem, и под auctoritas разумея не власть или могущество Отца в отношении к Сыну, но αἰτιότητα — то, что Отец — Виновник Сына. Иные (латинские) толкователи говорят, что Отец — больше Сына не потому, что Он — Отец, но потому, что Сын сделался человеком. Такое понимание одобряет и св. Афанасий (в lib. De hum. carne suscepta), но оно представляется св. Назианзину неудобоприемлемым, ибо что удивительного в том, что Бог — больше человека и пр. (см. orat. 36).

⁷⁰ Greg. Naz. orat. 37; Athan. lib. I Contra Arian.

⁷¹ Greg. Naz. orat. 13, 31, 37. Так говорит и св. Кирилл (dial. 2 ad Nestem.), что Бог и Отец то, что предположил сотворить, это творит через Сына, как через Свою Силу (ὡς διὰ δυνάμεως ἰδίας). Сын, таким образом, вопреки учению ариан, говоривших, что Он сотворен для создания вещей, является Силою, пребывающею со Отцем (ср. еще мысли св. Иоанна Дамаскина в Dial. cont. Manich. и др.). Сын и Дух Святой — как бы Руки (говорит св. Ириней: lib. V, с. 6), которыми Отец сотворил человека; это — Силы, делающие Его видимым, так что (см. у него же lib. IV, с. 14) в Сыне все увидели Отца.

⁷² Greg. Naz. orat. 37.

⁷³ Greg. Naz. orat. 49.

⁷⁴ Это постановление св. отцов св. Иоанн Дамаскин приводит не раз, побуждаемый к тому еретиками, из которых одни учили, что Сын и Святой Дух явились вследствие излияния или расширения божественной сущности, а другие — что Они произведены одной только волей Отца, как и прочие сотворенные вещи. Кроме того, апоеми тщеславились тем, что они будто бы в совершенстве знают образы рождения Слова и исхождения Святого Духа (См. у св. Афанасия: orat. 3 Cont. Arian.; св. Григория Богослова: orat. 35; блаж. Августина: lib. III Cont. Maxim. с. 14). Впрочем, изъяснять такого рода тайну при помощи некоторых догадок или примеров не запрещено Церкви, если только от этого не происходит какого-либо вреда для православного учения. Так св. Иоанн Дамаскин сталкивает данные истины на основании св. Григория Нисского; так и другие отцы говорят о рождении Слова и исхождении Святого Духа (см. св. Епифан. в Anchor.; св. Григор. Нисск.: Epist. ad Ablab.; ср. блаж. Августин: lib. XV De Trinitate).

⁷⁵ Greg. Naz. orat. 25.

⁷⁶ Greg. Naz. orat. 23. Вообще следует остерегаться думать, что Сын и Св. Дух будто бы произведены ради славы Отца, подобно тому как ради Себя Самого Бог сотворил и все вещи (ср. orat. 35 св. Григор. Богосл.). Ни Отец, ни что-либо другое не есть finalis causa Сына и Святого Духа

(ср. *ibid.*). Отец есть просто αἰτία или αἰτίον («Причина») — causa или auctor Сына, ἀρχή («Начало») — principium; Он — ἀρχὴ Υἱοῦ, говорит св. Григорий Богослов в *orat.* 29, ὡς αἰτίος. Такие слова и выражения, когда речь идет о подобных вопросах, обычны на языке греческих отцов и учителей Церкви (у латинских богословов со временем — нет).

⁷⁷ Greg. Naz. *orat.* 23.

⁷⁸ Чтобы никто не подумал, что божественная сущность сложена из Отца, Сына и Святого Духа, св. Иоанн Дамаскин, по примеру св. Григория Богослова, учит, что каждое из трех Лиц должно быть признаваемо совершенным. Это же защищает и св. Афанасий в *orat.* 5 *Contra Arianos*, где он доказывает, что Слово Божие существует Само по Себе: если бы Сын, говорит он, был только и просто Мудростию и Словом, и Сыном в Отце, а не Мудростью субстанциальною, а не субстанциальным Словом и Сыном, то Бог был бы «сложен» из Мудрости и Слова. Тогда пустыми были бы имена Сына, Слова и Мудрости, как эти имена обыкновенно понимаются и употребляются нами и проч. Это же все имеет значение и в отношении к Святому Духу: если б Он не был субстанциальным и проч. и проч., то Бог был бы сложен, между прочим, и из Него, подобно тому как, при такого же рода условия касательно Сына, Он, — мы видели, — был бы сложен из Мудрости и проч.; Святой Дух, кроме того, исходил бы из Самого Себя, подобно тому как Сын, при такого же рода условия, рождал бы Себя, был бы Своим Отцом и т. д.

⁷⁹ Greg. Naz. *orat.* 13, 29; Athan. *orat.* cont. Arian.

⁸⁰ Basil. *orat.* cont. Sabell, Ar et Eunom.

⁸¹ Вопрос: почему существо Божие — одно и один Бог, хотя три Лица, выясняется св. Иоанном Дамаскином в рассматриваемой главе на основании св. Василия Великого и св. Григория Богослова. В различных местах творений св. Григория Богослова говорится, что три Лица — один Бог по причине единства Начала, из Которого нераздельно происходят Сын и Святой Дух. Ибо, говорит он, едина в Трех природа, Бог: Ἐνὸς δὲ ὁ Πατήρ ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀναγεται τὰ ἑξῆς, т. е. Сын и Святой Дух, однако, не сливаясь с Ним, а так тесно соединяясь, что Их не разделяют ни время, ни воля, ни могущество; если бы было двоякое начало Лиц, тогда, конечно, было бы несколько и богов, но ὡς ἐν μιᾷ ἀρχῇ, κατὰ τοῦτο εἰς Θεός. — Св. Григорий Нисский в *epist.* Quod non sint tres dii (ad. Ablab.) говорит, что выражение «многие люди» собственно неправильно, потому что природа людей — одна; употреблять это выражение одинаково не хорошо, как и такое, напр., «многие человеческие природы». Говорить «многие лица» можно, потому что между одинаковыми по природе людьми разум усматривает свойственные каждому из них характеристические различия. Впрочем, замечает он, нет никакой опасности, если мы говорим о «многих людях», но будет великая опасность, если станем говорить о многих богах. То же положение защищается им и в *lib.* De communi. potioneibus. К такого рода соображениям можно было прийти под влиянием различных творений, изъяснявших единосущие Слова с Отцем примерами такого рода: как в человеческой жизни сын имеет такую же сущность, как и его отец, так и в божественной; далее, так как Петр, Иоанн, Филипп — единосущны, потому что они — одной и той же природы, так — и Отец, Сын и Святой Дух. Конечно, приводившие такого рода примеры должны были сознавать, что последние имеют не всецелое, а лишь некоторое (относительное) значение. Тем не менее при помощи их

они доказывали, по крайней мере, равенство Слова с Отцом, не доказывая неразлучного единства божественной сущности, реального помимо усилий ума. В другом месте *epist. ad Ablab.* св. Григорий Нисский (подобно св. Григорию Богослову и другим отцам Церкви) доказывает совершенное единство божественной природы тем, что три Лица не разъединяются между Собою никаким промежутком, что одна у них сущность, одно движение благой воли, которое, конечно, *ἕλθῃ Πατρὸς παρρησίᾳ, καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόβειαι, καὶ ἐν τῇ Πνεύματι τελειοῦται*. Говоря о силе *θεωτικῇ* (*spectatrice*), откуда он производит и самое слово *Θεός* (=«Бог»), и замечая, что эта сила — одна в трех Лицах, он заключает: поэтому Бог есть один и называется единым.

⁸² *Greg. Naz. orat. 29, 34, 40.*

⁸³ *Greg. Naz. orat. 37.*

⁸⁴ *Ibid. orat. 32.*

⁸⁵ *Greg. Naz. orat. 40.*

⁸⁶ *Greg. Naz. orat. 37; Greg. Nyss. Epist. ad Ablab. et orat. 32.*

⁸⁷ *Basil. epist. 43.*

⁸⁸ Лично о Савеллии ничего не известно, кроме того, что он был пресвитер ливийского Пентаполя. Из «Философумен» св. Ипполита видно, что Савеллий учил в Риме в первые годы III века. Его учение: в Божестве — одно Лицо, одно Существо; Сын и Дух Святой — обнаружения — представители Отца (см.: Робертс. I, 77–78; Филар. I, 53).

⁸⁹ Св. Григорий Богослов говорит, что теснейшее соединение двух естеств Господа Иисуса — таково, что они взаимно проникают одно другое, *κίρναμένων τῶν φύσεων, καὶ περιχώρουσθων εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας*. Слово *περιχώρησις* (=circumincessio) св. Иоанни Дамаскин заимствовал у св. Григория Богослова, обозначая им «взаимное проникновение божественных Лиц», или иначе: взаимное пребывание божественных Ипостасей — одной в другой» (см. у Богородского: с. 58 и 34). В примере такого «проникновения» св. Григорий Богослов представляет единство ума, мысли и души, которые, так сказать, взаимно проникают себя без всякого разделения. В другой подобного рода пример он приводит тройное солнце, лучи которого (или: каждого солнца из числа трех, его составляющих) взаимно соединяются. См. об этом у св. Дионисия Ареопагита: *cap. 2 De div. nom.*

⁹⁰ *Greg. orat. 29; Dionis. c. 2. De div. nom.* Арий был родом (предполагают) из Ливии или Киренаики; вел строгую жизнь; по словам его врагов, был тщеславен и честолюбив. Около начала IV в. был посвящен в диакона. Затем примкнул к партии Мелетия, епископа Ликопольского (учившего, по-видимому, сходно с донатистами). Петр, епископ Александрийский, отлучил Ария от Церкви. Но следующий епископ Ахилл вновь принял его и сделал пресвитером. Затем епископом Александром (с 312 г.) он был снова отлучен (в 318 г.) от Церкви и при этом, конечно, лишен сана. В 325 г. на Никейском соборе он и его учение были осуждены. Но в 328 г. Арий, живший дотоле в изгнании, был призван из ссылки и в 336 г. должен был торжественно быть принят в круг православных, но он неожиданно умер. Учение Ария таково: Бог Отец — вечен, но некогда у Него не было Сына; Сын создан из ничего и через Него сотворен мир; Сын не вечен, но — высший всех тварей, подобен Отцу, Бог по имени, но не по сущности; Он не знает вполне Отца, хотя есть Слово и Премудрость, потому что Бог по благодати сообщил Ему муд-

рость (см. Филар. т. II, с. 13; Робертс. 185–198; Брокг.-Ефрон. т. II, 1-й полут., с. 102).

⁹¹ Greg. Naz. orat. 37.

⁹² Ibid. Orat 19, 20.

⁹³ Maxim. Epist. ad. Marin. Некоторые думают, что это место подложно. Однако в других местах творений св. Иоанна Дамаскина читается то же; так, ниже (в самом конце XII гл.) у него чит.: *Kai Yioy Πνεύμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ* («и Дух — Сына, не как от Него»). И в конце послания к Иордану о Трисвятой песни он же говорит: *Πνεύμα Yioy, καὶ μὴ ἐξ Yioy* («Дух Сына, и не от Сына»). Словом, подлинность учения св. Иоанна Дамаскина о том, что «Дух Святой — не от Сына», несомненна. — Смысл этого учения укажем ниже: вместе с указанием смысла другого учения этого св. отца: о том, что Святой Дух — от Отца «через Слово» или «через Сына».

⁹⁴ Greg. Naz. orat. 37.

⁹⁵ Подобным же образом говорит и св. Максим Исповедник (ср. его творение *De qualitate et differentia*). Ср. также схолию *reg. cod. 2929*, а равно и свидетельство Сократа о монахе Евагрии и его воззрениях по этому же вопросу.

⁹⁶ Древние философы называли Бога *ὄν*, что может означать и самое бытие в общем смысле — без всякого отношения к Богу. Но Сам Бог назвал Себя: «Сый» — *ὄν* (Исх. 3, 13–14). Слово *ὄν* обозначает одного только истинного Бога, сущность Которого есть само бытие — чистейшее и субстанциальное, никоим образом не происшедшее вместе с сотворенными вещами и не отвлеченное в них деятельностью ума; *ὄν* — собственное имя Божие (говорит св. Григорий Богослов).

⁹⁷ Greg. Naz. orat. 36. В некоторых рукописях прибавлено: «А как говорит святой Дионисий (*Dionys. cap. 2, 3, 4 De div. nom.*), (главнейшее имя Бога —) «благий». Ибо в отношении к Богу нельзя сказать сначала о бытии и тогда (уже) о том, что Он — благ» (*Д. А.*).

⁹⁸ Слово *θεός* Платон (в «Кратиле»; его цитирует Евсевий в *lib. I Praer. evang.*) производит от глагола *θεῖω* — «бегу». Ибо древние греки и др. почитали солнце, луну, землю, звезды, небо, *θεοὶ ἀεὶ ὄντα δρόμοι καὶ θεῶντα*. Об этом словопроизводстве замечает также и Климент Александрийский (в «Протрептике»), говоря, что звезды называли люди богами — *θεοὺς ἐκ τοῦ θεῖν*. То же видим у него и в *lib. IV. Strom.* Если же слово *θεός* производит от *θεῖν* («жечь, гореть»), то общий смысл дела останется тот же: дело будет иметься с тем же культом неба и звезд, состоявших, по мнению древних, из чистого огня. Посему небо и эфир (*αἰθήρ*) — синонимы. Св. Иоанн Дамаскин, на основании мыслей св. Назианзина, то и другое происхождение и значение слова приновил к христианским понятиям. Третье производство: от *θεωῶμαι* («смотрю, вижу») встретило большее одобрение со стороны св. Григория Богослова, св. Григория Нисского и др. Ср. еще относительно *θεός* у св. Кирилла в *Thes. assert. 5* и у св. Григория Богослова в различных местах.

⁹⁹ «Каждое в отдельности происходит... согласно с Его вневременной, соединенной с волей, мыслью», т. е. согласно с Его повелением и определением. Ибо «повелевать» — акт разума в соединении с актом воли (Фома Акв. *S. theol. 1–2, qu. 17, art. 1*). Повеление или предопределения и подобия, и образцы вещей, долженствовавших быть сотворенными, св. Иоанном Дамаскином понимаются так же. По словам св. Дионисия Ареопагита (*De div. nom. c. 5*), *παράδειγμα* — это — то, что *ἡ θεολογία*

προοπισμοῦς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα. Христианским отцам и учителям чуждо то учение о божественных идеях, которое многими усвоится Платону, т. е. что Бог произвел их вне Себя и затем смотрит на них всякий раз, как имеет в виду что-либо сотворить. Кроме св. Иоанна Дамаскина, против такого учения об идеях высказываются: св. Григорий Богослов (orat. 33), св. Кирилл Александрийский (lib. II et III Cont. Julian.).

¹⁰⁰ Dionis. cap. 5. De div. nom.

¹⁰¹ На вопрос Аномей: чего недостает Святому Духу для того, чтобы быть Сыном, ибо, если бы не доставало чего-либо, то Он был бы Сыном? — св. Григорий Богослов говорит: ничего не недостает, потому что у Бога нет ни в чем никакого недостатка. Божественные Лица различаются между Собою только по отношению (в чем согласны между собою и лат., и греч. отцы). Отпущения эти имеют свое основание в происхождении Их, т. е. рождении Сына от Отца и исхождении Святого Духа от Отца же; и если не иметь в виду этого Их происхождения, то всякое различие между Ними исчезнет. Отличаясь между собою только отношениями, божественные Лица являются совершенными Ипостасями, Каждое Лицо — божественная Сущность (orat. 45 или Epist. ad Evagrium; 43 Epist. св. Василия Великого ad Gregor. frat.; св. Григория Нисского epist. ad Ablab.; св. Дионисия Ареопаг. с. 2 De div. nom). Св. Иоанн Дамаскин так же учит как здесь, так и в гл. XII. Но эти отношения не суть какие-либо совершенства, которыми одно Лицо украшено преимущественно пред другими. Οὐδε γὰρ τῷ Υἱῷ λείλει τι πρὸς τὸ εἶναι Πατέρα, говорит св. Григорий Богослов (orat. 34), так как «сыновство» не есть недостаток, также и «исхождение» не показывает на недостаток.

¹⁰² Dionis. cap. 2. De div. nom; Greg. Naz. orat. 37 et 45; Greg. Nyss. Epist. ad Ablab.

¹⁰³ На основании этого положения св. Иоанна Дамаскина Lequien'ю опровергает воззрения паламитов, отделявших свет и деятельность Бога от Его существа.

¹⁰⁴ Greg. Naz. orat. 24; Dionis. cap. 2. De div. nom.

¹⁰⁵ Dionis. cap. 1. De div. nom. et cap. 15. De coel. hier.

¹⁰⁶ Greg. Naz. orat. 37.

¹⁰⁷ Dionis. cap. 1. De div. nom. Дионисий Ареопагит, св. Он был знатный афинянин, член Ареопага; обращен в христианство апостолом Павлом (Деян. 17, 34). По Евсевию, был епископом в Афинах и умер мученически. Первое указание на приписываемые ему сочинения находим в VI в.: в 533 г. ссылались на них монофизиты, ратовавшие против Халкидонского собора. Позже ссылались на них: монофизит Север и православный антиохийский патриарх Ефрем; Иоанн Скифопольский писал к ним толкования; комментировал их и св. Максим Исповедник; делал на них ссылки и св. Григорий Великий. Критика (протестанты, католики) не относит сочинений Дионисия к числу творений мужей апостольских, а считает их написанными христианским платоником в конце IV или начале V века. Тем не менее то обстоятельство, что этими творениями пользуются (с любовью) св. Максим и св. Иоанн Дамаскин, показывает, что в них содержится истинное и здоровое церковное учение (см. у Брок.-Ефрона: «20-й полутом»: «Дионис. Ареопаг.»).

¹⁰⁸ Athan. orat. 2 Cont. Arian.; Cyril. Thesaur., assert. 13.

¹⁰⁹ Эта глава есть лишь в части рукописей (Д. А.).

¹¹⁰ Greg. Naz. orat. 36.

¹¹¹ Dionis. cap. 1. De div. nom.

¹¹² Dionis. cap. 5. De div. nom.

¹¹³ Λόγος («Слово») обозначает — «слово, речь, разум». Отцы доказывают против учения Ария, что Λόγος — совечен Богу Отцу, так как иначе было бы время, когда Бог Отец был бы ἄλογος или ἄσοφος, хотя этим не говорится, что Он от Сына получает и разум, и мудрость. Короче: Отец вечно рождает Сына.

¹¹⁴ «Формула δι' Υἱοῦ („через Сына“), встречающаяся у св. Иоанна Дамаскина в речи о вечном исхождении Святого Духа, указывает на самый процесс или способ вечного исхождения Святого Духа и имеет значение выражения, разъясняющего этот способ. Она выражает мысль о совместности рождения Сына и исхождения Святого Духа и о теснейшем соотношении между Сыном и Святым Духом при самом Их происхождении от Отца, именно об отношении вечного существования и проникновения Их Одного Другим. Формула эта, по заключающейся в ней мысли, стоит в связи, с одной стороны, с учением Церкви о вечном пребывании божеских Ипостасей одной в другой, а с другой — с образом, при помощи которого Дамаскин представлял троичным отношения вообще и исхождение Святого Духа в частности. Второе и Третье Лица Святой Троицы этот св. отец представлял как Λόγος (Слово) и Πνεῦμα (Дух), свойственный Богу Отцу; следовательно, представлял эти Лица, имея в мысли образ слова и дыхания. Такой способ представления имел своим последствием то, что св. Иоанну Дамаскину рождение Сына Божия (Слова) и исхождение Святого Духа представлялись как два совместно и нераздельно совершающиеся действия Отца» (см. у Богородского: с. 66). Итак, Святой Дух исходит только от Отца, но и не от Сына (как учат католики), хотя Он, по словам св. Иоанна Дамаскина, есть «Дух Сына» как «по причине вечного имманентного отношения Духа к Сыну или пребывания Духа в Сыне», так и «вследствие явления Духа тварям через Сына или, что то же, вследствие временного Его исхождения от Сына в мир» (ibid. с. 59).

¹¹⁵ 1. Латинские богословы учат (по примеру блаж. Августина), что Святой Дух — взаимная Любовь Отца и Сына и через вечный акт божественной воли исходит от Одного и Другого. Но греческие богословы называют Сына не только ζῶσαν βουλῇν («живым советом» Отца), но и θέλημα, θέλημα, βούλησιν, т. е. «желанием» или «волею», которою Отец все сотворил (Cyrill Th. assert. 7; Athan. orat. 4 Cont. Ar.; Greg. Nys. Orat. Cont. Eun.). 2. Сын — «предначинающая Сила», а не причина. Ибо, по словам св. Василия Великого (De Spir. sancto), в деле миротворения Отец был такой Причиной. Сын — предначинающая Сила — в том смысле, в каком св. Григорий Богослов (orat. 32) говорит о Лицах святейшей Троицы: Ἀναρχὸν καὶ ἀρχή, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς («Безначальное, и Начало, и то, что — вместе с Началом»). Здесь Сын называется ἀρχή — Началом, через которое все сотворено. В orat. 24 он говорит о божественной природе как αἰτίῳ, δημιουργῶ καὶ τελετολόῳ — «Виножник, Творец и Совершитель». Подобным образом и св. Василий, сказав (в вышеуказанном месте), что Отец — «предначинающая Причина», к этому присоединяет, что сын — Причина δημιουργική («творческая»), а Дух Святой — τελεωτική («совершительная»). Отец, кроме того, называется св. отцами: πηγή, ρίζα, αἴτια, αἴτιος, ἀρχή. Он назван у св. Василия «предначинающей

Причиной», для того чтобы изъяснить, какое участие в миротворении принимало каждое из Трех Лиц.

¹¹⁶ Arist. lib. IV. Phisic. cap. 4.

¹¹⁷ Это положение выводится на основании места, какое дает св. Иоанн Дамаскин, следуя Аристотелю. Вместе с Назианзином (orat. 34) и св. Григорием Нисским (De anim. et resurg.) можно сказать, что Бог не находится нигде и что Он в то же время везде присутствует и что Он есть место всего. Духовная сущность, как замечает Немезий (cap. 3), присутствует в известном месте только своею деятельностью. Посему св. Епифаний (haeres. 77) говорит, что Бог всюду присутствует *δυνάμει*, чем означает не только существо Божие, но и деятельность. Бог, по Своей неизмеримости, есть место всех вещей, — говорит св. Максим в с. 1 De div. nom., — *οὐ σωματικῶς, ἀλλὰ δημιουργικῶς*.

¹¹⁸ Greg. Naz. orat. 34.

¹¹⁹ Greg. Naz. orat. 44.

¹²⁰ Greg. Naz. orat. 36.

¹²¹ Basil. lib. V. Cont. Eunom. Отсюда католики делают вывод в пользу «Filioque». Эти выражения есть «в символе св. Григория Чудотворца, у св. Афанасия, св. Василия Великого, св. Григория Нисского». Подобно им, св. Иоанн Дамаскин понимает эти слова так: «Сын Божий есть Бог», хотя «Он не есть Сам Отец, а образ Отца, имеющий все то же, что и Отец». Слово «образ», следовательно, выражает у него и мысль о сходстве, и мысль о логичном отличии. Выражение «Дух — образ Сына» заключает мысль о полном во всем сходстве Святого Духа, как самостоятельной Ипостаси, с Сыном. При таком употреблении это выражение не находилось в связи с мыслию о происхождении божественных Лиц, а потому оно и не может иметь значение при решении вопроса о том, зависит или не зависит Дух от Сына по бытию (см. у Богородского: с. 137–147).

¹²² Greg. Naz. orat. 37.

¹²³ Отсюда нельзя делать вывода о «зависимости Духа от Сына по происхождению или началу бытия», потому что этими словами св. Иоанн Дамаскин, «следуя св. Григорию Назианзину, хочет сказать» только то, «что исходность присуща Духу Святому, как постоянная форма Его существования, что поэтому Он не есть ни нерожденный, каков Отец, ни рожденный, каким существует Сын. Исходность, как форма Его бытия, не есть ни нерожденность Отца, ни рожденность Сына; она есть нечто среднее между ними, отличное от той и другой». В этом смысле Дух Святой, «как исшедший, по форме Своего бытия, есть нечто среднее, отличное и от нерожденного, и от рожденного» (см. у Богородского: с. 54. 151–153, 148–150).

¹²⁴ Этими словами опровергается учение Савеллия и Павла Самосатского, полагавших, что от вечности Слово было бы в Боге *ἐνδιάθετον* («внутренним») и неипостасным; что Оно после сделалось *προφωρισὸν* («внешним»), посредством Которого Бог сотворил все; и что Оно или, что то же, «премудрость Божия, соединилось со Христом при крещении» (см. у арх. Филарета; т. I; с. 53). Различали *ἐνδιάθετον* Λόγον и *προφωρισὸν* также некоторые отцы и учителя Церкви. Так, св. Феофил, епископ Антиохийский, в lib. II ad Autol. так изъясняет таинство Троицы: «Бог, имея Свое Слово в собственных недрах» *ἐνδιάθετον*, «родил Его, проявив Его вместе с Своею Премудростию прежде всего. Это «Слово Бог имел исполнителем происшедшего от Него и через Него все сот-

ворил. Сын есть Слово, всегда сущее в недрах Бога. И прежде, нежели что-либо произошло, Бог имел Его советником, так как Он есть Его Ум и Мысль. Когда же Бог восхотел сотворить то, что Он определил, Он родил сие Слово, вне проявленное, перворожденное всей твари, не так, однако, чтобы Сам лишился Слова, но Он родил Слово и вместе с Словом всегда пребывал». Все это далеко от нечестивого учения Ария и Савеллия. Ибо св. отец признавал не двоякое Слово, но единое, потому что и Слово внутреннее, и вне проявленное, по его учению, одно и то же Слово. Арий, напротив, учил, что через внутреннее Слово и Мудрость Божию сотворено из ничего иное Слово, при посредстве которого как орудия затем был создан этот мир. Поражает св. отец и еретиков, подобных Савеллию, говоря, что Слово, рожденное от Бога, «перворожденное всей твари, будучи силой» Отца, «приняв вид Его, ходило в раю под видом Бога и беседовало с Адамом. Слово, Которое есть Бог и от Бога рождено, Отец вселенной, когда хочет, посылает в какое-либо место, и Оно, посланное Богом, когда является, бывает слышимым и видимым». Все это ясно показывает, что, по мнению св. отца, Слово — ипостасно. Если не был ли арианом, ни последователем взглядов, подобных Савеллиевым, св. Феофил, то не был ни тем, ни другим и Тертуллиан (см. об этом, напр., у Елеонского: «Учение о божестве Сына Божия и Духа Святого». СПб., 1879; с. 31–35), на которого не понимающие его нередко набрасывают в этом отношении тень (см. у Lequ.). Итак, хотя термины λόγος ἐνδίδετος и προφορικός, правильно понимаемые, не заключают в себе чего-либо неправославного, однако, ни св. Иринея (lib. II, с. 49), полагавший, что под таким различием Слова скрывается яд, так как это — гностическое изобретение, ни св. Афанасий (в «Изложении веры»), ни вся православная Церковь не одобряют их употребления. На первом Антиохийском соборе определено, что Бог Отец все сотворил через Бога Слово, οὗχ ὡς δι' οὐράνου, οὐδ' ὡς δι' ἐπιοτήρης ἀνυποστάτου, но что Сын рожден от Отца, ὡς ζῶσα ἐνέργεια καὶ ἐνυπόστατος. Так учил и св. Иоанн Дамаскин.

¹²⁵ Greg. Naz. orat. 1, 13 et 40.

¹²⁶ Dionis. cap. 5. De div. nom.

¹²⁷ Greg. Naz. orat. 40.

Книга вторая

¹ Гностики словом αἰῶνες называли различные силы, исходящие из Бога: «эонов», и в этом смысле понимали изречения о Боге: «прежде веков», «во веки веков». Против них, кроме св. Иринея, писал, например, блаж. Феодорит (в «Сокращ. бож. догматов»). Αἰών=aevum=sacculum=«век, время жизни». Так можно переводить данное слово с греч. языка, и в этом смысле можно говорить о Боге: πρὸ αἰώνων, προαἰώνιος. — В смысле «вечности» понимается αἰών у Филона (De mundo) и др. — Αἰών собственное имя Бога, Который есть αἰεὶ ὢν ὅτι γὰρ μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἔστις ἔχον τὸ εἶναι (I. Scythop. в с. 5 De div. nom.). Отсюда жизнь без конца не есть в совершенном смысле αἰών, но — произведение αἰώνος, так как Сам Бог — αἰών — сама вечность, καὶ αἰῶνας ποιῶν, соблаговоливший, чтоб духовные предметы были вечны.

² Arist. lib. I De coelo, text. 100.

³ Greg. Naz. orat. 35, 38 et 42.

⁴ Greg. Naz. orat. 44.

⁵ Свв. отцы большей частью учат, что этот мир имеет пребыть 6000 лет, подобно тому как он был сотворен в 6 дней. И в 89-м Псалме (5 ст.) читаем: «яко тысяща лет пред очима твоима, Господи, яко день вчерашний». Подобное предание относительно продолжительности мира имеют и иудеи в их Талмуде. Св. Василий (De struct. hom. 2) и св. Григорий Назианзин (orat. 44) говорят, что 7-й день творения — образ исполнения этого века. Латиняне (Свер Сульпиций, Исидор, римский Мартирологий) разделяли времена мира на 7 возрастов. Герман Константинопольский (XII в.), на основании авторитета свв. Ипполита, Кирилла и Златоуста, пытается доказать (в «Излож. литургии»), что Антихрист имеет явиться после 6500 лет.

⁶ Ориген род. ок. 186 г. В 202 г. гонение Севера дало случай ему обнаружить свою ревность по вере. В 204 г. сделан огласителем в Александрийском училище. В 205 г. сделан начальником училища и огласителем Александрийской Церкви. Около 218 г. был отправлен в Аравию в качестве учителя веры. По возвращении ушел (из-за гонения Каракаллы) в Кесарию, где изъяснял в церкви Свящ. Писание. Александрийский епископ Дмитрий, отнесшийся к этому с неудовольствием, звал его в Александрию, куда Ориген и возвратился. Около 220 г. был вызван в Антиохию ко двору Юлии Маммеи. В 228 г. был посвящен в сан пресвитера. Еп. Дмитрий был недоволен этим. Еп. Александр и Феоктист, посвятившие его, защищали его. Ориген ушел от бури, возникшей в Александрии, в Кесарию, куда стекались все желавшие его слушать. В 238 г. путешествовал в Вифинию и Грецию, потом в Палестину и Аравию — опровергать лжеучение Боцрского еп. Берилла; через несколько лет — опять в Аравию. При Декии был мучим, но перенес мучения. При Галле и Волузиане (императорах) умер на 70 году (в 254 г.) в Тире. От этого замечательнейшего учителя остались труды по толкованию Свящ. Писания, апологетические, нравоучительные, догматические (см. у Филар.: I, 208—240).

⁷ Конечно, сам Ориген учение о восстановлении вещей и вселенной, принятое Цельсом от платоников, потрясает тем соображением, что, если снова возродится тот же самый порядок веков и вещей, то вовсе не останется места для свободы, и человеческие дела окажутся во власти неотразимой необходимости, Сократ вновь будет философствовать, Моисей опять поведет израильтян в Палестину и проч. Подобные этим и эти мысли Ориген высказывает в lib. IV Cont. Cels. Но его взгляд вообще не был правилен. Он думал, что мир этот будет так очищен от грехов, что демоны и нечестивые люди возвратят себе божеское благоволение; и что из ангелов одни, вследствие своих грехов, должны будут измениться в демонов, а другие должны будут быть изгнаны для обитания в человеческие тела; но, однако, грядущие события не будут те же самые или подобные тем, какие были прежде. Эту ошибочную мысль еще раньше времен Оригена осудил св. Иустин (apol. 1), учивший, что нечестивые должны будут мучиться не тысячу лет только, как говорил Платон, но вечно (см. «Тимей»). Св. Василий (hom. 3 in Hex.) с неодобрением отнесся к такому учению Оригена о восстановлении, но это учение склонен был защищать брат его — св. Григорий Нисский (Orat. catechetica, cap. 26; hom. De anima et resurg.), против чего говорил затем Максим и Герман Константинопольский.

⁸ Greg. Naz. Theol. orat. 38 et 42; Dionys. c. 4. De Eccl. hier.

⁹ Многие из древних (после иуд. Иосифа) приписывали ангелам такого рода тела, что считали возможным для них вступать в «сношения» со «дщерями человеческими» до времен потопа, за что будто бы некоторые из них и были превращены в демонов. Это ошибочное мнение опровергается св. Иоанном Златоустом и блаж. Феодоритом (in cap. VI Genes.). Иоанн Фессалоникийский, опираясь на авторитет свв. Василия, Афанасия и Мефодия, говорил, что ангелы состоят из тел и даже могут быть изображаемы. Относительно св. Афанасия он ошибался, считая его автором «Quaest. ad Antiochum». Напрасно ссылается он и на св. Василия, который в цитируемом Иоанном месте говорит, что сущность ангелов, «быть может», воздушный дух, или невещественный огонь. Св. Иоанн Дамаскин учит, что ангелы — чистые умы, что они находятся в местах, постигаемых только умом, не описываются телесным образом и проч. Он следует св. Григорию Богослову, называвшему ангелов и чистыми умами, и (orat. 38 и 42) νοερά πνεύματα, и πῦρ αἰθρῶν καὶ ἀσώματων. Впрочем, чтоб не казалось, что он совершенно устраняет мнение других, св. отец говорит, что ангел есть нечто бестелесное или почти такое (ἢ ὅτι ἐγγύστα). Св. Дионисий Арсепит (по свидетельству Иоанна Скифоп.) называет ангелов «богообразными», как лишенных материальности и потому несложных.

¹⁰ Greg. Naz. orat. 38.

¹¹ Ангелы бессмертны не по природе, а по благодати, ибо то, что началось, должно иметь и конец, и если оно — бессмертно, то не по своей природе. Так учат св. Иринеи (lib. III, с. 65), св. Епифаний (haer. 76), св. Кирилл (Thes., assert. 20) и многие другие, равно как и св. Иоанн Дамаскин, говоря о природе ангела, разумной души и небес. В «Диалоге против манихеев» он приводит в пример тело, которое не само собою движется, но приводится в движение внешним и круговым движением. Это тело, наконец, перестает двигаться, если не последует нового толчка извне. Так и ангелы, достигая назначенного им предела жизни, по велению Творца снова начинают свое жизненное движение, πάλιν ὄρχονται εἶναι καὶ ἀνακαινίζονται (ср. у Lequ. раскрытие положения о бессмертии ангелов, души, делаемое Энеем Газским, Никифором Константинопольским.).

¹² Nemes. c. 1.

¹³ Greg. Naz. orat. 38. Ангелам, как λογικοῖς — словесным (=разумным), конечно, присуще и слово, но оно не похоже на наше: последние определяют внешними — материальными условиями, тогда как ангелы, будучи невещественными, простыми, бестелесными, проникают друг в друга, наблюдают мысли друг друга и при посредстве молчания яснее и выразительнее говорят, чем мы, пользуясь нашим словом. — Ангелы находятся в «духовных» местах, понятие о которых дано в гл. XIII 1-й кн.

¹⁴ Greg. Naz. orat. 34.

¹⁵ Theodoret. Epit. div. decr. cap. 8.

¹⁶ Dionis. De coel. hier. Cap. 3; Greg. Naz. orat. 34.

¹⁷ Dionis. De coel. hier. Cap. 9; Greg. Naz. orat. 34.

¹⁸ Greg. Naz. orat. 38.

¹⁹ Dionis. cap. 6 De coel. hier.

²⁰ Существование различных чинов ангельских признают: св. Григорий Богослов (orat. 34), усвоивший различным ангелам различные степени света, смотря по их природе и положению; св. Кирилл (Thes., assert. 31), говоривший, что Бог даровал каждому разумному творению столько све-

та, сколько каждое, сообразно со своей природой, могло вместить: меньше ангелам, больше архангелам, еще больше — высшим этих силам (ср. отч. у св. Епиф. haer. 64). Это же положение о различии чинов ангельских видим и у св. *Дионисия Ареопагита*. Сколько чинов? Св. *Дионисий* насчитывает 9. Св. *Григорий Богослов* (orat. 34), пропустив херувимов и серафимов, исчисляет остальные 7 чинов. Св. *Григорий Нисский* (orat. 1 Cont. Eunom.) и св. *Иоанн Златоуст* (hom. 3 De incomprehens. и в с. 1 Epist. ad Colos.) утверждают, что престолы и херувимы — одно и то же, так как Свящ. Писание рассказывает о Боге, что Он восседает превыше херувимов. Св. Церковь учит согласно с мнением св. Дионисия и затем св. Иоанна Дамаскина, перечисляя 9 ангельских чинов в указываемом ими порядке. Автор *Quaestion. ad Antiochum* помещает престолы и херувимов прежде серафимов (ср. у св. Дионисия с. 6 et 7 Coel. haer.). Св. *Иоанн Златоуст* говорит, что херувимы — выше серафимов. Почему, говорит он, серафимы покрывали себя крыльями? Не только они, но и высшие их силы, херувимы? (О мнениях блаж. Августина, Никифора Конст. ср. у Lequ. ibid.).

²¹ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. 104, 1–105, 7 (Д. А.).

²² Когда сотворены ангелы? Св. Епифаний (lib. II Panariorum) говорит, что — в первый день, когда были созданы небо, земля и свет. При этом он ссылается на 7-й ст. гл. 38-й кн. Иова: «егда сотворены быша звезды» (в схолии Reg. cod. 3431: «свет» — φῶς), «восхвалиша мя... вся Ангели мои»; и, кроме того, говорит, что если бы они были созданы прежде неба и земли, как утверждают некоторые, то не свидетельствовалось бы, что в начале сотвори Бог небо и землю (Быт. 1, 1). Так рассуждает Епифаний в haer. 65; с ним соглашается и блаж. *Феодорит* (quaest. 3 in Gen.). А св. *Василий* (hom. 1 Hex.) и св. *Иоанн Златоуст* (hom. 2 in Gen.) и др. стоят за иное мнение, которое признает и св. Иоанн Дамаскин, опираясь на авторитет св. *Григория Богослова*. Однако *Геннадий Константинопольский* (caten. mss. in Genesium) говорит, что басмям Платона последовали те, которые утверждают, что духовное и разумное старшее чувственного, настолько оно — превосходнее этого.

²³ Григорий Богослов, св. — род. в 326 г. Получил высокое образование. В 372 г. был сделан епископом Сасимским. Затем через несколько лет был приглашен занять константинопольскую кафедру. В Константинополь явился в 379 г. Умер в 389 г. Это был замечательнейший, глубокомысленнейший богослов, от которого осталось много сочинений: слов, писем, стихов. Особенно же замечательны его 5 слов о богословии (см. у Филар. II, 158–191).

²⁴ Григорий Назианзин. Слово 28, PG 36, 72 В 1–3 (Д. А.).

²⁵ Св. Иоанн Дамаскин пользуется св. Григорием Нисским, учавшим (в «Катехиз.»), что диавол и его сообщники были из числа тех ангелов, которым было вверено попечение о низшей части круга вселенной. Это была догадка древних, например, Афинагора, Мефодия, с которыми соглашается и св. Иоанн Златоуст (hom. 4 in Epist. ad Ephes.), присоединяя, что диавол и после возмущения не лишился начальствования над тем, что под небом. Ибо апостол Павел называет его «князем власти воздушных». Так думает и блаж. *Феодорит* в толковании этого места св. апостола, и в «Сокращ. Божеств. догмат.», и др. Кирилл Иерусалимский думает, что диавол был Архангел. Афанасий (epist. ad. Serap.), которому следовал Кирилл Александрийский (lib. I Glaphyr.), говорит, что он из

вержен с высшей степени Херувимов. Он опирается на пророчество Иезекииля, где, по общему мнению всех почти отцов, о падении диавола рассказывается под именем царя Тирского (гл. 28). Назианзин в своих стихотворениях лажывает диавола *πρώτοτον ἐνοσφόρον*.

²⁶ Св. Ириней (I. IV, с. 48) говорит, что диавол отпал от Бога вследствие того, что «возрешновал к творению Божию» (т. е. человеку) «и предпринял — сделать его врагом». Это самое одобряет и св. Григорий Нисский (*Orat. catech.*). Автор. *Quaest. ad Antioch.* (qu. 10) говорит о выдумке некоторых, думавших, что диавол потому спал с неба, что не захотел почитать Адама. Далее (qu. 126) виновниками этой басни называются и греки, и арабы. Св. Иоанн Дамаскин учит, что диавол восстал против Бога (как это говорят св. отцы), так что восхотел быть подобным Вышнему. Ибо в этом смысле аллегорически толкуют 14-ю главу Исании. Поэтому Кирилл Александрийский говорит: *Ἐφάντασθη δύνασθαι τὸ ποιῆθ' ἐν τῇ τοῦ Ποιήσαντος ἀναβῆναι φύσιν*. Он надеялся получить (говорит св. Григорий Богослов в *сатм. De substantia*) *μεγάλοιο Θεοῦ βασιληΐδα τιμὴν*, но вместо этого уделом его стал мрак (οἴκος). Так и св. Иоанн Дамаскин говорит (в *Dial. с. Manichaeos*), что диавол изменился свободно, пожелав εἶναι δ' γενέσθαι ἀδύνατον, т. е. Богом.

²⁷ *Greg. Nas. Theol. orat. 2.*

²⁸ Что говорит св. Иоанн Дамаскин о природе демонов, то поражает манихеев, утверждавших, что диавол — злейший гений материи, высочайшее зло, причина всех зол, независимый и вечный мрак, что он из себя произвел демонов и свойственные им качества, чтоб этим раздражать Бога или высочайшее благо. Манихеев превосходно опровергает св. Дионисий Ареопагит (с. 4 *De div. nom.*), у которого все это св. Иоанн Дамаскин и заимствовал (как мне кажется, говорит *Lequ.*). Более подробная речь об этом идет в *Dial. с. Manichaeos*. Мысль о том, что демоны были «одной и той же природы с ангелами», доказывается очень выдающимися учителями Церкви. Но Иустин мученик, Афинагор и другие, подпавшие влиянию платоновской философии, определяли демонов, что это были не только ангелы, которые вступали в связь с дочерьми человеческими, но и души исполинов, которые от них родились, причем и другие были облечены грязными воздушными телами и были склонны ко всякого рода чувственным удовольствиям. — Св. Иоанн Златоуст направил некоторые беседы против тех, которые (как прежде Тертуллиан), на основании мнения язычников, утверждали, что души погибших жестокой смертью перешли в демонов. Некоторые отцы учат, что демоны услаждаются парами приносимых им жертв, как бы питаются ими, что услаждаются они, конечно, и нечистыми душевными расположениями людей. Так учат: св. Григорий Богослов (*orat. 19 et 38*), св. Иоанн Златоуст (*orat. 2 in S. Babylon*), св. Василий Великий (на с. I... *Isaiae*). При этом св. Василий Великий (на 3 гл. *Isaiae*) учит, что демоны «бестелесны» (*ἀσώματοι*).

²⁹ *Greg. Nyss. orat. catech. Cap. 6.*

³⁰ *Quaest. ad Antioch., quaest. 10.*

³¹ *Iambl. De myst. sect. 4, cap. 11.*

³² *Nemes. De nat. hom., с. 1.*

³³ *Basil. Hom. I in Hexaemeron*. Св. Василий Великий родился в конце 330 г., воспитывался у бабки Макрины, затем учился риторике у своего отца в Неокесарии; кроме того, учился в Константинополе, Афинах и проч. В 359 г. принял крещение и был возведен в степень чтеца, после

чего удалился в пустыню. В 364 г. был сделан пресвитером, а в 370 г. — епископом Кесарийским. Умер в 379 г. Сочинения св. Василия характеризуют его как духовного оратора, догматиста, истолкователя Свящ. Писания, правоучителя, устроителя благочиния в церквях. Ему же принадлежит и чин литургии (см. у Филарета II, 127–158).

³⁴ Вас. Вел. Шестоднев, 120, 7–9 (Д. А.).

³⁵ Перипатетики считали «небо пятым телом», признавая его изъятым от разрушения и не имеющим ничего общего с четырьмя стихиями. «Аристотель, — говорит Немезий (с. 5), — вводит пятое тело, небесное и кружащееся, так как он не желает, чтоб небо было сотворено из 4-х элементов. Кружащимся же называется это пятое тело и что оно круговращается около земли, между тем как Платон говорит, что небо состоит из огня и земли». Аристотель, по словам Немезия, ввел пятое тело ввиду того, что элементы рождены способными двигаться вверх и вниз, назад и вперед, а небо и звезды движутся круговым движением. Мнение Аристотеля настолько не нравилось отцам, насколько оно считало тот пятый элемент как бы телом Бога. Ни св. Григорий Нисский (lib. in Hexaem.), ни св. Иоанн Дамаскин не благоприятствуют учению этих философов.

³⁶ Basil. Hom. I in Hexaemeron.

³⁷ Св. Иоанн Дамаскин излагает систему мира, переданную Аристотелем и Птолемеом, а также и мнение важнейших ее противников. Между ними первое место у греков занимает св. Иоанн Златоуст, утверждавший, что фигура мира — полушарие, так что небо не движется круговым движением и покрывает землю на манер свода, так как она находится в самой низменной части мира, как бы осадок. Это заключение он делает на основании гл. 8-й, ст. 2 послания к Евреям, где небо называется скинией, сооруженной Богом. «Где, — говорит он, — те, которые утверждают, что небо вращается? Где те, которые объявляют, что оно — шаровидно. И то, и другое» мнения здесь «упраздняются» св. Павлом. Эту мысль защищает теми же словами Прокопий Газский (in cap. 1 Genes.), подражая и Севериану Гавальскому, ссылающемуся (orat. 3 De opif. mundi) на пр. Исаию (40 гл., 22 ст.), который говорит: «поставивый небо, яко камару, и простер е, яко скинию»; а также на слова 18-го Псал. (7 ст.): «от края небесе исход его» (ср. Мф. 24, 31). Вывод его: «если небо — шар, то оно не имеет краев, ибо то, что отовсюду кругло, края не имеет». Этому следует Косма, индийский мореплаватель. Блаж. Иероним не соглашается с этим мнением (in cap. XL Isaias). Также и св. Василий Великий (hom. 3 in Hexaem.) соглашается, что небо и земля — круглы и что небо вращается круговым движением. Этому следует и св. Максим. Но и св. Иоанн Дамаскин также согласен с этим.

³⁸ Греч. название — Зевс.

³⁹ Греч. название — Гермес.

⁴⁰ Греч. название — Арес или Арей.

⁴¹ Греч. название — Афродита.

⁴² Греч. название — Кронос.

⁴³ Chrysost. hom. 14 et 17, ad Heb.

⁴⁴ Greg. Nyss. De opif. hom.

⁴⁵ Имеется в виду созвучие: οὐρανός — ὁραῖναι ἄνω (Д. А.).

⁴⁶ Св. Иоанн Дамаскин говорит, что есть только «три неба»: воздух, твердь и беззвездная сфера. Отцы остерегались, чтобы умножением числа небес не благоприятствовать гностикам, из которых иные учили о семи

небесах, созданных столькими же силами, иные — о большем числе, иные о 365-ти. Поэтому св. Иоанн Златоуст (hom. 4 in Genes.) признает одно только небо; блаж. Феодорит — два, из которых одно было создано «в начале» вместе с землей, а другое — после разделения вод от вод, называемое твердью. Св. Василий Великий (hom. 3 in Hexaem.) говорит о трех, ссылаясь на то, что св. апостол Павел был восхищен на третье небо.

⁴⁷ Plato in Tim.

⁴⁸ Аристотель учил, что небо неразруσιμο, именно в силу присущих ему качеств. Св. Ириней (lib. IV, cap. 6) и другие отцы говорят противное, ссылаясь на слова Свящ. Писания (Евр. 1, 11–12): небеса «погибнут». Св. Василий Великий (hom. in Hexaem.) указывает то же основание, что и св. Иоанн Дамаскин: почему должны небеса погибнуть? «Что получило во времени начало, то необходимо должно иметь и конец». Поэтому он осмеивает математиков, высказывавших по этому вопросу нелепые мысли. Но св. Иоанн Златоуст признает одну только измененную, касающуюся формы и фигуры неба и называемое им μετασχηματισιν (слово заимствованное из послания к Римлянам).

⁴⁹ Basil. hom. 1 et 3 in Hexaemeron.

⁵⁰ Iust. quast. 93.

⁵¹ Особенная ошибка язычников состояла в том, что они считали небо и звезды одушевленными и призывали их за богов (ср. Плат. в «Тимее»). Такое же мнение, т. е., об одушевленности небес, высказывали не только манихеи, но и Ориген (Hieron. epist. ad Avitum, Iustinianus Augustus in Anathematism., одобренных 5-м собором). Поэтому св. Иоанн Дамаскин так решительно и говорит против этого взгляда (о возвр. блаж. Августина см. у Lequ. ibid.).

⁵² Basil. hom. 13 in Hexaemeron.

⁵³ Basil. hom. 1 et 3 in Hexaemeron.

⁵⁴ Язычников, подчиняющих человеческие дела власти неотразимого рока, искусно опровергает Немезий (с. 35 et 36), которому в данном случае следует и св. Иоанн Дамаскин. — Удивительно, что астрология пашла себе приют в христианском мире, что христиане иногда находили возможным узнавать будущее по наблюдению над звездами, будто бы предопределяющими судьбу людей, предсказывающими будущее. Ориген (Philocalia, с. 22; ср. 1 том. его коммент. in Genes.) доказывает, что звезды не могут быть производящими причинами дел и проч., зависящих от свободной человеческой воли; однако соглашается, что все то, что у нас делается, обозначается звездами, так как в «Завете 12-ти патриархов» он читает о словах Иакова Иосифу, смысл которых — такой, что на «досках» неба можно прочесть «все, что с нами случится». Поэтому он утверждает, что небо — подобно свитку, на котором Бог начертал то, что должно быть совершаемо у людей. Это он опять пытается подтвердить ссылкой на Писание, говорящее, что небо должно свернуться ὡς βιβλίον. Такое недостойное христианина мнение Прокопий Газский опровергает как неосновательное. Впрочем, Ориген говорит, что человек не может понять знамений такого рода, если его не наставят небесные жители — Ангелы. Лучше и сильнее доказывают несостоятельность мнения о влиянии звезд на судьбу человека св. Василий Великий (hom. 7 Hexaem.) и блаж. Августин (Lib. V De Civ. Dei.) примером близнецов, которые, зачинаясь в одно время и один за другим почти непосредственно рождаясь, тем не менее имеют различные свойства своей природы и бывают подчинены

различным условиям жизни. Ведь не может же быть того, чтобы одна и та же звезда в одном и том же ее положении на небе обуславливала столь противоположные обстоятельства. Однако св. Василий Великий соглашается, что различные времена годовые, различные перемены воздуха производятся и обозначаются солнцем и звездами, — что он искусно и изъясняет.

⁵⁵ Basil. hom. 2 in Hexaemeron.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Basil. hom. 40 in Hexaemeron.

⁵⁸ Basil. hom. 6 in Hexaemeron.

⁵⁹ Т. е. наука о звездах.

⁶⁰ Basil. hom. 6 in Hexaemeron.

⁶¹ Nemes. De nat. hom. c. 34.

⁶² Basil. hom. 6 in Hexaemeron.

⁶³ Basil. in Christi Nativit.

⁶⁴ Sever. Gabal. orat. 3. De opific. mundi.

⁶⁵ Sever. Gabal. lib. III. De opific. mundi.

⁶⁶ Nemes. cap. 5.

⁶⁷ Porph. De antro Nymph.

⁶⁸ Рукописи KL добавляют: «Или: ветер — течение воздуха, меняющий названия вследствие изменения мест, откуда он течет» (Д. А.).

⁶⁹ Часть рукописей содержит следующую добавочную главу:

Дуют ветры: от летнего восхода солнца — северо-восточный ветер, также и ветер, дующий между тем и «боресм». От равноденственного восхода солнца — восточный ветер. От зимнего восхода солнца — юго-восточный ветер. От зимнего захождения солнца — юго-западный ветер; от равноденственного захождения солнца — северо-западный («аргестис» или «олимпиас», он также и «япикс»). Потом — южный ветер и северный, дующие друг против друга. Есть же и средний между северным и северо-восточным ветрами: «борей». А средний между юго-восточным ветром и южным — «феникс», называемый «эвронотом». Средний между южным и юго-западным ветрами — «ливонотос», он также и «левконотос». Средний между северным и северо-западным — «фракийский, или соседями, живущими около (этой страны), называемый «керкием».

Следующий отрывок был исключен из критического издания как поздняя вставка:

Народы же, населяющие пределы (вселенной, следующие): к восточному ветру живут Бактриане; к юго-восточному — индийцы; к ветру, среднему между юго-восточным и южным, находятся Красное море и Эфиопия; к ветру, среднему между юго-западным и южным, живут гараманты, находящиеся выше Сирта (гараманты жили в Ливии, и Сирт — залив у сев. берега Африки с песчаными — низкими берегами, опасный для кораблей. — *Прим. пер.*); к юго-западному — эфиопы и западные мавры; к западному находятся Геркулесовы столбы и концы Ливии и Европы; к северо-западному находится Иверия, нынешняя Испания; а к ветру, среднему между северным и северо-западным, живут кельты и сопредельные племена; к северному ветру — скифы, находящиеся выше Фракии; к борею находятся Понт, Меотийское озеро и сарматы; к северо-восточному ветру — Каспийское море и саки.

⁷⁰ Basil. hom. 2 in Hexaemeron. Святые отцы, думая, что небо и звезды состоят из чистейшего огня, причину помещения вод над твердию видели

в необходимости умерить чрезмерный жар постоянной влагой. Так рассуждает св. Василий Великий (hom. 3 in Нехаеm.), который, помимо некоторых ложных философских мнений, опровергает взгляд Оригена, говорившего, что водами, которые — превыше небес, обозначаются ангельские силы, как более низменными — «князя тьмы». Некоторым, быть может, покажется удивительным, что Григорий Нисский, менее почтив своего мудрейшего брата, допустил ложный взгляд Оригена в своей книге «in Нехаеm.». Но в Предисловии он заявляет, что намерен многое сказать в этом труде не утвердительно, но в целях упражнения. Св. Василий Великий под теми высшими водами разумеет испарения, поднимающиеся из моря и рек и разрешающиеся в дожди. Так же рассуждает Севериан Гавал. и другие, которым следует и св. Иоанн Дамаскин.

⁷¹ «Фисон — индийский Ганг; Геон-Нил». Так рассуждает св. Иоанн Дамаскин. Это мнение находит поддержку в перев. LXX: см. у Иер. 2, 18, где вместо «вода Сигора» или «вода Нила» читаем: «вода Геонская». Земля Евилат, омываемая Фисоном, есть страна Аравия (ср. Быт. 25, 18); и Хус или Эфиопия, которую окружала река Геон, была Азиатская страна, смежная с Персидским заливом, часть которого и ныне называется Chusistan, но не Африканская, до которой доходит Нил. Весьма удивительно, что блаж. Геоном (Иер. 2 гл.) разумеет какого-то идола. См. о «рсках» Быт. гл. 2.

⁷² Basil. hom. 4 in Нехаеmеron.

⁷³ Что «в начале» над водами носился «Дух Святой», это мнение св. Василий Великий, как он свидетельствует, принял от более древних толкований. Он высказывает и другое, что под Духом Божиим разумеется движение воздуха или сильный ветер. За это мнение стояли после того Севериан Гавал. и блаж. Феодорит. По мнению св. Иоанна Златоуста, Писание обозначает «некоторое жизненное действие, сообщенное водам, чтоб вода не была неподвижной, но двигалась, обладая некоторой жизненной силой».

⁷⁴ Basil. hom. 2 in Нехаеmеron.

⁷⁵ Общее мнение отцов, что птицы, как и рыбы, рождены из вод. Ср. слав. Библ.: Быт. 1, 20.

⁷⁶ Часть рукописей здесь добавляет следующую главку:

О морях

Эгейское море, оканчивающееся у Абибоса и Сеста, переходит в Гелеспонт; потом (лежит) Пропонтида, оканчивающаяся у Халкидона и Византия, затем узкий пролив, от которого начинается Понт. Затем — Меотийское озеро. С другой же стороны, от начала Европы и Ливии — Иверийское море, простирающееся от Геркулесовых столбов до Пиренейской горы; далее, Лигурийское, простирающееся до пределов Этрурии. Потом — Сардинское, лежащее выше Сардинии, наклоняющееся вниз к Ливии. Далее — Тирренское, которое оканчивается у Сицилии, начинаясь от крайних пределов Лигурийской страны. Потом — Ливийское; затем — Критское и Сицилийское, и Ионийское, и Адриатическое, излившееся из Сицилийского моря; залив, который называют заливом Коринфским или Алкионийским морем. Море же, замыкаемое мысом Сунием и мысом Скиллеем, есть Сароническое. Затем — Миртойское море и Икарово, в котором находятся Киклады. Потом Карпайское море и Памфилийское, и Египетское. Выше же Икарова моря непосредственно разливается море Эгейское. А плавание вдоль Европы от устьев реки Танаиса до Гер-

кулесовых столбов составляет 609,709 стадий; вдоль же Ливии — от Тинга до западного устья Нила — 209,252 стадии; а вдоль Азии — от Канова до реки Танаиса вместе с заливами плавание составляет 400,111 стадий. Морской берег, взятый в совокупности, вместе с заливами нашего обитаемого мира составляет 1.309, 072 стадии.

⁷⁷ Св. Иоанн Дамаскин не последовал мнению св. Василия Великого, говорившего (*De paradiso*), что «змий» прсжде, чем через него произошло грехопадение прародителей, ходил на ногах, которые затем были вырваны у него за то, что он соблазнил Адама и Еву. Св. Василию в данном случае предшествовал Иосиф иуд.

⁷⁸ Basil. hom. de parad.

⁷⁹ Basil. hom. de parad.

⁸⁰ Некоторые рукописи далее дают перечень областей и провинций. Вместо него у Миня помещен следующий фрагмент:

Известных же [нам] областей земли или сатрапий в Европе — тридцать четыре; но в Азии, великом материке, областей — сорок восемь, [а так называемых] «канонов» — двенадцать.

⁸¹ Св. Анастасий II Антиохийский (VII кн. in Нехаеm.) говорит, что Фидон, св. Папий Иерапольский, св. Ириней Лионский, св. Иустин — мученик и философ, Пантен Александрийский, Климент Александрийский то, что написано о «рае», понимали духовно о Церкви Христовой. Из них особенно должны быть отмечены два свв. Григория. По мнению перечисленных толкователей, различные ереси произошли у одних потому, что они плотски понимали говоримое в Быт. о рае и Боге, у других потому, что они представляли Бога имеющим форму тела соответственно с материальным образом и подобием человека; у иных потому, что они с благодарностью относились к змию, как виновнику того, что, благодаря его совету, затем произошел от «жены» весь человеческий род (эти ереси поистине названы «офитами»). Манихей же, подражая Адаму и Еве, собирались в своих церквах голыми (и мужчины, и женщины вместе). Затем св. Анастасий, имея в виду пророчество Иезекииля, где речь о диаволе идет под образом Тирского царя, говорит, что в виду этого места древние толкователи аллегорически изъясняли повествование Бытия о рас. У пророка И. рай называется Божиим; у Моисея — просто раем. Отсюда св. Амвросий и св. Иустин (в своих коммент. in Нехаеm.), излагают то, что сказано в Быт. о рае, после того как сказали о чувственных деревьях, и водах, и плодах, и рае, рожденном из земли, привели слова Иезекииля о небесном рас и, тщательно рассмотрев их, заключили, что весьма постыдно и богоненавистно говорить или думать, что божество Слова Божия входило с «благоразумным» разбойником в бранный и материальный рай. Далее св. Анастасий упрекает Оригена, который был осужден даже «собором» за то, что все творения шести дней, небо, воспринимаемое чувством, землю, воды, растения он понимал не в буквальном смысле, но аллегорически, так что могла явиться мысль, что Бог не был Творцом этого «видимого» мира. Поэтому более недавние отцы, говорит св. Анастасий, именно: св. Василий Великий, св. Иоанн Златоуст, Феодор Антиохийский, Севериан Гавал., Евсевий Эмесск., свв. Елифаний Кипр., Кирилл и др. — истолковали слова Быт. о шести днях согласно с буквой текста, устранив аллегории. Блаж. Иероним свидетельствует, что св. Ириней писал *De Octava* и т. п.

⁸² Greg. Nyss. *De opif. hom. cap. 2.*

⁸³ Basil. hom. de parad. Следовало бы писать: «Эден», потому что это только слово может иметь указанное значение. Страна Эден находилась недалеко от Месопотамии и Ассирии.

⁸⁴ Следующие буквы Писания говорят, что древу жизни была врождена сила умерять влажности и доставлять бессмертие. Так учат. св. Иоанн Златоуст, Ссверриан, блаж. Феодорит, Прокопий и другие, которые присоединяют, что это древо было предоставлено человеку в качестве награды за послушание. Немезий говорит, что человек создан от Бога «ни смертным, ни бессмертным, так что, если бы он предался» (что и случилось) пороку, «то испытал бы изменения телесные, а если бы ревностно старался о благах духовных, то достиг бы бессмертия», т. е. через посредство древа жизни, обладавшего подобного рода свойством. Это и подобное высказывает Немезий, вообще рассуждая согласно со св. Иоанном Златоустом. Подобным образом говорит он и о «древе познания», что питающиеся его плодом достигали бы совершенно полезных результатов, чего, однако, не случилось с Адамом, как вкусившим плода ранее установленного срока. Подобного рода догадку еще раньше не одобрил св. Мефодий в книгах против Оригена (см. у Eriph. haeres. 64). Св. Иоанн Златоуст (hom. 16 in Gen.), блаж. Феодорит (qu. 27) и другие учат, что это имя дано дереву не потому, что оно могло наделять знанием добра и зла, но потому, что питающийся его плодом узнавал, насколько отстоит счастливое состояние невинности от бедствий естества, впавшего в грех. Блаж. Феодорит, Феодор Мопсуэт. и автор Quaest. ad Antioch. (qu. 49) рассуждали о том, какого рода было это древо, и полагали, что то была смоковница. Мнение это отвергает св. Григорий Нисский (в Praefat. in Cant. cantic.), склоняясь к аллегорическому пониманию, считая неправдоподобным, чтоб за вкушение плода человек был осужден на смерть, между тем как Господь говорит, что все, «что входит в уста, не загрязняет человека», и, кроме того, все, что сотворил Бог, было весьма хорошо. Максим понимает то и другое древо в ипосказательном смысле, и именно ввиду трудностей, которые, по-видимому, связаны с «буквой» Писания. Св. Иоанн Дамаскин, чтобы сблизить различные мнения отцов, толкует как рай, так и райские деревья и согласно с буквой, и аллегорически.

⁸⁵ Greg. Naz. orat. 38 et 42; Method. ap. Eriph. haeres. 64.

⁸⁶ Nemes. cap. 1. De nat. hom.

⁸⁷ Greg. Naz. orat. 38 et 42.

⁸⁸ Так понимают свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Анастасий II Антиохийский и другие, хотя это толкование не совсем подходит к еврейскому тексту места.

⁸⁹ Maximi in Script. pag. 10.

⁹⁰ Greg. Naz. orat. 38 et 42.

⁹¹ Св. Иоанн Златоуст это вдуновение называет «жизненным действием, в котором состоит сущность души». «Сама душа, — говорит блаж. Феодорит (в Epitome), — не есть некоторая часть сущности Божией; но тем вдуновением обозначается ее природа, потому что разумная душа — дух». См. также у него qu. 23 in Genes. Великий Кирилл (1. I Glaphyr.) говорит, что дыханием Своим Бог вдувал в человеческое тело душу; но что это дыхание Божие не есть сама именно душа. Это то, что до него говорил Диодор Тарс. (см. Catenae mss.): ὁ τοῖνον ἀνθρώπος ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζωσάν, οὐ τὸ ἐμφύσημα. Δημιουργὸν ἄρα ψυχῆς τὸ ἐμφύσημα.

⁹² Человека творит Бог «по Своему образу и подобию». Св. Иоанн

Златоуст, чтобы дальше отразить заблуждения антропоморфистов, говорил, что «образ Божий» не касается существа человека, но что последний владет им в том смысле, что был поставлен начальником над всеми живыми существами (hom. 9 in Genes. и др.). Св. Василий Великий видел «образ Божий» в разуме, которым одарен человек. Св. Иоанн Дамаскин в кн. «О двух волях» пишет, что и ангелу, и человеку принадлежит «образ Божий» по причине их разума, способности понимания и свободного выбора, а также и насколько тот и другой рождает слово и испускает дыхание; наконец же — и насколько они являются начальниками над сотворенными вещами. Но человек сотворен по образу Божию «единственным» способом, потому что от Адама, который не был рожден, родился Абель и произведена Ева; и, кроме того, потому что душа его господствует над телом, как Бог над миром, вследствие чего и выходит, что человек заключает в себе самые противоположные вещи, т. е. природу духовную и чувственную. Это заимствовано, по-видимому, у св. Анастасия II Антиох., который говорит, что человек называется «образом Божиим» и потому, что Слово, Которое — образ Божий, сделалось человеком (см. hom. 7 in Hex. и др.). Вообще, по мнению отцов, образ Божий заключается в разумности человека. А «подобие» — в том, что он, при помощи Божией и при посредстве своих трудов, украшен добродетелями; так что вследствие греха остается образ, а подобие исчезает. Так учат Климент Александрийский (1. II Strom.), свв. Василий Великий (hom. 1 De hom. struct.), Григорий Нисский (De orif. hom. c. 16), Исидор Пелусиот и другие, отрицающие, что слова «образ» и «подобие» — синонимы. Но Кирилл Александрийский не одобряет этого различия, считая оба эти слова имеющими одно значение, тем более что евреям было обычно помещать друг подле друга синонимические слова. (См. у Lequ. еще о мнении св. Иринея: lib. V, c. 8; ср. «отрывки» св. Иустина муч. De resurrectione; ср. о мнении Татиана и гностиков у Lequ. же).

⁹³ Ориген ошибочно утверждал, что души одной и той же природы, какой и ангелы, что они в начале всего были сотворены на небе, откуда затем Бог и посылает их в тела для обитания. Эта ошибка много раз была осуждена Церковью; против Оригена высказывались и вообще расположенные к нему оба св. Григория (см. Богослова orat. 31; Нисского c. 28 De orif. hom.). Блаж. Иероним (Epist. 82) также стоит против убеждения некоторых, что души некогда были сотворены в «скровищнице» Божией. Тертуллиан, Аполлинарий и весьма большая часть «западных» думают, что как рождается тело от тела, так и душа от души. Так думает именно Тертуллиан. Аполлинарий же, отделяя мысль от души, рассуждал о рождении человеческой души так, как и о рождении звериной. Пред этой ошибкой затем вся восточная Церковь всегда приходила в ужас; не разогласила с последней и западная. Ср. мнение блаж. Августина (1. X De Gen. c. 28) и др. у Lequien'я. Постановление 5-го вселенского собора — такое: «Церковь, последуя божественным словам, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, чтобы одна творилась прежде, а другое после, по лжеучению Оригена» (у Макария: Учебн. по догмат. Бог.; М., 1888; c. 99).

⁹⁴ Greg. Naz. orat. 38 et 42.

⁹⁵ Athan. lib. De incarn. contr. Apoll.

⁹⁶ К Аристотелю определению души, что она — *ἐντελέχεια πρώτη οὐκ ὀνείδου φύσιν*, отцы относились вообще неблагоприятно,

опасаясь, что из него может следовать вывод, что душа не существует сама в себе, но что она разрушается и погибает вместе с телом. Однако Цицерон (*lib. I Tusc. quaest.*) делает попытку так разъяснить мысль Аристотеля, что она ничего не говорит, по-видимому, против бессмертия душ. Самый дух, говорит он, называется у Аристотеля *ἐντελέχεια*, как бы некоторым постоянным и непрерывным движением, потому что *ἐντελέχεια* — действие. А все, что непрерывно движется, непрерывно действует, не подлежит гибели.

⁹⁷ Maxim. opus De anima.

⁹⁸ Немезий (с. 1) замечает, что Плотин и другие философы учили, «что иное есть душа и иное — ум», так что человек состоит из тела, души (т. е. чувствующей) и ума, как из трех сущностей. Последовав им, т. е. этим философам, Аполлинарий Лаодикийский отнял у Христа человеческий ум, говоря, что его место занимает в Нем Слово. Отцы возражают, говоря, что не может быть того, чтоб человек был лишен ума; без ума Христос не был бы истинным человеком (ср. об этом у св. Григория Богослова (*epist. 1 ad Cledon.*). Патриарх Фотий признавал в человеке две души. Поэтому собор, бывший в Константинополе в 869 г. (считаемый римской Церковью за 8-й вселенский) (см. у Робертс. С. 863; т. I), определил, что в человеке — одна душа, которой он живет, чувствует и мыслит. Св. Григорий Нисский (*De orific. hom.*) говорит, что один только человеческий ум может быть назван душой и есть, а что прочие силы не могут называться душами в собственном смысле. Максим (*De anima*) вместе с Дамаскином называет ум «чистой частью души, не приходящей извне души» (вопреки мнению Аристотеля, по которому, — такова мысль у Немезия, — ум как бы не относится к сущности человека, но *ἐκ προκοπῆς τῆς γνῶσεως*).

⁹⁹ Все имеющее оговоренную природу должно быть приписано дару Божию и благодати; по благодати бестелесны и бессмертны и ангелы, и демоны, и души. Иначе, как утверждают отцы, ни те, ни другие, ни третьи не были бы бессмертны, но умерли бы.

¹⁰⁰ Nemes. cap. 1. De nat. hom.

¹⁰¹ Никаких следов следующей фразы в критическом издании нет: А рассечение есть разобщение влаг — одной от другой и разделение на форму и материю (*Д. А.*).

¹⁰² Следующий отрывок отсутствует в современном издании:

А сила — питающая, и рождающая, и приводящая в движение артерии — принадлежит той части, которая не повинуется разуму. Растительной же силой называется та, которая способствует росту, и сила питающая, и сила рождающая; жизненной же — та, которая приводит в движение артерии.

Сил питающей части, конечно, четыре: притягивающая, которая привлекает пищу; удерживающая, которая задерживает пищу и не позволяет ей тотчас извергнуться; изменяющая, которая перерабатывает пищу в соки; отделяющая, которая выделяет и выбрасывает извержение через задний проход.

Должно знать, что из тех сил, которые находятся в живом существе, одни суть душевные, другие — растительные, иные — жизненные. И душевные, конечно, те, которые исходят из свободной воли, то есть движущие, соответствующие побуждению, и чувствование. Движению же соответственно побуждению принадлежит и способность переходить с места на

место, и способность к приведению в движение всего тела, и способность к издаванию звука, и способность дышать; ибо от нас зависит совершение и несовершенство этого. Растительные же и жизненные суть те, которые не зависят от свободной воли. И растительные, конечно, суть: сила питающая, и способствующая росту, и заключающая в себе семя; жизненная же есть та, которая приводит в движение артерии. Ибо эти силы действуют: и тогда, когда мы желаем, и тогда, когда не желаем (Д.А.).

¹⁰³ Разделение удовольствий, делаемое св. Иоанном Дамаскином, находим у св. Иоанна Златоуста (hom. 74 in Ioan.). Но первый его виновник, по словам Цицерона, Эпикур (lib. I Cicer.: De fin. bon. et mal.). Сам Цицерон такому разделению, однако, не сочувствовал (lib. II).

¹⁰⁴ Nemes. cap. 18. De nat. hom. Chrys. hom. 74, in Ioan.

¹⁰⁵ Т. е. словами, обозначающими «желчь» (Д.А.).

¹⁰⁶ Последняя часть этой фразы не вполне ясна: непонятно, к чему относится ἐπὶ τῶν φυλαττόντων κατὰ φύσιν τὴν ὀφειλὴν τάξιν.

¹⁰⁷ Определение понятия φάντασμα, делаемое св. отцом, кажется Lequien'ю неполным, как характеризующее собою представления, видения, случающиеся лишь с безумными, меланхоликами и спящими (ср. у Немез.), между тем как есть и иные представления, каковы — образы о вещах, воспринятых чувствами, когда, например, кто-либо силой воображения представляет себе те вещи, которые он когда-либо видел. Эти представления — важны, так что без них, говорит Аристотель (lib. III De anima, c. 7), невозможно никакое размышление. Следовательно, φάντασμα не всегда есть πᾶθος διάκρινον — inanis affectio.

¹⁰⁸ Греческий термин αἰσθησις и его производные соответствуют двум русским — «чувство» и «ощущение». Соответственно, здесь и далее два этих слова и производные от них употребляются в одном и том же значении.

¹⁰⁹ Nemes. cap. 71. (Nemes. cap. 6.)

¹¹⁰ Nemes. cap. 9.

¹¹¹ Nemes. cap. 8.

¹¹² Nemes. cap. 11.

¹¹³ Greg. Nyss. De opif. hom. cap. 13.

¹¹⁴ В этой главе слово πᾶθος единообразно передано как «страсть», тогда как в других местах оно может, в зависимости от контекста, переводиться и как «претерпевание» (Д.А.)

¹¹⁵ Max. epist. 1 ad Marin. Указываемое у св. Иоанна Дамаскина понятие νοῦς — mentis (ум) — иное по сравнению с тем, какое имел в виду св. апостол Павел (1 Кор. 1 гл.), призывая своих читателей быть «утвержденными» ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ = «в том же разумении» (10 ст.).

¹¹⁶ Θέλσις собственно не есть естественное желание, стремление, но способность, которая влечет каждого к естественному для него благу. Βούλησις — первая деятельность той воли, которой помогают того или этого; у схоластиков: intentio и volitio finis. Св. Иоанн Дамаскин, на основании творений св. Максима, говорит: ἐστὶ δὲ ἡ βούλησις τοῦ τέλους... (см. текст главы). Словом, по мысли св. Иоанна Дамаскина, θέλσις не есть акт воли, так как разумная сущность стремится к естественному благу; и βούλησις не есть чистый акт свободного выбора. Ср. также у св. Максима epist. ad Marin.

¹¹⁷ Max. ad Marin. et Ad incert.

¹¹⁸ Max. Dial. cum Pyrrh. et epist. 1 Ad Marin.

¹¹⁹ Max. epist. 1 Ad Marin.

¹²⁰ Προαίρεσις, насколько он следует за разыскиванием и обдумыванием, не имеет места в отношении к Богу, так как иначе пришлось бы признать, что Бог иногда колеблется, на чем остановиться. Но если προαίρεσις в этом смысле (т. е. quatenus est appetitus inquisitivus — Фома Аквин. S. th. 1-2, qu. 14) неприменим к Богу, то он применим, насколько дело идет об определенности решения, в силу которого все надлежащим образом располагается. Поэтому св. Василий Великий (hom. 1 in Hex.) обвиняет древних философов, говоривших, что мир создан ἀπροαίρετως. Имея же в виду «первое» определение προαίρεσεως, св. Иоанн Дамаскин вместе со св. Максимом отрицают, чтоб он был в человеческой природе Христа.

¹²¹ Max. Dial. cum Pyrrh.

¹²² См. ниже: кн. III, гл. 14.

¹²³ Св. Максиму не нравится отождествление θέλημα и θεληματόν. «Ибо каким образом, — говорит он, — будет одним и тем же желание и то, что есть предмет желания?» Но св. апостол Павел (1 Фес. 4, 3) говорит: «сия есть воля Божия — святость ваша». Поэтому св. Иоанн Дамаскин имел основание утверждать, что θέλημα иногда обозначает τὸ θεληματόν.

¹²⁴ Anast. Sin. in 'Οδηγ. ex Greg. Nyss.; Clem. Alex. ap. Max.

¹²⁵ Слово ἐνέργεια переводится различно: operatio, actio и actus. Если имеется в виду движение, тогда уместно название: operatio; когда имеется в виду начало движения или повеление со стороны воли, то уместно название: actio (ибо πρόβρις (=actio) ἐστὶν ἐνέργεια λογική); об actus же говорится, насколько имеется в виду окончание действия.

¹²⁶ Защищавшие во Христе две деятельности указывали на то, что нет ни одной сущности, которой не была бы присуща какая-либо деятельность. А «деятельность, — учит св. Григорий Нисский (см. у Анастасия Синаита в 'Οδηγός), — есть естественная каждой сущности сила и движение, которых лишено только не сущее». «Деятельность, — говорит он же (см. у св. Максима t. II), — есть движение деятельное. А деятельным называется то, что движется само от себя; ибо деятельностью называем естественную каждой сущности силу и движение, без которых природа ни существует, ни познается. Одним словом, свойство, которым обозначается каждая природа, называем естественной деятельностью, которой лишено одно только то, что не существует». Несомненно, что у того, «что одной природы, одна и та же и деятельность». Отсюда отцы против ариан заключают, что природа Троицы одна по причине единой деятельности трех Лиц; против аполлинаристов и еutihян, что Христос — из двух природ, так как Его деятельность — двоякого рода; против монофелитов, что из того, что две у Него природы, следует говорить о стольких же и деятельностях.

¹²⁷ Max. Dial. cum Pyrrh.

¹²⁸ Этим страстям был подвержен, конечно, и Иисус Христос, когда, например, Он, постясь 40 дней, наконец, «взлзал» (ср. Dial. с. Pyrrh. св. Максима), «ибо предоставил естеству, когда восхотел, совершить свойственное ему». Св. Григорий Нисский (lib. V Cont. Eunom.) разъясняет, что может быть названо πάθος в собственном смысле слова и что — нет. «Ничто поистине не есть страсть, если оно не ведет ко греху. Никто в собственном смысле не назвал бы страстью необходимых явлений природы. В собственном смысле страстью мы называем только то, что мыслит-

ся как противное свойственному добродетели бесстрастия». Поэтому страсть не была присуща Иисусу Христу, «искушенному во всем», но «кроме греха»; страсть, как «болезнь воли», была чужда Тому, «Кто не сотворил греха и в устах Которого не оказалось лести. Если же, в силу привычки и злоупотребления словом *πάθος*, страстями называют и естественные свойства, напр., рождение, питание, возрастание, сон и др., то им, конечно, был причастен и Господь». Латинские же богословы, на основании блаж. Иеронима (in cap. XXV Matth.), учат, что те состояния, какие допустил Иисус Христос, например, страх и подобн., лучше должны быть названы не *passiones*, а *propassiones*, чтобы не подумали, что в Нем могла господствовать страсть.

¹²⁹ Говоря современным языком, энергия есть реализация потенции (Д. А.).

¹³⁰ Ср. Nyss. ap. Max. Поэтому св. Анастасий Антиохийский (в книге против монофизитов) пишет, что «жизнь — энергия и первая энергия живого существа; если же она — не энергия, не деятельность, как некоторые, быть может, думают, то, конечно, страсть, что — нелепо. Итак, она — деятельность, энергия».

¹³¹ Greg. Nyss. ap. Max.

¹³² Nemes. c. 29.

¹³³ Nemes. c. 30.

¹³⁴ Nemes. c. 31.

¹³⁵ Nemes. c. 32.

¹³⁶ Nemes. c. 30.

¹³⁷ Nemes. c. 33.

¹³⁸ Человек — свободен, как владеющий собою и в силу свободного выбора одно избирающий, а другое отвергающий. Он по своему свободному выбору стремится к тому, что *ἐφ' ἡμῖν*, т. е. в нашей власти, *καὶ καὶ δύναμεθα, καὶ τὰ ἀντιθέμενα αὐτοῖς*. Ср. подробности и проч. у Lequ. в примеч.

¹³⁹ Nemes. c. 39.

¹⁴⁰ Nemes. c. 40.

¹⁴¹ Nemes. c. 37.

¹⁴² Nemes. c. 41.

¹⁴³ Об отпавших от Бога силах говорит Немезий, между прочим, следующее: «Те из природ, лишенных материальности, которые вращаются около земли, так как они по причине сообщества с людьми обнаруживают склонность к ведению дел, более остальных — изменчивы». А о святых ангелах присоединяет: те природы, которые всегда стремятся «к Богу и счастливы Его созерцанием, которые удаляются от ведения дел и материи и предались созерцанию и Богу, эти остаются неизменными». Конечно, свободная воля у них остается, но они пользуются ей разумно и по вышеуказанным причинам не изменяются. Изменчивы, следовательно, «только те, которые отступили от *τῆς πρὸς ἄνω καὶ τὸν Θεὸν οὐχέσεως, ῥέψαντες πρὸς τὰ κάτω* по любви к земным вещам».

¹⁴⁴ Nemes. c. 42.

¹⁴⁵ Nemes. c. 44.

¹⁴⁶ Таково положение платоников, указываемое Немезием (или, быть может, Нисским) в гл. 27: «Желание совершения дел находится в нашей власти, но исход тех, которые мы избрали, зависит от судьбы». Немезий и, на основании его, св. Иоанн Дамаскин исправляют это положение,

вместо «судьбы» ставя «Промысел». Нечто подобное христианским воззрениям находим у Цицерона (*lib. Acad. quæst.*), излагающего мнение перипатетиков и древней Академии о «Промысле Божиим»: «Ум и совершенная Мудрость, которую называют Богом, — говорит он, — о всех вещах, которые подчинены Ей, имеет как бы некоторое знание, заботящееся больше всего о небесном, а затем и о находящемся на земле, что относится к людям».

¹⁴⁷ Немезий, которому подражает св. Иоанн Дамаскин, так говорит о «Промысле Божиим: когда говорим, что все должным образом управляется Промыслом, то ясно, что говорим не о зле человеческом и не о тех делах, которые находятся в нашей власти или совершаются нами, но о делах, не находящихся в нашей зависимости» и стоящих в зависимости от Провидения.

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ *Nemes. c. 37.*

¹⁵¹ Различие между предшествующей и последующей волей отметил уже св. Иоанн Златоуст, во-первых, в *hom. 1* на послан. к Ефес. где по поводу слов «по благоволению хотения своего» (I, 5) он говорит *θέλημα προϋποθέτων* («предшествующая воля»): «Повсюду есть нечто благоприятное. Ибо есть иная воля, как бы *θέλημα πρώτων* (первая воля), чтобы не погибали те, которые грешат; также и вторая воля — *θέλημα δευτέρων*, чтобы те, которые предались злу, наконец, погибли. Ибо не необходимою вынужденной Он наказывает, но по Своей воле». Во-вторых, в *hom. 18*. на послание к Евреям он говорит об этой двойкой воле по поводу того, что Бог, с одной стороны, повелел, чтоб Ему приносились жертвы, а с другой — «не восхотел» ни «жертв», ни «приношений» (ср. Евр. 10, 5–6). Гиерокл у Фотия замечает, что, по Платону (1. *De legibus*), «Бог предшествующей волей желает благ, приличествующих людям», а последующей желает причинять наказания за допущенные злодеяния, а добрых приводит к блаженной жизни. Ср. *Cyrrill. Alex. De adoratione in spiritu* и проч.

¹⁵² Св. Максим в «споре с Феодосием Кесарийским» (п. 2) и в своей «Жизни» (п. 8) говорит, что предведение относится к вещам, которые находятся в нашей власти, напр., к речам и делам, а предопределение — к тем, которые случаются извне, по воле Божией, например, к наградам, наказаниям, случаям (ср. об этом в *Dial. c. Manich. св. Иоанна Дамаскина*). Греческие отцы, остерегаясь, чтоб божественное знание будущего не считалось вредящим человеческой свободе, как рассуждали гностики и манихеи, много раз выясняли, что человеческие действия свободными бывают не потому, что Бог заранее о них знает, но что они бывают в силу свободной воли человека, так как Бог не есть причина злых деяний. Так рассуждали св. Иустин муч. (*Apolog. 1*), Татиан (*Orat. ad Graec.*), Ориген (*lib. 1* на послание к Римлянам), коего слова поместили в своей *Philocalia* свв. Василий Великий и Назианзин (сар. 26). Ср. блаж. Феодорит in сар. XXIV Иезек., «блаж. Иероним» — на ту же главу, где он говорит, между прочим, следующее: «не потому, что Бог знает, и будет» что-либо, «но потому, что оно будет, Бог, как знающий будущее, и ведаст». Ср. его же «Послание к Павлину». Пелагиане проповедовали, что благодать дается по причине заслуг, еще предзнанных только. Латинские учителя полагали, что хорошие дела следует приписывать божественному

предопределению, а худые — только предведению. Этому мнению сочувствовал блаж. Августин. На востоке же твердо сохранялось древнее мнение. Учение Пелагия не пустило глубоких корней, хотя у него и были некоторые последователи. Блаж. Феодорит и св. Иоанн Дамаский, перечисляя еретиков, на пелагиан даже не указывают. Тимофей Константинопольский приписывает им нечестие манихеев. Один только Фотий в *Biblioth.* о пелагианской среси лишет подобное и проч. Греческие отцы под словом «предопределение» понимали ту последующую волю, которой Бог каждому отдельно назначил награды или наказания, смотря по тому, кто был достоин ненависти и кто — любви. Св. Иоанн Златоуст в *hom.* 19 на послание к Римлянам, поставив вопрос: почему Иакова и Исава, прежде чем были рождены, одного Бог «возлюбил», а другого «возненавидел» (9, 13), отвечает: Тот, Которому открыты тайные помышления, ясно знает, «кто будет достоин „венцов, а кто наказания“; Он один только умеет правильно увенчивать».

¹⁵³ Act. S. Max.

¹⁵⁴ Chrys. *hom.* 12 in Epist. ad Ephes.

¹⁵⁵ Св. Иоанн Дамаскин говорит, что Бог — «Начало и Причина всякого блага» и что «вне Его содействия и помощи нам невозможно пожелать или совершить что-либо благое». Следовательно, он признает необходимость «предваряющей» благодати. Св. Григорий Богослов (*orat.* 31) по поводу изречения Господня «не вси вмещают словесе сего, но имже дано есть» говорит, что и «для того, чтобы хорошо желать, нужна помощь со стороны Бога». Св. Иоанн Златоуст (*hom.* 45 in Ioan.) говорит, что «верить во Христа» — плод «не человеческого размышления, но высшего откровения». Следовательно, необходимость «предваряющей» благодати признают и свв. Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Если же Иоанн Златоуст говорит (*hom.* 55), что «ни Бог, ни благодать Духа не предваряют нашего произволения», то он имеет в виду не предваряющую благодать, а ту, которая помогает вере достигать венца совершенства, «так что эта делается непоколебимой». А что он всецело стоит за необходимость предваряющей благодати, об этом свидетельствует и его *hom.* in *cap.* XVI, 14, где читаем: «Господь отверзе сердце» Лидии «внимати глаголемым от Павла». Итак, говорит он, «открыть сердце» — дело Бога, а «внимать» — Лидии. Опять читаем его *hom.* in Epist. ad Hebr. XII, 2: «взирающе на начальника веры» вашей; здесь он начала веры относит ко Христу, Который, говорит он, «вложил в нас веру, Сам дал начало, как Он и говорит ученикам: не вы Меня избрали, но Я избрал вас. А если Он вложил в нас начало, то Он же приложит и конец. Ибо кто-нибудь уверовал ли бы, — говорит он (*hom.* 7 in Ep. 1 ad Cor.), — если бы не предшествовала божеская сила?» Следовательно, когда он учит, что от нас зависит принять веру, за которой следует Божия помощь, что вера — дело свободного выбора, то он указывает на одно то только движение воли, которым мы даем согласие открывающему Богу, и не исключает предваряющей благодати, без которой не может быть того, чтобы мы приняли учение веры. Кто хорошо пользуется этою благодатию, тот одаряется другой, которой сама воля деятельно движется и укрепляется в деле стремления к добру. «Если ты пожелаешь, — говорит он в *hom.* 8 in Epist. ad Philipp., — тогда» Бог «сделает, чтобы ты хотел, и Сам делает усердие и действие». Ибо (in *cap.* V Epist. ad Galat.) «благодать не только (как некогда закон) убеждает воздерживаться от страстей, но и делает то,

что они лишаются силы, и возводит к высшей жизни». Ср. *hom. 15 in Epist. ad Rom. Cp. y Cyrill. lib. De ador. in spir. et ver.* (О прочем по этому вопросу см. у Lequ.).

¹⁵⁶ Человеку прежде грехопадения были даны «семена благ» и было поручено возделывать их (по словам св. Григория Богослова). Но он из положения, согласного с природой, уклонился в состояние, противное ей, и впал в грех (рассуждает св. Иоанн Дамаскин). Климент Александрийский (*lib. VI Strom.*) говорит против гностиков: «мы по природе, конечно, способны к добродетели, однако, не так, чтобы имели ее от рождения, но так, что свободны к приобретению ее». — Ср. блаж. Иероним. — на сар. 1 *Epist. ad Galat.* — Пелагий ложно исключил необходимость для человека Божией благодати, полагая, что в самой уже природе человека находятся не только семена добра, которые он еще должен возделывать, но самые добродетели и проч., так что будто бы сам человек может при помощи своих только сил сделаться добродетельным. — Прекрасно говорит св. Григорий Богослов (*сарм. de virtut. hum.*): Бог «вложил» в человека «приемлемость прекрасного и присоединил» потребную для усовершенствования человека к прекрасному «силу».

¹⁵⁷ Некоторые отцы думали, что Бог потому и сотворил жену, что, зная о будущем падении человека и его смерти как одном из последствий падения, хотел воспрепятствовать прекращению человеческого рода. Так думали, кроме св. Иоанна Дамаскина, также и св. Афанасий (*in psal. L.*), св. Иоанн Златоуст (*hom. 18 in Gen.*), св. Григорий Нисский (*De opif. hom.*). О совокуплении мужа и жены некоторые древние учителя думали, что без похоти, от которой был свободен Адам, оно было невозможно до грехопадения. Впрочем, св. Григорий Нисский и св. Иоанн Дамаскин говорят, что у Бога не было недостатка и в иных способах умножения человеческого рода, если бы человек не пал и сохранил свою невинность. Ведь произвел же Он множество ангелов! Ср. *quaest. 50 ad Antiochum* и проч. и проч.

¹⁵⁸ *Greg. Nyss. De opif. cap. 20.*

¹⁵⁹ Лишение благ, которыми изобилует невинный человек, св. Иоанн Дамаскин описывает на основании главным образом св. Григория Богослова и проч., не следуя этому, однако, до буквальности точно. Ср. у св. Григория Богослова *orat. 38 et 42; or. 5 et 18.* — Аполлинарий проповедует, что Христос не припал разумной души человека. Следовательно, с этой точки зрения, Он и «не спас всего меня, всего павшего и осужденного за непослушание первозданного», что — нелепо! О переходе греха Адамова на его потомков и даже на тех, родители которых возрождены через крещение, см. особенно у св. Кирилла Александрийского: *lib. 1 Cont. Antropomorph. c. 8.* У св. Анастасия II Антиох. (*lib. VI in Hexaem.*), цитирующего Олимпиодора, толкователя и диакона в Александрийской церкви, читаем, что через крещение мы поистине и совершенно очищаемся от перешедшего «на нас от Адама прародительского отвержения и грех». Ср. у Lequ. «о соборе Диоспол.», о мнении св. Иоанна Златоуста (*hom. 10 et 13 in Epist. ad Rom., hom. 5 in Ep. ad Ephes., hom. 76 in Ioan., — in cap. II ad Galat., hom. 39 in Ep. 1 ad Cor., hom. in psal. L.*), блаж. Феодорита (*dial. 3*). Короче: «общее» мнение святых отцов и учителей Церкви по вопросу о грехопадении, его следствиях выражено св. Иоанном Дамаскином в этой главе точно и правильно.

Книга третья

¹ Св. Григорий Богослов (orat. 38 et 42) говорит: «кожаные одежды — это, быть может, плоть более грубая, и смертная, и жесткая». Таким образом, он несколько благоволяет к Оригену, как и св. Григорий Нисский (Orat. catech. cap. 8). Св. Мефодий (у Eriphan.) под словом «кожа (=кожаная одежда)» понимает не самую плоть, а «смертность, мертвенность» ее. Ср. учение св. Иоанна Дамаскина в I-й гл.

² Greg. Naz. orat. 12 et 38.

³ Greg. Nyss. Orat. catech. c. 20 et sequ.

⁴ Св. Иоанн Дамаскин учит, что Искупитель был непричастен греху, потому что Он был рожден не от мужа и жены, а от Духа Святого, и таким почти образом, каким был образован первый Адам. Св. Григорий Нисский (Catech. c. 16) говорит, что к произрождению людей примешивается порок, потому что оно не бывает без похоти, которая называется *πάθος* («страсть») в собственном смысле, «что именно есть порок».

⁵ Athan. De salut. adv. Christi.

⁶ Здесь и в других местах (orat. I De dormit. Deip.) св. Иоанн Дамаскин рассуждает о зачатии Иисуса Христа Девою на основании св. Григория Назианзина. Св. Григорий (orat. 38) говорит: «зачавшись от Девы, и душа, и плоть которой были предпочищены Духом». — Ср. Софрония epist. ad Serg. — Лев Великий (serm. 2 De Nativ.) говорит: «между тем как у всех матерей зачатие не бывает без нечистоты греховной, Эта отсюда получила очищение, откуда и зачала».

⁷ Ответ ангела древние толкуют так, как и св. Иоанн Дамаскин, т. е., под «Духом» разумют третье Лицо Святой Троицы, а под «силою Вышнего» — второе Лицо, Сына Божия. Так учат св. Афанасий (epist. ad Serap. De Spiritu sancto), св. Григорий Нисский (in Christi Nativ. и lib. Cont. Apollin. n. 6 et 25). Тертуллиан же (lib. De carn. Christi и Cont. Prax.) понимает под «Духом Божиим и силою Вышнего — Самого» Бога Отца «и Сына Божия». Ему следуют свв. Кирилл (lib. De vanit. idol.) и Иларион (I. II De Trin. n. 26).

⁸ Greg. Naz. orat. 38 et 42.

⁹ Cyrill. apolog. 5 et 8 Anathem. (Basil. in Christi Nativ.).

¹⁰ Св. Григорий Назианзин против изветов Аполлинария пишет (ep. 1 ad Cledon.): «Если бы кто говорил, что был сотворен человек, а потом вошел Бог, то да будет осужден. Ибо рождение Божие никоим образом не было таким». Поэтому св. Кирилл (ep. 1 ad Nestorium) говорит: ибо не человек обыкновенный сначала родился от святой Девы и затем» в него «снизошло Слово», но соединение Бога Слова с человеком произошло в самое мгновение зачатия последнего во чреве Девы (cp. defens. 5 et 8 anathem. cont. Theodor. in epist. ad Ioan. Antioch. et in 1 ad Success.). Блаж. Феодорит (dial. 2) признает, что «между восприятием плоти и соединением ее со Словом не прошло даже и небольшого мгновения времени». Ср. у Lequ. о мнении Леонтия (in solut. argum. Severi).

¹¹ Cyril. Epist. ad Monach.

¹² Procl. Epist. 2, Ad Arm.

¹³ Евлогий (citatus in Coll. cont. Severianos) рассуждает: «тогда сложное называем единым естеством, когда в приложении к нему не можем употреблять имен простых частей», его составляющих. «Например, тело

сложено из 4-х элементов: воды, земли, воздуха и огня; но мы не могли бы в совершенном смысле назвать его водой, и землей, и воздухом, и огнем, а называем его единым естеством, так как мы уже не в состоянии называть его именами простых его частей». Присоединяет он примеры: «дом» и «человека», части коих не называются ни домом, ни человеком, и наоборот: ни тот, ни другой не называются именами своих частей. Ср. у Lequ. о мнении Полемона Аполлинариста.

¹⁴ Max. Epist. ad Ioan. cubic.

¹⁵ Св. отец, очевидно, следовал св. Максиму, который высказывал подобные же мысли, как также и Евлогий (на основании epist. 2 Cyrilli ad Success.).

¹⁶ Евтихий учил, что из двух естеств образовалось одно. Но после он же писал Льву Великому, Флавиану Конст., что Христос существует «в двух естествах», что отцы Халкидонского собора окончательно подтвердили. В изданиях актов этого Собора вместо «в двух естествах» читается: «из двух естеств», каковая ошибка должна быть исправлена на основании Евагрия и других, которые свидетельствуют, что монофизиты боялись этого выражения, будто бы неслыханного у св. Кирилла и в прежние века. Между тем, св. Кирилл в послании к Сукцессу писал, что Христос — «совершен в божестве и совершен в человечестве»; следовательно, этим он обозначал, что Христос «существует в двух совершенных естествах». Ср. свидетельство Никифора Калл. (lib. XVIII Hist. c. 46) о Назианзине (у Lequ.).

¹⁷ Eulog. apud. Max. t. II, p. 145.

¹⁸ Anast. Sinaita in 'Οδηγῶ, c. 9; Leontius, contra Nest. et Eutych. О различии φύσεως и ὑποστάσεως см. «Диалектику» св. Иоанна Дамаскина. Св. отцы, говоря о Троице, различали лицо и ипостась от естества. Монофизиты, зная это, тем не менее злоупотребляли словами Назианзина, что в воплощении «вводятся новые естества» (καὶ νεοτόμοι ἰσχυροῦνται αἱ φύσεις), делая отсюда заключение, что именами или «естества», или «ипостаси» иное выражается, когда речь бывает о Троице, и иное, когда — о воплощении. О мнении Севера (epist. 2 ad Ioann.), опровергаемом Леонтием в книге против него, см. у Lequ.

¹⁹ Естество, сущность и общий вид — одно и то же у отцов, и особенно у тех, которые процветали после Халкидонского собора; также и лицо и ипостась обозначают одно и то же, нечто индивидуальное, единичное. Монофизиты обращали внимание на epist. 1 Назианзина ad Cled., где читаем: «ибо два естества, Бог и человек, подобно тому как и душа, и тело». Св. Кирилл и другие, писавшие прежде Евтихия, приводят тот же пример: человека, состоящего из души и тела. Св. Иоанн Дамаскин вместе с Леонтием, Евлогием Алекс. и Анастасием Синаитом отрицает, что естество какого угодно человека, сложное из тела и души, одно. Впрочем, оно называется человеческим естеством по причине множества индивидуумов, состоящих из двух естеств, т. е. тела и души. Ср. Dialect. c. 66. Св. Максим (Epist. ad Ioann. Cubic.) говорит, «что имя Христос не содержит определения, и не имеет силы определения, и не выражает чьей-либо сущности, но — Лицо Слова, Которое», т. е. Лицо, «понимается так, что Слово восприняло плоть, одаренную мыслящей душой». Ср. lib. de duab. volunt. (у Lequ.) и проч. Евлогий (у Фотия) и Леонтий (De sect.) так рассуждают (по поводу примера: человека, состоящего из души и тела): «человека» не называют «телом» или «душой», так как тело и душа —

части естества его; но Христос хорошо называется человеком, равно как и Богом; хорошо говорится, что и «человек есть Бог, и Бог есть человек».

²⁰ Leontius, contra Sev. et Eutyech. Max. loc. cit. p. 277.

²¹ Св. Максим называет (epist. ad Ioan. Cubic.) божество и человечество частями (следует ему и св. Иоанн Дамаскин, называя их также μέλη): «мы говорим, — читаем у него, — что из двух естеств произошло соединение и что из них состоит одно сложное лицо, сохраняющее неповрежденными те естества, из которых оно сложено, как бы целое — свои части. Мы говорим, что Христос — из двух естеств, но не — два лица, а одно — сложное, содержащее эти естества, как собственные части». — Леонтий (act. 7 De sect.; lib. I Cont. Nestor. et Eutyech.) увещевает, что два естества не потому называются частями, что они — несовершенны, но потому, что Слово, отдельно созерцаемое, хотя — совершенный Бог, но не есть совершенный Христос, если исключено человечество. — Словом περὶ φύσεως («проникновение») св. Григорий Богослов (orat. 51) обозначает внутреннее соединение естеств Христа, взаимно проникающих одно в другое, так что свойственное человеку приписывается Богу и наоборот. (Ср. текст у св. Дамаскина.) Ср. у Макс. (Dial. с. Pyrrh. с. 191): «тот и другой вид действует с участием» друг друга «в силу тайного образа взаимного проникновения естеств». Впрочем, св. Иоанн Дамаскин (сар. 7) делает оговорку, что божество не проникается человечеством, что одной только бесконечной Природе свойственно проникать более грубую и конечную, подобно тому как нелепо было бы говорить, что душа проникается телом и содержится. Поэтому в гл. 19-й говорит, что «божеское естество даровано плоти, чтоб она неизъяснимым образом входила в него, и что это и есть то, что мы называем соединением».

²² Диоскор по смерти св. Кирилла в 444 г. был сделан Александрийским епископом; заявил себя впоследствии как буйного, жестокого, хищного, безнравственного человека. Пользовался благосклонностью двора. Когда блаж. Феодорит (447 г.) подписал известное соборное послание Прокла, то Диоскор обиделся на него и обвинял блаж. Феодорита в несторианстве. С другой стороны, он допустил Евтихия к общению и признавал его союзником. На соборе, бывшем, между прочим, по делу Евтихия, созванном в Ефесе (8 авг. 449 г.) и в истории известном под именем «разбойнического», Диоскор был председателем. В 451 г. на 4-й вселенский (Халкидонский) Собор Диоскор явился в качестве обвиняемого; был осужден и сослан в Гаптру (в Пафлагонии), где и умер в 454 г. (см.: Робертсон: т. I, с. 429—440, 1054).

²³ Евтихий, враг Нестория (с 447 г.), открыто и упорно защищал, что во Христе, по соединении естеств, стало одно естество, а не два, человечество Его не было единосушно нам, оно поглощено Божеством. Евтихий был осужден на Константинопольском Соборе 448 г., на Халкидонском Соборе 451 г. (см.: Филарет III, 2—3; Робертсон I, 426, 427 и др.).

²⁴ Север — монах, сделавшийся впоследствии патриархом Антиохии; он ввел в Константинополе прибавление Петра Валяльщика (см. о нем прим. 62 к этой главе) к Трисвятому: «распятый за нас». Вследствие этого между православными и монофизитами (к ним принадлежал Север) при епископе Македонии II (496—511) произошло в столице столкновение, потом (в 512 г.) — такое смятение, что многие были убиты, причем несколько православных было заключено в тюрьму (см.: Робертсон I, 479—480, 1068).

²⁵ Несторий, патриарх Константинопольский (428–431), называл Пресвятую Марию не Богородицею, но Христородицею; учил, что личное наименование Иисуса Христа — Христос, а не Эммануил; он указывал в Иисусе Христе совмещение двух естеств только внешнее, временное, в воплощении Божества видел только обитание Его в человечестве; в жизни Иисуса Христа — подкрепление и украшение человечества Божеством; поэтому Христос — только Богоносец, стяжатель Божества. Несторий был осужден на 3-м вселенском Соборе в Ефесе (в 431 г.), и затем в 435 г. был отправлен в ссылку — «в великий оазис», откуда был уведен в плен блеммийцами; отпущенный ими — отдал себя в руки одного императорского чиновника в Египте, от бесчеловечного обращения которого и умер в 440 г. (см.: Филарет: III, 2–3; Робертсон: I, 426, 427 и др.).

²⁶ Диодор происходил из знатного антиохийского дома; изучал в Афинах классическую литературу; был пресвитером Антиохийским; с 378 г. (Herzog) или с 379 г. (Филар.) — епископом Тарса. Умер около 394 г. (Herzog) или около 393 г. (Филар.). Известен как защитник православия при Констанции, обличитель язычества при Юлиане, строгий инок. Был на вселенском Соборе 381 г. Св. Иоанн Златоуст говорил ему похвальное слово. От него произошли, между прочим, сочинения «О Святом Духе» и «Книги прот. Аполлинария». Во время споров с несторианами эти сочинения возбуждали обвинения против Диодора как против предшественника Несториева. Это обстоятельство и набросило на него тень, несовместимую с светоносным значением отца Церкви (см.: Филар. II, 4–5; Herzog Real — Enc. III, 1878, S. 608.).

²⁷ Феодор Мопсуестский с 392 г. был Мопсуестским епископом. Вместе со св. Иоанном Златоустом, сотоварищем его по учению и другом, слушал науки у Диодора и Картерия. В толковании строго следовал букве Писания. Умер в 428 г. (см.: Филарет II, 7; Робертсон I, 409).

²⁸ Procl. Epist. 2, Ad Arm.

²⁹ Greg. Naz. hom. 5.

³⁰ Лев Великий, Посл. 28 (Д. А.).

³¹ Взаимным общением свойств называют то, когда свойственное Богу приписывается человеку и свойственное человеку приписывается Богу. Ибо, так как Слово плоть бысть, то и «достоинство Божие сделалось достоинством человека», — говорит св. Афанасий (lib. De salut. adv. Christi). Назианзин (orat. 38) говорит: «это вводит еретиков в ошибку», именно — «соединение имен, так как по причине» взаимного проникновения естеств «имена ставятся — одно вместо другого. О, новое соединение!... Сый происходит, Несозданный создается, Невместимый вмещается». Так именно учит и св. Григорий Нисский в lib. Cont. Apollin. Это и иное бесчисленное убеждает, что не Кирилл был виновником признания этого общения. Но раньше Леонтия никто не обозначал последнего словом: *ἁντιδοσις* (ср. lib. I Cont. Nest. et Eutychn., где чит.: «общением» — *τῇ ἁντιδοσει* — «свойств не уничтожаем» того, что «свойственно» каждому из естеств в отдельности) и проч.

³² Лев Великий, Посл. 28 (Д. А.).

³³ Об «общении свойств» см. прим. 31 к этой книге.

³⁴ Т. е. индивидуум (Д. А.).

³⁵ Greg. Naz. orat. 35.

³⁶ Leont. in resp. ad argum. Sever.

³⁷ Там же.

³⁸ Св. отец устраняет аргумент, который, замечает Леонтий, севериане украли от несториан (act. 7 De sect.). Св. Григорий Богослов (orat. 36) «об естествах Христа» сказал: «то и другое — едино, не по природе, но по соединению». Против Севера Леонтий говорит, что «природа числа» такова, что «оно ни соединяет, ни разделяет», потому что числом не выражается ничего, кроме количества: отсюда три Лица Божества исчисляются без разделения. Так рассуждает также и св. Максим (epist. 1 ad Ioan. Cubic.).

³⁹ Ниже, гл. 7; Basil. epist. 43, et lib. De Spir. sanct. cap. 17.

⁴⁰ Т. е. выступают предикатом (Д. А.).

⁴¹ Т. е. акциденциям (Д. А.).

⁴² Здесь св. Иоанн Дамаскин имеет в виду Севериан, которые, уча, что отдельные лица всякого естества суть толикие же по числу «частные сущности» одной сущности, говорили, что и в Иисусе Христе одна как бы божественного естества часть соединилась с одною частью человеческого, а не со всем. Севериан опровергает Евлогий Александрийский (см. у Lequ.). Св. Иоанн Дамаскин, сверх того, опровергает Ария, который отнимал у Христа душу, и Аполлинария, отнимавшего у Него человеческий ум. Ту и другую ересь св. Иоанн Дамаскин опровергает как на основании св. Дионисия Ареопагита, так и — свв. Афанасия, Нисского и Назианзинна, мнения которых он соединил вместе.

⁴³ Дион. Ар. О бож. прир. 592 А 9 (Д. А.).

⁴⁴ Athan. De salut. adv. Christ.; Greg. Naz. epist. 1 ad Cled. et orat. 14 Cyrill. in cap. VIII Ioan.

⁴⁵ Greg. Naz. orat. 1, 38 et 51. Вопреки различным лжетолкованиям этих слов св. Иоанна Дамаскина, их нужно понимать в том смысле, что ум — разумная душа есть как бы середина и узы, соединяющие эти крайности, т. е. Бога и плоть. Это взял св. Иоанн Дамаскин из Богослова, который (orat. 1 и др.) говорит: «Бог соединился с плотью через посредство души, и расстоящие предметы соединены через родство с обоими посредствующего начала». В orat. 51 говорит, что ум — «средостение» между Богом и плотью: «Ум соединяется с умом, как более близким и более родственным, и через него с плотью, как через посредствующего между божеством и грубостью». Это даже много раз передавали и другие отцы — греческие и латинские.

⁴⁶ Аполлинаристы отрицали возможность того, чтоб в одном и том же лице существовали две владычествующие способности — руководительницы действий. Конечно, и Богослов (orat. 51) отрицает, что во Христе было две силы, равномерно управляющие Его действиями, потому что человеческий ум находился в подчинении у Ипостаси Слова, но он все-таки учит, что тот проявляет свое господство, где ему представляется это от божественного ума.

⁴⁷ Мера для сыпучих тел. Аттич. мединн=2 четверикам.

⁴⁸ Greg. Naz. epist. 1 ad Cledon.

⁴⁹ Athan. De salut. adv. Christ.

⁵⁰ Афанасий Великий, св., архиепископ Александрийский, род. в Александрии; еще молодой он стал известен епископу Александру, посвятившему его в 319 г. в сан диакона и вообще приблизившему его к себе. Св. Афанасий опровергал Ария на Никейском соборе. С 326 г. он был епископом Александрийским. Его епископское служение было полно для него тревог и невзгод. При Константине он должен был ездить в Конс-

тантинополь для объяснений по поводу наветов на него со стороны врагов. Был даже лен в Галлию (чтоб скрыть его от врагов). Константин, стоявший на стороне ариан, избрал вместо Афанасия епископа Григория (340 г.). Св. Афанасий бежал в Рим (342 г.). Константин принял в нем участие и требовал, чтоб брат пересмотрел его дело. В 348 г. Григорий умер. Св. Афанасий был возвращен Александрии и около 5 лет жил спокойно. В 363 г. Константин сделался царем востока и запада и потребовал от собора низложения св. Афанасия. В 356 г. епископом Александрийским был назначен Георгий. Св. Афанасий спасся бегством. В 362 г. при Юлиане он возвратился, но вскоре Юлиан проявил к нему немилость, и св. Афанасий вновь удалился. В 363 г. при Иовиниане он возвратился в Александрию. Но в 364 г. вступил на царство Валент, и опять для православных наступили ужасы. В 367 г. св. Афанасий снова должен был удалиться из Александрии. Впрочем, Валент передумал и оставил его в покое. В 369 г. св. Афанасий созвал даже свой собор. В 373 г. умер. Известно множество его сочинений самого разнообразного характера: догматического, апологетического, истолковательного, нравоучительного и пр. (см. у Филар. II, 43–67).

⁵¹ Кирилл Александрийский, св. В 403 г. вместе с дядей — Феофилом Александрийским — был на Соборе, осудившем св. Иоанна Златоуста. С 412 г. был сделан архиепископом Александрийским. Около 418 г. св. Кирилл стал благосклонно относиться к памяти св. Иоанна Златоуста. С 429 г. великий Кирилл посвятил свои силы особенно борьбе с Несторием и его сторонниками. В 431 г. председательствовал на Ефесском (3-м вселенском) Соборе. Умер в 444 г. Известны его толкования Священного Писания, равно как творения: апологетические, полемические, догматические; замечательны также его проповеди и послания о церковном благочинии (см. у Филар.: III, 91–115).

⁵² Монофизит указывал на то, что не только Кирилл, но и Афанасий в некотором исповедании о «вплотении» сказал, что «воплотилась одна природа Бога Слова». Но верные много раз доказали, что эта книжка и иные, хвалимые Евтихием, принадлежат не Афанасию, но Аполлинарию. Св. Иоанн Дамаскин опирается в особенности на авторитет великого Кирилла.

⁵³ «Господь по своей природе — Бог и Сын Божий, простой, бестелесный, сочный Отцу; Он, в силу Своего человеколюбия, сделался человеком: и ради нас Тот, Кто по природе — прост и бестелесен, сделался сложным и телесным» (св. Максим *epist. ad Petr.*). При этом человечество не воздействовало на божество, но получило от Слова то, чтоб в Нем существовать, так что здесь может быть речь не о таком соединении, где части взаимно влияют друг на друга, как, например, соединение тела и души, но скорее — о таком, когда одно воспринимает себе что-либо другое, усваивает, связывает и ограничивает. Св. Дионисий (по словам св. Максима) говорит, что «простой Иисус таинственным образом был сложен из человеческой ничтожности».

⁵⁴ Если некоторые код. имеют καὶ νόμῳ κυήσεως («и по закону зачатия»), то это не противоречит тому, что немного после следует, т.е. словам ὑπὲρ νόμον κυήσεως («выше закона зачатия»), потому что первое выражение разумеет Его рождение «по человеческому обычаю в виду того времени, какое Он провел во утробе Девы» и проч., а второе указывает на ту особенность Его рождения, что оно последовало «от Девы» (см.

Ioann. Scythopol. in 4 epist. Dionys.) (см. Ruffin. in Expos. Symb., et Epiphan. в эпилоге книг De haeres.).

⁵⁵ In commonit. ad Eulog. et epist. 2 ad Success.

⁵⁶ Глава направлена преимущественно против североан, об учении которых см., между прочим, у Леонтия (act. 7 De sect.), отвечающего, что как то, что имеет непрерывное количество, так и то, что — разделенное, исчисляется; даже и то, что соединено, в неповрежденности сохраняет свое собственное свойство, которым оно различается. Такого же рода ответ дал св. Григорий Богослов (orat. 37) по поводу подобной (североанской) болтовни Евномия против единосущия трех Лиц божественной Сущности. К нему можно присоединить св. Нисского и других, живших в том же веке.

⁵⁷ Cyrill. in def. Anath. 8 cont. Theod.

⁵⁸ Аполлинаристы считали православных ἀνθρώπολογάτρας ввиду того, что эти последние почитали оба естества, которые, по их мнению, в Лице Иисуса Христа оставались — каждое в неповрежденном виде, и, следовательно, поклонялись и человечеству в Иисусе Христе отдельно от Его божества, вместо Троицы вводя «четверицу». О мнении Аполлинаристов говорит св. Григорий Богослов (epist. 1 ad Cled.) и др. (ср. epist. Athanas. ad Epictet.). Ср. слова самого Аполлинария в Profess. fid. ad Iovian. и в книжке Quod unus sit Christus. Св. Анастасий Антиохийский в кн. Περὶ ἐνερυεῖδιν опровергает мнение Аполлинаристов примером: «Представь себе, — говорит он, — три медных статуи, из которых одна крайне раскалена огнем и держит в руке жезл; так как две других статуи не приносят вреда прикасающимся, а к этой, по вышеуказанной причине, нельзя прикоснуться, то ужели поэтому будет 4 статуи, а не три?» Нестория, называвшего православных ἀνθρώπολογάτρας, св. Кирилл (lib. I против Нестор.) обличает в этой самой вине, потому что он, Несторий, полагая, что Христос — настоящий человек, однако не отрицал, что Его должно почитать.

⁵⁹ Север (по свидетельству Леонтия: act. 7 De sect.) говорил: «если вы говорите о двух естествах, то они или обладают ипостасью, или лишены ее. Если они имеют ипостась, то вы вводите двух лиц, двух Христов, двух сыновей. Если же они лишены ипостаси, то уже не существуют в природе вещей». Это лжеумствование и опровергается св. Иоанном Дамаскином в IX гл. Ср. у св. Леонтия Defension. — В lib. I Cont. Nestor. et Eutych., в кн. De sect. св. Леонтий говорит, что иное — ἑνλόοτασις, и иное — ἐνυλόοτατον, что Лице и Ипостась Христа — одна, но — два ἐνυλόοтата или две природы в одном и том же Лице. — Евлогий говорит именно то же: «если спорят, — читаем, между прочим, у него, — что всякое естество имеет собственное лице, то это, конечно, по моему мнению, истинно в отношении к естествам или сущностям, не соединенным ипостасно, но — далеко от истины, если речь идет об естествах, соединенных ипостасно».

⁶⁰ Leont. De sect. act. 7.

⁶¹ Dam. epist. ad Iord. archim.

⁶² Петр Фуллон (Кнафевс), занимавший антиохийскую кафедру, под видом изгнания Несториева заблуждения, говорят, сделал такую прибавку к «Трисвятой Песни»: (Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный,) «Который распят за нас» (помилуй нас). Это искажение допустили к себе сирийские яковиты и армяне; и как, по-видимому, приписывавшие перенесение страдания божеству Христа, они прослыли за фео-

пасхистов. При этом многие полагали, что, по Фуллопу, или Сама Троица объявляется как пригвожденная ко кресту, или — что распятым считается кто-то иной, а не Сын. Это нововведение было причиной многообразной ереси (см. у Зонры письма Феликса III — папы, Акакия Конст. и подписанные именами других епископов). Ср. то, что написал об этой «Песни» св. Иоанн Дамаскин в послании к Иордану. Ефрем Антиохийский (у Фот.) передает, что эта «Песнь» восточными христианами вся была относима к Сыну. Он разумеет, конечно, церкви, подчиненные Антиох. епископу. К прибавке Фуллона Календий присоединил слова: «Христе, Царю» (Который распят). Гвидо Фабриций издал нечто, относящееся к обрядам крещения, как принадлежащее Северу, патриарху Алекс. (должно читать: Антиохийскому, представителю североант.) где «Песнь» имеет с такою прибавкой: «славословие ангелов, в то время как был пригвожден ко кресту Господь наш: Святыи Боже, Святыи крепкий, Святыи бессмертный. Иосиф и Никодим сказали: Тот, Который распят за нас, помилуй нас». Литургия, на которой употребляется рассматриваемое в этом параграфе прибавление, не православных, а яковитов, либо североант. Петр Кнафевс или Фуллон (Кнафевс = Гнафей Валяльщик) — был монофизит; дважды был изгнан со своей кафедры (в Антиохии) в царствование Льва. Василиск возвратил его в Антиохию в 475 г. При Зеноне он снова был изгнан из Антиохии (в 477 г.). Но при нем же в 485 г. (после подписания Эпикона) был возведен на кафедру в Антиохии и был признан Александрийским епископом за епископа законного. Умер в 488 г. Еще будучи пресвитером, он сделал прибавку к «Трисвятой Песни»: «распятый за нас». О Севере см. прим. 24 к этой книге. (См.: Робертс: I, 472–473, 476–477, 479).

⁶³ Orat. 39.

⁶⁴ Epist. ad Iordan.

⁶⁵ Orat. 42 (начало).

⁶⁶ Felix III et alii epist. ad Petrum Fullonem; Theoph. ad an. 5930.

⁶⁷ Прокл, архиепископ Константинопольский, св. В 426 г. сделан еп. Кизическим; в 429 г. обличал в Константинополе Нестория; с 434 г. — архиепископ Константинопольский; в 435 г. армянское духовенство спрашивало его о сочинениях Феодора Мопсуэстского; в 438 г. перепес в Константинополь мощи св. Иоанна Златоуста. В 439 г. во время землетрясения в Константинополе была открыта чудесным образом «Трисвятая Песнь». Умер в 446 г. Более известны его слова и проч. (см.: Филар. III, 86–87–88–91).

⁶⁸ Conc. Chal. act. 1 (в конце).

⁶⁹ Никифор Каллист (1. XVIII Hist. с. 51) говорит, что эта «Песнь» (как и другие: «Свете тихий» и пр.) принята от самих апостолов. Писатель «Жизни» Василия Великого, которым, говорят, был Амфилохий Иконийский, рассказывает (ср. 14), что св. учитель некогда читал эту «Песнь» в Никее. Монах Иов (у Фот.) говорит, что «Песнь» взята из слов Псалма: «возжажда душа моя к Богу крепкому, живому» и сераф. песни: у Исаии VI гл.

⁷⁰ В начале главы изъясняется изречение св. Кирилла: «Одна природа Бога Слова воплощенная». Блаж. Леонтий (act. 8 De sect.) говорит таким образом, каким и св. Иоанн Дамаскин, что св. Кирилл слово φύσις понимал не в смысле природы общей, но так, как она существует в ипостаси. Св. Афанасий (lib. De salut. advent. Christi) понимает это слово в том же

смысле, в каком и св. Кирилл. О другом, относящемся к этому пункту, см. у Lequ. же.

⁷¹ Сукенс или, по Филарету, Сукцесс был епископ Диокесарийский, современник св. Кирилла Александрийского, который писал к нему два письма (у Филар. см. III, 102; примеч. 60).

⁷² Выше: гл. 6 и 7.

⁷³ Leont. De sect. act. 8. Леонтий Византийский, блаж. Родом из Византии — он был адвокатом и сначала принадлежал к секте несториан; потом, отказавшись от несторианства и оставив звание адвоката, поселился в лавре св. Саввы и вел подвижническую жизнь, сам обличая современных ему заблуждения. Умвр не позже 624 г. Его сочинения направлены против еретиков и имеют предметом различные секты — несториан, евтихиан, аполлинаристов, в отдельности монофизита Севера и пр. (см.: Филар. III, 211–213).

⁷⁴ Cyrill. Defens. 2. Anath. cont. Theod.

⁷⁵ Dionis. De div. nom. cap. 8.

⁷⁶ Greg. Naz. epist. 1 ad Cledon.

⁷⁷ Несторий, гностики и др. утверждали, что тело Господне, или спавшее с неба, или составленное из элементов, прошло через Марию, как через канал, но не было рождено Ею, и что Она поэтому не может быть названа Богородицею. Опровергая еретиков и лжеучителей, св. Иоанн Дамаскин пользуется 1-м посланием св. Григория Богослова к Каледонию. — Блаж. Феодорит утверждает, что имя «Богородица» взято «из апостольского предания» (lib. V Haer. fab. c. 18).) Ср. также мнения св. Афанасия, св. Иоанна Златоуста, Оригена и др. Даже и Александр Иерапол., муж очень преданный Несторию, признался, что слово *θεοτόκος* — «православное» и общераспространенное.

⁷⁸ Greg. Naz. epist. 1 ad Cledon.

⁷⁹ Отсюда Аполлинарий заключал, что Христос имел не ту же природу, какую Адам. Его без труда опровергал св. Григорий Нисский, пользуясь дальнейшими словами из той же главы послания. Много можно найти, кроме того, у св. Афанасия в книгах против этого еретика и у св. Григория Богослова в epist. 1 ad Cledon.

⁸⁰ Greg. Naz. epist. 1 ad Cledon.

⁸¹ *Χρυτοτόκος* — «Христородица» — слово, измышленное для устранения более превосходного и более древнего (т.е. слова «Богородица»), не должно быть употребляемо.

⁸² Cyrill. ad monachos epist. 1.

⁸³ Св. Василий Великий (lib. De Spir. S. c. 5, Homil. de nativ. и in psal. LV) называет плоть Христа — *θεοφόρον* — «богоносною». Когда Несторий, опираясь на авторитет св. Василия, вздумал учить, что Христос — богоносный человек, св. Кирилл высказался против наименования Христа *θεοφόρος άνθρωπος*. Конечно, одно — называть плоть Христа «богоносною» и другое — Христа «богоносным человеком». В первом случае существенное единение плоти с божеством не исключается, а во втором Сын Божий не различается от святых людей. Ср. у св. Григория Богослова (epist. 2 ad Cledon.) об Аполлинарии.

⁸⁴ Cyrill. lib. 1 Cont. Nest.

⁸⁵ Св. Иоанн Дамаскин признает во Христе двоякую способность желания: божеской волей Он желает того, что — божественно, и человеческой — того, что — человеческое. Впрочем, на основании св. Максима

(Dial. с. Pyrr.), св. Иоанн Дамаскин говорит, что во Христе было одно $\theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha \gamma\upsilon\omega\mu\iota\chi\acute{o}\nu$, так как хотя Он и желал человеческой волей человеческого, но, однако, не иначе как с согласия божеской воли. Иначе, при несогласии мнений той и другой воли, существовало бы и два лица. Ср. Epist. de duab. vol., где говорится, что монофелиты впали в ошибку потому, что как Несторий и Евтихий не различали естества от лица, так и они не различали воли $\gamma\upsilon\omega\mu\iota\chi\acute{\eta}\varsigma$ (или $\theta\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\tau\iota\chi\acute{\eta}\varsigma$) от «естественной». Но так как эта единая воля $\gamma\upsilon\omega\mu\iota\chi\acute{\eta}$ есть не иное что, как взаимное согласие воли: божеской и человеческой, то отсюда следует, что она проявляется в двух актах: одном — акте божеской, повелевающей, управляющей воли, другом — акте человеческой, свободно следующей первой. При согласии воли в конце концов один и предмет их хотения. Так говорит и св. Максим, равно как и св. Иоанн Дамаскин в других местах. Ср. Фотия трактат $\pi\epsilon\pi\acute{\epsilon}\rho\iota \tau\acute{o}\nu \gamma\upsilon\omega\mu\iota\chi\acute{o}\nu \theta\eta\lambda\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\kappa\acute{o}\nu \epsilon\pi\acute{\iota} \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\upsilon$, где неудачно изъясняются мысли св. Максима и др. См. у св. Иоанна Дамаскина в тексте толкования Мк. 7, 24, откуда ясно существование во Христе двух воли.

⁸⁶ Leo, epist. 10, ad Flavian.

⁸⁷ Max. Disp. cum Pyrrho post Basil. epist. 80.

⁸⁸ См выше: кн. II, гл. 22.

⁸⁹ Max. Disp. cum Pyrrho; Anast. Sinaita in 'Οδηγῶ, cap. 6.

⁹⁰ Max. ibid.

⁹¹ Там же.

⁹² Max. Disp. cum Pyrrho, ex Diadocho.

⁹³ Greg. Nyss. Cont. Apollin. et alii, act. 10 sext. syn.

⁹⁴ Max. ibid. Agatho pap. epist. syn. in VI syn., act 4.

⁹⁵ Max. ibid.

⁹⁶ Maxim.

⁹⁷ Orat. 36.

⁹⁸ Maxim. ibid. Disp. cum Pyrrho.

⁹⁹ Max. ibid.

¹⁰⁰ Maxim. Dial. cum Pyrrho.

¹⁰¹ Так говорит и св. Максим в Dial. с. Pyrrh. и epist. 1 ad Marin., рассуждая, что иначе пришлось бы предположить, что Христос был «чистый» человек «только», который мог склоняться и в хорошую, и в худую сторону. Поэтому, если кто из отцов приписывал человечеству Христа выбор, то обозначал этим только $\beta\rho\epsilon\tau\iota\chi\eta\nu \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu$ — естественную силу желания или естественную волю духа. Об остальном см. у Lequ. же (в каком смысле можно говорить о «выборе» в отношении ко Христу).

¹⁰² Basil. in psal. XLIV, или лучше: in cap. VII Isaias.

¹⁰³ Это место взято также у св. Максима (Dial. с. Pyrrh.). Ср. мнения отцов, касающиеся того, в каком смысле добродетели для человека естественны. Ср. Цицер. lib. I De legib., где, между прочим, читаем: «В человеке — одна и та же добродетель, как и в Боге, добродетель же — не что иное, как совершенная в себе и до весьма высокой степени доведенная природа. Следовательно, у человека есть подобие с Богом». Заключение: «мы рождены для справедливости, и право установлено не мнением, а природой».

¹⁰⁴ Выше: кн. II, гл. 30.

¹⁰⁵ Max. Dial. cum Pyrrho.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Монофелиты полагали, что во Христе — одно «действие»

(ἐνέρυεια). Ефрем Антиохийский (у Фот.) мнениями отцов доказывал бытие в Нем и двух волей, и двух действований (против северян и их последователей). Это же делали и другие учителя: Анастасий I, Лев Римский. В «Collectan. mss.» против монофизитов (сар. 36) приводятся различные места, указывающие на мнения Севера и его сообщников о едином действовании Христа: «Собор Халкидонийский, — говорится здесь, — и Лев, глава Римской Церкви, которые признали два естества и два их действования после несказанного соединения, справедливо да будут преданы анафеме, как разделившие единого Христа на два лица; ибо естество, не существующее ипостасно, не действует». Особенно еutihianам не нравилось то, конечно, что Лев о двойном естестве заключал на основании двойного действования.

¹⁰⁸ Orat. 37, несколько отступ. от начала.

¹⁰⁹ Т. е. энергия есть реализация потенции (Д. А.).

¹¹⁰ Различные определения слова ἐνέρυεια св. Иоанн Дамаскин делает на основании Анастасия Антиохийского (с. 13 Collect.), которым «наш» св. отец пользуется, даже буквально повторяя его слова и выражения с некоторыми иногда сокращениями и проч. Ср. также Max. t. II ad Marin. Ср. наше «Предисловие» к переводу: § 4.

¹¹¹ Max. Tom. II, Dogmat. ad Marin. (Нужно ли?)

¹¹² Т. с. Евангелию и свв. отцам (Д. А.).

¹¹³ Св. Григорий Нисский родился не прежде 329 г. Первоначальное воспитание получал у бабки своей Макарины, затем у своего отца изучал словесность; по смерти отца учился у неокесарийского наставника красноречия, хотел быть светским оратором; сделался наставником красноречия, какового звания лишился в 360 г. и вступил в должность чтеца; вероятно, опять возвратился к прежнему занятию, и заслужил упреки со стороны св. Григория Богослова, после чего удалился в пустыню. В 372 г. был сделан епископом Нисским. По проискам ариан терпел много невзгод. В 379 г. по поручению Антиохийского Собора отправился обзирать церкви в Аравии и Палестине; в 381 г. был на вселенском Соборе; в 382 г. — опять на Соборе в Константинополе; в 385 г. ему было поручено сказать слово над гробом императрицы Плакиллы; в 394 г. был на Соборе в Константинополе (по делу Агапия и Багадия). Вероятно, вскоре после этого и умер. Он известен как духовный оратор, догматист, истолкователь Свящ. Писания, моралист и проч. (см. у Филар. II, 128, 191–208).

¹¹⁴ Orat. de natura et hyp. Basil. 43.

¹¹⁵ Max. Dial. cum Pyrrho.

¹¹⁶ Max. Dial. cum Pyrrho ibid.

¹¹⁷ Maxim. Lib. De duab. vol. et Dial. cum Pyrrho.

¹¹⁸ Монофелиты после Севера опирались на это место из св. Кирилла (in Ioan.): «когда» Иисус Христос «воскресил дочь начальника синагоги словами: «девица, встань», то Он держал ее за руку, — возвращая жизнь повелением, которым создал все, так как Он был Бог, и через оба естества показывая одну и сродную деятельность». Св. Максим (Dial. с. Pyrrh. и др.) ссылается на другое место из св. Кирилла (Thes. lib. XXXII, ass. 2), где читаем, «что благоразумно никто не» назвал бы «единою деятельностью Творца и творения, и что того, что — различной природы, различно и действование, и — что имеет одно и то же действование, то — одной и той же сущности». Св. Кирилл на первом месте хотел разъяснить, что Слово, приняв плоть, совершало чудеса не только повелением, но и при-

косновением, чтобы показать, что плоть Его — животворна, подобно тому как огонь, соединенный с железом, производит то, что жжет и железо, так что жжение является свойственным железу, а не только огню. Вывод же, делаемый из места Кириллова монофелитами, не следует оттуда. Пример с огнем и железом прежде св. Кирилла приводит св. Василий Великий (hom. in Chr. Nat.). Схоласт (Colect. cont. Sever. c. 20) по поводу того места из св. Кирилла говорит, что «сродная деятельность» — не что иное, как одно «следствие — результат» — *αποτέλεσμα*, производимый Словом в силу прикосновения Его плоти. И это толкование не в пользу монофелитов.

¹¹⁹ Max. Dial. cum Pyrrho.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же.

¹²² Иоанн Златоуст, св. Род. ок. 347 г. в Антиохии; учился, между прочим, у знаменитого Ливания; по окончании образования принял звание адвоката. В 367 г. крестился; в 370 г. получил звание чтеца; в 381 г. был возведен в сан диакона, а в 386 г. — в сан пресвитера. В 398 г. сделан архиепископом Константинопольским. Будучи архиепископом, он много пострадал за свои чистые и высокие христианские убеждения и в 404 г. был отправлен в ссылку — в Кукуз. Во время переселения его отсюда в Питиус колхидский св. Иоанн Златоуст умер в Комане в 407 г. (14 сентября). Великий пастырь Церкви известен как духовный оратор, как моралист, догматист, толкователь Священного Писания. Он оставил после себя чин Литургии (см. у Филар.: II, 255–340).

¹²³ Hom. 1.

¹²⁴ Lib. XXXII Thes., c. 2. «Citatur» act. 10 sextae synodi.

¹²⁵ Leo, epist. 10.

¹²⁶ Как видно из «Диалога Макс. cum Pyrrh», по мнению еретиков, естество человеческое во Христе было орудием для божества, и как одно действовало орудия и движущего, так одно же действовало божества и человечества. Это лжеучение св. Максим опровергает в Opuscul. Polemic.: «орудие, — говорит он, — или естественно, или искусственно; но человечество не есть естественное орудие божества, которому оно не совечно, как тело душе. Орудие искусственное — бездушно и существует отдельно от движущего; но человечество и не бездушно, и не разобщено с божеством Слова». Итак, человечество Христа «не было орудием — ни естественным, ни искусственным». Человечество и божество во Христе, ипостасно соединенные, действовали взаимно согласно между собою.

¹²⁷ Leo, epist. 10.

¹²⁸ Dionis, cap. 2. De div. nom. et epist. 4.

¹²⁹ Max. Dial. cum Pyrrho.

¹³⁰ Maximi responsio in citato Dialogo.

¹³¹ Leo, epist. 10.

¹³² Nyss. Adv. Apoll.

¹³³ Chrisist. Hom. in S. Thom.

¹³⁴ Cyrill. in Ioann. lib. VIII.

¹³⁵ Глава 16-я направлена против североан. Св. Иоанн Дамаскин говорит, что хотя человек состоит из частей с противоположной природой, т. е. из души и тела, однако природа человеческая все-таки одна (ср. об этом выше: гл. 3-ю); и Христос в собственном смысле слова имеет только два естества, а не три. Такой взгляд находим и у блаж. Леонтия в lib. De

sect. act. 7 и в lib. I Cont. Nest. et Eutych. Лжеучители говорили; если человек состоит из двух естеств, то необходимо во Христе предположить три естества. Леонтий, между прочим, говорит: «душа и тело — не части Христа, но — части части; иначе должно было бы признать во Христе не три только, но большее число естеств».

¹³⁶ Epist. 2, ad Serap. (к концу).

¹³⁷ Монофизиты признавали, что Христос из двух природ, но не в двух природах (Д. А.).

¹³⁸ Epist. 1, ad Cledon.

¹³⁹ Orat. 4 (далеко не от начала).

¹⁴⁰ Св. Григорий Богослов (orat. 38, 39, 42 и 51) говорит, что по причине субстанциального соединения, которым человечество Христа проникается божеством, плоть Христа «обожествилась» (как сказали епископы Востока в послании к Павлу Самосатскому: θεολοιγησῆναι) — τεθεωβόθαι. Это обожествление плоти учителя Церкви пытались разъяснить всякими способами. Св. Кирилл приводит в пример уголь; Феодот Анкирский — раскаленное железо, медь, серебро и проч.: ср. у Никифора Константинопольского (adv. epist. Eusebii, c. 50); у Анастасия I Антиохийского (epist. ad Sergium grammat.).

¹⁴¹ Greg. Naz. orat. 42.

¹⁴² Greg. Naz. orat. 39; Max. lib. De duabus voluntatibus.

¹⁴³ Maximi Epist. ad Nicandr.

¹⁴⁴ Св. Григорий Богослов (orat. 36) говорит: воля Его, «которая вся обожествлена» (θεωθέν), «не противится Богу». Св. Максим (ep. ad mon. Sicil.) замечает, что Анастасий Антиохийский, чтобы не вносилась одна воля, читал: θεοθεν ὅλον — «вся от Бога». Но напрасно он опасался чего-либо подобного сказанному, ибо причастием θεωθέν указывается нечто иное, отличное от божества, подобно тому как иное — то, что воспламеняет, и иное — то, что воспламеняется, иное — что освещает, иное — что освещается. Поэтому то, что через высшее соединение обожествляется, не теряет своих существенных отличительных свойств. Впрочем, отцы отрицают, что о человеческом естестве Христа должно говорить, что оно ἁποθεωβόθαι, — боясь того, чтоб не подумали, что Христос, подобно божествам язычников, посвящен в Бога (подобное говорил, по сознанию верных, Несторий). «Не человека обожествленного (= „посвященного в Бога“ = ἁποθεωθέντα) возвецаем, — говорит Прокл (orat. de beata Uirg.), — но исповедуем воплощенного Бога» (=см. у св. Иоанна Дамаскина гл. 2-ю кн. III).

¹⁴⁵ Greg. Naz. orat. 35.

¹⁴⁶ Greg. Naz. orat. 42.

¹⁴⁷ Во всей этой главе св. Иоанн Дамаскин направляет речь против аполлинаристов и монофелитов. Ибо как те, лишив Христа разумной души, признавали в Нем одну только божественную волю, так эти, отняв человеческую волю и действие, совсем отнимали и бытие Его души, «ибо нет никакой природы, лишенной действия, и где нет никакого действия, там не должно быть и никакой природы» (как говорят древние богословы, свидетельства которых см. в t. II Operum S. Max.).

¹⁴⁸ Об «уме» св. Иоанн Дамаскин в этой книге повторяет сказанное им в гл. 6-й, прибавляя к тому и нечто из шестистопных стихов св. Григория Богослова, направленных против аполлинаристов.

¹⁴⁹ Greg. Naz. Ad Cledon.

¹⁵⁰ Greg. Naz. carm. senar. adv. Apollin., epist. ad Cled. et alibi.

¹⁵¹ Sophron. epist. synod.

¹⁵² Ибо Он говорит: «Никто не отнимает жизнь у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин. 10, 17-18); «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (10, 11). Ср. мнения об этом св. Иоанна Златоуста, св. Кирилла (у Lequ.).

¹⁵³ Max. Dial. cum Pyrrho; Greg. Naz. epist. 1, ad Cledon.

¹⁵⁴ Dionys. epist. 4, quae est ad Caium.

¹⁵⁵ Св. Дионисий Ареопагит (epist. ad Caium IV) сказал, что Христос, будучи человеком, однако, совершал человеческое божественным образом и сверхъестественно, прибавляет, между прочим, что Он и божеское совершал не так, как Бог, что Он, короче сказать, действовал некоторым образом «богомужно». Отсюда, т. е. из факта «нового богомужного действия» Его, североанне сдлали вывод о том, что действие Христа — одно и что одно, затем, и естество (см. Север. epist. 3 ad Ioann. Negumen.). О смысле слов св. Дионисия см. у св. Иоанна Дамаскина в тексте этой гл.; ср. и у других указываемых Lequien'ем.

¹⁵⁶ Max. Dial. cum Pyrrho.

¹⁵⁷ Leo epist. 1 ad Flav.

¹⁵⁸ Это взято из lib. VIII Ioan. Scythopol. (так думает Lequ.), отрывок из которой чит.: «act. 10 6-го собора». Более пространно излагается это у Никифора Конст. в Antirr. III, с. 39. Этим местом из св. Иоанна Дамаскина доказывается, что человеческая душа Христа не была лишена ни ума, ни своего собственного действия.

¹⁵⁹ Max. Dogm. ad Marin.

¹⁶⁰ Об этом же предмете рассуждали св. Григорий Нисский в lib. Contra Apollinarem и отцы VI века против афтартодокетов, или «нетленников». Блаж. Леонтий (act. 10 De sectis), сославшись на авторитет свв. Афанасия, Назианзина и Кирилла, показывает, что Христос по доброй воле, не против воли принял некоторые движения и беспорочные страсти, например, скорбь, голод, жажду, удары и смерть. Пространнее это излагается в Dial. cont. Aphthartodocetas, принадлежащем блаж. Леонтию, и в 'Οβρυός (cap. 13) св. Анастасия.

¹⁶¹ Св. Анастасий (lib. De salut. adventu Christi) отвечает аполлинаристам, что Христос принял человеческое естество, свободное от дурных помышлений или советов вожделения, каковою была природа Адама, прежде чем он, нарушив заповедь, впал в порочные помыслы; ибо они не были врождены в нашем естестве, но затем уже всеяны в него диаволом.

¹⁶² Ариане, на основании 32 ст. 13 гл. Марк.: «о дни же том или о часе, никтоже весть...», ни Сын, токмо Отец», утверждали, что Сын — иной природы по сравнению с Отческою. Православные понимают это место иначе: Христос не знал не поскольку Он был Сын Божий, но поскольку — Сын человеческий; Он не знал, если иметь в виду только человеческое. Его естество совершенно безотносительно к божескому. О мнениях различных лиц по этому вопросу см. у Lequ. Мы отметим только мнение Леонтия, который (act. 10 De sect.), между прочим, говорил, «что большинство отцов, почти все действительно говорили, что Он обладал певедением; ибо, так как Он был той же самой сущности, какой и мы», — а мы обладаем неведением, — «то ясно, что и Он обладал неведением». Ср. прим. 166.

¹⁶³ Greg. Naz. orat. 36.

¹⁶⁴ Хотя отцы уступали арианам в том, что Христос, вследствие приятия Им нашего естества, в Писании называется Рабом; однако св. Иоанн Дамаскин думает, что, в целях удаления от несторианской лжи, должно воздерживаться от этого наименования. Кому он в данном случае следовал, сказать невозможно, тем более что многие писания отцов V, VI и VII веков, которые могли у него находиться под руками, погибли и до нас не дошли. Софроний (epist. ad Serg.) после еретиков — «маркионистов», появившихся в VI веке, вспоминает об *Δουλοῦνθ*, которые, может быть, так названы потому, что помещали Христа в ряд рабов. Такого же образа мыслей держались Феликс и Елипанд, осужденные Адрианом.

¹⁶⁵ Greg. Naz. orat. 24.

¹⁶⁶ Св. Афанасий (lib. IV Cont. Arianos) говорит, что Христос преуспевал мудростию не иным образом, как в смысле более значительного обнаружения своего божества. Не согласен с ним и св. Григорий Богослов (в epist. 1 Cledon.), опровергающий лжеучение Аполлинария. В orat. 20 он говорит, что «преуспевал» Господь «как возрастом, так и мудростию» не так, что эта у Него росла все больше и больше («ибо для Того, Кто был совершен от начала, что может быть более совершенным?»), но так, что она «мало-помалу открывалась и обнаруживалась». Согласно рассуждает и св. Кирилл в lib. III Cont. Nest., чем пользуется св. Иоанн Дамаскин, присоединяя нечто и из orat. (20 и) 36 св. Григория Богослова. Св. Максим (Dial. с. Pyrr.) говорит, что в сторону несториан уклоняется тот, кто утверждает, что Господь преуспевал путем учения. Не разногласит и автор Quaestionum к православным (между произведениями Иустина муч.). Ср. мнение блаж. Леонтия, св. Амвросия Медиоланского (De incarnatione), св. Григория Нисского (lib. adv. Apollin.).

¹⁶⁷ Greg. Naz. orat. 20 et 36.

¹⁶⁸ Max. Dial. cum Pyrrho.

¹⁶⁹ Аполлинарий, сын александрийского ритора, жившего в Лаодикии (в Сирии), снискавший себе славу своими полемическими трудами против различных видов ереси; был в дружбе со св. Афанасием; в 362 г. был назначен епископом Лаодикийским. Следуя Платоновой школе, различал в человеке: тело, животную (или жизненную) душу и духовную (или разумную) душу. Разумная душа человека — изменчива и греховна. Спаситель не принял ее; иначе Он принял бы и свободу воли, и склонность ко греху. Место этой души занял божественный Логос, господствующий над злыми влечениями животной души. Это — учение Аполлинария. Некоторые из его последователей учили, что плоть Христова существовала до Его явления в мир, что она была принесена с неба, а не заимствована от Девы. Особенно сильно проповедовал Аполлинарий свое учение по смерти св. Афанасия. Он ставил своих епископов в Антиохии, воплощал учение в гимнах и народных песнях. Многие соборы и в том числе вселенский — Константинопольский (381 г.) произнесли на него и его учение анафему. Тем не менее, он был епископом до смерти (около 392 г.). — Секта его пошла еще дальше в заблуждениях, но недолго пережила основателя (см.: Робертсон, т. I, с. 249–251 и др.).

¹⁷⁰ Greg. Naz. orat. 36.

¹⁷¹ Greg. Naz. orat. 42; Chrys. hom. 63. in Ioan.

¹⁷² Chrys. in Cat. iu Matth. XXVI.

¹⁷³ Greg. Naz. orat. 36.

¹⁷⁴ Это взято у св. Григория Богослова (orat. 36), которым 28-й ст. 15-й гл. 1 Коринф. о том, что Сын «покорится покоршему ему всяческая», понимается в том смысле, что будет время, когда люди, которые — «члены» Его, «покорятся» Богу, «ибо Христос сделал Своим то, что — наше». «Сам Он», по противоположности «мнению некоторых, не был оставлен или Отцом, или Своим божеством», чтобы по этой причине взывать: «Боже мой..., вскую мя еси оставил?» Но взывал потому, что «в Себе изображал то, что — наше. Ибо мы были некогда оставлены и презрены, а теперь через страдание Его, бесстрастного, приняты и спасены». Согласно с ним рассуждает и св. Кирилл (lib. De recta fide). Св. Афанасий (lib. IV Cont. Arian.) и другие думают, что Христос настолько был оставлен Отцом, сколько человечество Его, рассматриваемое само по себе только, вне той помощи, какую оно прежде получало свыше, испытало горчайшие скорби наказаний и смерти.

¹⁷⁵ Greg. Naz. orat. 36.

¹⁷⁶ Max. ad Marin. in solut. 1 dubit. Theod.; Greg. Naz. orat. 36.

¹⁷⁷ Св. Максим различает также оба усвоения. Первое («естественное и существенное») очень воспевается отцами. Бог, говорит св. Афанасий (lib. De sal. adv. Christi), сделал Своим то, что свойственно человечеству. Отсюда происходит то, что говорим о плоти Слова, о душе Слова, о страдании Бога и ином в том же роде не иначе как о душе и плоти Петра. Ибо общение свойств рождается из этого усвоения. Подобный взгляд на дело находим и у Павла Эмесского, св. Кирилла (epist. ad Monach.). — О другом роде усвоения св. Григорий Богослов говорит в месте, указ. в прим. 174.

¹⁷⁸ Не только Несторий, но и Иоанн Антиох. со своими «восточными» особенно по этой причине обвиняли св. Кирилла в аполлинаризме, что он (anath. 12) высказался, что «Бог пострадал плотию». Против него изданы многие члены, которые, написанные именем св. Афанасия, появились между творениями этого святого учителя и которые Фотий (cod. 46) приписывает блж. Феодориту, а Макарий Меркатор — Еферию Тианскому. После Халкидонийского собора весьма были порицаемы скифские монахи за то, что защищали это утверждение, что «Один из Троицы пострадал», введенное, — говорили, — впервые Петром Фуллоном. Но оно после было, однако, допущено пятым собором. Св. Иоанн Дамаскин говорит, что не одно и то же: сказать ли, что «Бог плотию пострадал», или — «что Бог пострадал через плоть» (см. у св. Афанасия lib. De salut. adv. Christi, отвергающего, как и св. Иоанн Дамаскин, последнее предположение: «Писание учит, — говорит он, — что по воле Божией в плоти Его случилось страдание», но «не» Сам «Бог пострадал через плоть»). Фульгенций на 5 вопрос отвечает, что без вреда для веры можно говорить, что божество пострадало плотию или через плоть, потому что божество не отделяется от Лица Слова. Ср. слова Ферранда (epist. ad Anatol.). Вообще греческие богословы по этому вопросу учили чище, исключая некоторых из них, например, Акакия Мелитинского, Сатурнина и др., неосторожно переносивших скорби и смерть на Самое Божество.

¹⁷⁹ Athan. lib. De salut. advent. Christi.

¹⁸⁰ Св. Епифаний (haer. 69) говорит, что Христос, взывая: Боже мой, «Боже мой, вскую мя еси оставил», показал, что «божество с душой было в готовности, чтобы покинуть святое тело». Один только Епифаний из греков думал таким образом, говорит Lequ., если не принимать во внима-

ние Аполлинария, который не знал во Христе разумной души, отличной от божества, и который думал, что смерть Господня случилась вследствие отделения божества от тела. Между тем на деле было наоборот. Св. Афанасий (lib. De incarn. Chr. и De salut. adv. Chr.) учит, что «воплощение обнаружилось на кресте и подтверждено через истечение крови из плоти», что произнесенные Спасителем слова «показали не отделение божества, но умирание тела, так как божество не оставляло тела во гробе и не отделялось от души в аду» и т. п. Св. Григорий Нисский (lib. I. Cont. Eunom.) то положение, что Слово во время смерти не было разлучено с телом, которое оно приняло, подтверждает изречением: «что Слово однажды приняло, того никогда не оставило». В посл. ad Eustath., подобно св. Иоанну Дамаскину, он рассказывает, что, хотя по причине смерти и были разлучены тело и душа Его, однако Ипостась пребывала единою вследствие того, что божество Слова не оставляло ни того, ни другой.

¹⁸¹ Greg. Naz. orat. 42.

¹⁸² Так называемые «нетленники» (афтартодокеты) выставляли особенно двоякого рода соображение относительно того, что тело Господа всегда было свободно от всякого тления, именно: не могло быть того, чтобы не отложило тления тело, соединившееся со Словом; кроме того, новый и небесный Адам должен быть изъят от тления, которое не было присуще и ветхому до его грехопадения. Первое соображение опровергает св. Анастасий Синаит (в 'Обпύος), говоря, что «не по иной причине божественное Слово — небесный и истребляющий огонь — приняло человеческое естество, разве только ради такого рода наших страстей, чтобы, соединив их со Своим естеством духовного огня, т. е. с божеством, очистить человека, подобно тому как в плавильне, и восстановить его в состояние бесстрастия, бессмертия и др., чем он был украшен при первом своем рождении». По поводу второго соображения блаж. Леонтий в диалоге против «них» говорит, «что Господь принял тело, каковое было не только тело первозданного» (=Адама), «но и наше, ибо Он пришел не ради того только, но и ради нас. Так как болезнь» Адама и наша — «общая, то было бы весьма несообразно, чтоб Он был подобен одному, а прочим не подобен»; да притом и Адам до грехопадения «не имел того, чтоб всецело быть бессмертным, а не только — нетленным; иначе, думаю, не имел бы нужды в древе жизни, вкушения от которого был лишен за грех. Господь пришел не для того, чтобы сделать здоровым невинного Адама, но скорее — виновного в грехе уже павшего, чтобы, пострадав вместе с ним, вместе с Собою также и поднять его». Различая двоякий род тления, блаж. Леонтий имел в виду именно все тех же еретиков, которые, так или иначе опираясь на авторитет некоторых отцов, утверждали, что тело Христа было свободно от тления. Св. Иоанн Дамаскин следует ему.

¹⁸³ Leont. De sect. act. 10, et Dial. cont. Aphthartodoc.

¹⁸⁴ Юлиан Галикарнасский, в царствование Юстина искавший убежища в Александрии, поддерживал учение, возникшее из монофизитского спора: что тело Спасителя было нетленным и т. д. (см. ниже о Гайяне, где характеризуется учение «нетленников»). Юстиниан в преклонных летах склонился к мнениям Юлиана и в 565 г. указом подтвердил афтартодокетское учение, требуя одобрения его и со стороны всех епископов (см.: Робертс. I, 494–495).

¹⁸⁵ Гайян был из числа так называемых «нетленников» (афтартодокетов), учивших, что тело Спасителя было нетленно, было изъято от смер-

ти, подобно тому как было бы изъято от смерти и тело Адама, если бы он сохранил свою невинность; что оно было тем же самым как прежде, так и после воскресения; что голод, жажда и др. — это чувства, которым Он добровольно подвергал Себя. Своих противников они называли «фартолатрами» (служителями или поклонниками тленного). По смерти патриарха Александрийского Тимофея (537 г.) между той и другой партией возник спор из-за кафедры. Правительство Юстиниана поддерживало тленщика Феодосия, которому и дало победу над его соперником — Гайаном и т. д. (см.: Робертс. I, 494–496).

¹⁸⁶ Anast. Sinaita in Ὀβηϋϋ.

¹⁸⁷ Отцы вообще передают, что Христос душой сходил в ад. Руфин (в Expos. Symb.) говорит: Христос «возвратился от мертвых Победителем, неся с Собою добычу ада». Св. Кирилл Иерусалимский (catech. 14) прескрасно описывает нисхождение Спасителя в ад и др.

¹⁸⁸ Делается намек на 1 Пет. 3, 19–20: «о немже и сущим в темнице духовом сошед проповеда, противлшимся иногда, егда ожидаше Божие долготерпение, во дни Ноевы». Ввиду этого места св. Ириней (lib. IV, с. 45) говорит, что Христос «сошел в те страны, какие находятся под землей, и благовестил отпущение грехов веровавшим в Него. Верили же в Него все, которые надеялись на Него, т. е. которые предвозвестили Его пришествие и служили Его распоряжениям, праведники, и патриархи, и пророки, которым, подобно тому как и нам, Он отпустил грехи» (еще см. сар. 50). Св. Григорий Богослов (orat. 42) говорит: «Если Он нисходит в ад, то и мы вместе низойди, узнай те таинства, которые там совершил Христос: всех ли Он Своим пришествием сделал здоровыми, или только тех, которые там веровали». — О мнениях других см. у Lequ. же. — Экумений, толкуя указанное место Ап. Петра, учит, что в аду только те обратились ко Христу, которые еще при своей жизни на земле были так приготовлены, что уверовали бы в Него, если тогда Он явился к ним с проповедью.

Книга четвертая

¹ Этому учению противился зараженный мнениями гностиков Ориген. Опускаю уже, говорит Lequ., Маркелла Анкирского. В dial. 2 блаж. Феодорита Еранист-еретик на вопрос: «В какое время перестало существовать человечество Христа?» — отвечает, что по крайней мере «после воскресения из мертвых плоть приняла перемену в природу божества». Никита, толкователь творений св. Григория Богослова, толкуя одно место его orat. 49, где говорится, что Христос имеет прийти не с плотью, но и не бестелесным, полагает, что дело должно понимать так: «Плоть Христа не подвержена уже естественным и земным страстям, напр., голоду, жажде и др., но, однако, Он не бестелесен, так что не отложил природных свойств тела, конечно, тройного измерения, формы и проч. в этом роде. И будет это тело более божественным, которое хотя и можно видеть, но которое между тем лишено грубости, так как оно уже не плоть, но нечто среднее между плотью и тем, что — бестелесно». Сам Назианзин подкрепляет изложение Никиты, в epist. 1 ad Cled. говоря (против Аполлинария), что анафеме подлежит тот, кто скажет, что Христос «ныне совлек с Себя плоть». Афинагор, защищавший воскресение

плоти, сказал, что после воскресения мы будем «не как тела, хотя и будем иметь» их.

² Athan. Iun. ad. Ant.; Basil. lib. De Spiritu sancto, cap. 6.

³ Глава направлена против аполлинаристов, называвших православных ἀνθρώποισιν, т. е. служащими человеку. Но Назианзин (epist. 2 ad Cled.), в свою очередь, называет еретиков этих σαρκολάτραις, т. е. служащими плоти, потому что, как учит св. Григорий Нисский (в Antirrhetic.), Аполлинарий говорил, что «ничто не должно быть так почитаемо, как плоть Христова». — Св. Афанасий (epist. ad Adelph.) говорит, что хотя плоть сама по себе из числа сотворенных вещей, «но она соделалась телом Божиим, и мы не поклоняемся этому телу отдельно от Слова, и, намереваясь поклоняться Слову, мы не отдаляем Его от плоти». То же передаст он в конце lib. I Cont. Apollin., подобно тому как и Епифаний, от которого св. Иоанн Дамаскин заимствовал пример: «багряницу». Поэтому св. Кирилл против Нестория определяет (anath. 8): «Если кто скажет, что воздастся вознесшемуся человеку сопоклонение с Богом Словом», тот поддежит анафеме. С ним согласно рассуждают блаж. Феодорит и другие.

⁴ Athan. lib. I, Cont. Apoll. Epist. ad Adelph.; Epiphan. Ancor., § 51.

⁵ Св. Иоанн Дамаскин заимствовал это у Назианзина (orat. 37); и таким же образом рассуждает Фульгенций в lib. De fid. ad Petrum.

⁶ Greg. Naz. orat. 34.

⁷ Athan. lib. De incarn.; Cyrill. lib. I, in Ioan.

⁸ Словами св. Григория Богослова намекается на то, что были засыпаны землей Дафан, Авирон и также Корей и что 250 их соучастников погибли от ниспосланного Богом огня (Чис. 16).

⁹ В самом начале главы св. Иоанн Дамаскин рассуждает, очевидно, следуя св. Софронию, который (epist. ad Serg.) говорит, что «Бог Слово воплощается, соединившись не с прежде образованной плотью... не с прежде существовавшей душой», но с такими, которые пришли в бытие в момент вселения Слова во чреве Святой Приснодевы. Ориген в lib. II Περὶ ὁρθῶν говорит: «Так как вследствие способности свободного произволения было несходство в душах (ибо одни прилеплялись к Творцу самой пламенной любовью, а другие не столь пламенной); то та душа, о которой Иисус сказал: *никтоже возмет душу мою от мене*, с самого начала творения и впоследствии прилеплялась к Нему неразрывно» и неразлучно, воспринимая всем своим существом всю полноту премудрости Слова Божия, истины и непреложного света, и сама, наконец, претворяясь в свет и сияние Слова, соделалась одним духом с Ним. Невозможно было, чтоб природа Бога соединялась с телом без посредника». Поэтому «рождается Бог человеком, благодаря тому, что существовала та сущность, для которой не было противостественным принять тело; с другой же стороны, та душа, как сущность разумная, естественно могла принять Бога, в Которого, как в Слово, Премудрость и Истину, вся была претворена» (см. у Скворцова: «Филос. О. и Уч. Ц.» 1868, 308, где подробно рассматривается вопрос в «предсуществовании души Христовой»). Этим учением Оригена о том, что Слово соединилось с плотью через «посредство» души, в более хорошем смысле воспользовался Назианзин, на которого следовало бы лучше смотреть Руфину в Exposit. Syrboli, чем на Оригена.

¹⁰ Завлуждение Оригена: lib. II Περὶ ὁρθῶν, с. 6.

¹¹ Orat. 36 (недалеко от конца).

¹² Edit. Paris. p. 54. Феодосий царь, современник св. Кирилла Александрийского, который имел с ним сношения особенно по делу о Нестории, известен под именем Феодосия II, или младшего, и был мягкого, по слабому характера. Царствование его (408–450) не было замечательно ни в каком отношении. При нем состояние христиан в Персии вовлекло империю в войну с этой страной, окончившуюся, впрочем, в пользу римлян (см. у Робертс.: 1, 404–406, 1064).

¹³ Edit. Paris. p. 54.

¹⁴ Это и подобное, что находится у св. отца в цитируемом месте, обыкновенно раскрывалось греческими учителями ввиду аполлиаристов и евтихиан.

¹⁵ «Первороденным» Господь называется не потому, что после Него родился от Девы кто-нибудь другой, «но потому, что Он — перворожден без сравнения с сынами человеческими. Ибо тем, что апостол сказал о безначальном рождении Господа от Отца: «Иже перворожден вся твари», он вместе не указал уже и брата Господня. И опять он же, назвав Его перворожденным из мертвых, этим уже не ввел кого-либо единокровного Господу, подобным образом ходившего» в ад. Но перворожденным от Отца и от Девы и из мертвых Господь называется для того, чтобы через все было познано единственное в своем роде достоинство сыновства Его. Ибо рождение Господне — вне сравнения. Ибо где Мать — Дева, там каким образом может быть объясняемо рождение?» (См. св. Григория Нисского *orat. in Jos. et Mariam*.)

¹⁶ Athan. Expos. fidei.

¹⁷ Древний порядок на востоке был таков, чтоб еретики, унижавшие Бога или Троицу, при своем возвращении в Церковь снова крестились, так как Церковь, говорит Климент Александрийский (*lib. I Strom.*), не считает еретического крещения подлинным. Св. Афанасий в речи против ариан полагает, что они должны быть снова крестимы. «Ибо, — говорит он, — ариане» совершают крещение «не в Отца и Сына, но в Творца и тварь, хотя», побуждаемые Св. Писанием, «они и делают вид, что произносят имя Отца и Сына. Ибо» недостаточно того, чтобы «просто» только произносилось: «Господи!», но необходимо при этом «иметь и правую веру». Господь преподавал наставление апостолам, чтоб они сначала учили, а затем крестили. Поэтому немаловажно обстоятельство, если еретики «произносят только имена и не держат правой веры. И подобно тому как манихеи, и фригийцы, и ученики Самосатского (т. е. павлианисты), хотя и произносят имена, тем не менее считаются еретиками, так и ариане». Второй Собор издал правило об еретиках, какие принимаются обратно в Церковь с крещением и какие без крещения с одним только помазанием священным миром. Обширный список их находим у Тимофея, Константинопольского пресвитера, писателя VI века. Впрочем, св. Василий Великий (*epist. 2 ad Athphiloch.*) говорит, что должно остерегаться, чтобы тот очень строгий обычай не послужил для Церкви препятствием к достижению ею блага, или — не помешал спасению еретиков, которых излишняя строгость могла сделать более медленными в деле возвращения их в Церковь. Не так давно пред временем св. Иоанна Дамаскина 95-м правилом Трулльского Собора постановлялось, чтоб те, которые обращались в Церковь, если они были из числа манихеев, валентиниан, маркионитов и иных подобного рода еретиков, без другого крещения лишь клятвенно отрекались от своих заблуждений. А почему древние отцы отвергали кре-

шение еретиков, этому, можно думать, были следующие причины. Св. Ириней (cap. 8, lib. I) рассказывает, что гностики различными образами исказили обряды и слова крещения. То же, конечно, следует сказать и о других еретиках, извращавших самый «смысл» таинства. В подобного рода искажениях, указываемых св. Иринеем, виновны и «Tascodrugetae» из монотанистов (см. у блаж. Феодорита lib. I Haer. fab. c. 12). (Ср. у Тертулл. lib. De bapt. cap. 1). Дионисий Александрийский (epist. ad Xistit рарат у Евсев. lib. VII Hist. cap. 9) рассказывает, что один старец, находившийся в церкви при обрядах таинства Крещения, упал на землю с клятвой, что крещение, принятое им от еретиков, «было другого рода и полно нечестия и богохульства, и не имело никакого сходства с нашим». По причине подобного рода обстоятельств во II веке на двойном Фригийском Соборе и у египтян было постановлено, чтобы еретики крестились вновь. Поэтому если некоторые из них, быть может, были правильно крещены в первый раз, то второе крещение должно было быть считаемо допущенным как бы под условием.

¹⁸ Св. Василий Великий (lib. 2 De Spir. Sancto, cap. 28; epist. 39), блаж. Иероним (Sont. Lucif.) и другие говорят, что троекратное погружение при крещении имеет свое основание в апостольском предании и практикуется не только по причине имен «трех» Лиц Святейшей Троицы, но и потому, что Господь в течение «трех» дней был мертв. Правило 7-е 2-го Собора повелевает снова крестить евномиян, как крестившихся в первый раз или через одно погружение, или даже через обливание. Одним погружением обозначалось, что Сын и Дух Святой лишались еретиками божеского достоинства. 46-е правило из тех, которые называются апостольскими, повелевает: «Если епископ или пресвитер сделает не три погружения» при совершении крещения, но одно — «в смерть Господню», да будет отвержен. Ибо блаж. Феодорит (lib. IV Haers. cap. 3), Сократ (lib. VI Hist. cap. 23) и Созомен (lib. VI, cap. 26) пишут, что Евномияне крестили не во имя Троицы, но — в смерть Господню; и даже блаж. Феодорит прибавляет, что они опускали призывание Троицы. Впрочем, по словам св. Епифания, смысл слов, произносимых ими при крещении, был такой: «во имя Бога несотворенного, во имя Сына сотворенного и во имя Духа освящающего, Который сотворен Сыном»; подобно тому как ариане, по словам св. Афанасия, «крестили в Творца и тварь». — Римская Церковь практикует (незаконно) тройное обливание, ссылаясь на св. Киприана (epist. 76), Геннадия (lib. De Eccl. dogm.). Обычай этот, по словам Lequ., наблюдается в Риме, по крайней мере, с VI века (см. Mabillon. tom. II Museai It al.).

¹⁹ Auct. Quaest. ad Antioch.

²⁰ Basil. lib. De bapt. I, cap. 12.

²¹ Greg. Naz. orat. 48.

²² Greg. Naz. orat. 40; Athan. ad Serap. De Spir. sancto.

²³ Greg. Theol. orat. 39.

²⁴ Greg. orat. 40; Basil. hom. de bapt.; Chrys. in Matth. hom. 10 et alii.

²⁵ На поле cod. R. 3541 читается место из Кирилла Иерусалимского (из 2 тайновод. огласит. слова), в котором говорится, что крещение наше дает нам не только отпущение грехов, но усыновляет нас Богу, ибо оно не таково, как Иоанново. Ср. также у св. Василия: lib. I De bapt. cap. 2. Св. Иоанн Златоуст замечает, что ев. Лука пишет об Иоанне, что он «проповедовал крещение... во оставление грехов» (3, 3), но не крещение

«оставления» грехов, «так как внушением» в людей «желания отпущения грехов он предуготовлял» их «к исканию Искупителя». Св. Василий Великий (в Exhort. Ad Bapt.), так же как и св. Иоанн Дамаскин, учит, что Иоанново крещение было εἰσσυγόν — «вводное, предуготовительное», а что Христово — τελειωτικόν — «совершительное. То было, — говорит он, — удалением от греха, а» это — «соединением с Богом».

²⁶ Greg. orat. 40.

²⁷ Слов «и огнем» в слав. Библии нет. Они есть только у св. Иоанна Дамаскина.

²⁸ Greg. orat. 40.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ В cod. R. 3541 находится схолия, подтверждающая сказанное св. Григорием Богословом и св. Иоанном Дамаскином: «Св. Василия из книг против Евномия: *Той вы крестит Духом Святым и огнем*» (Лк. 3, 16). «Огненным крещением называет испытание, имеющее быть в день суда, подобно тому как говорит св. апостол: *ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть*» (1 Кор. 3, 13). Взято это из книги De Spiritu Sancto ad Amphil. (cap. 15). Блаж. Иероним, следуя греческим отцам, таким же образом объясняет соответствующее место на Ев. Матфея (3, 11).

³² Greg. orat. 39.

³³ Greg. orat. 44.

³⁴ Здесь не разумеется таинство миропомазания, следующее за крещением, так как св. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» говорит «только о крещении и евхаристии», не раскрывая учения о других таинствах. Так понимают дело и преосв. Макарий (Правосл.-Догмат. Богосл.; т. II; изд. 4-е; СПб., 1883; с. 511; прим. 1607), преосв. Сильвестр (цит. труд в нашем Предисл. к перев.: т. I, изд. 2-е; Киев, 1884, § 18). В «Постановлениях апостольских чит.: о крещении, — сперва ты помажешь» «святым елеем, потом крестишь водою, наконец, запечатаешь миром» (см. у пр. Макария с. 3). Св. Иоанн Дамаскин в рассматриваемом месте имеет в виду елей, освящаемый по освящении воды для крещения. Этим елеем помазываются чело, грудь, уши, руки и пр. крещаемого. Как находящимся в ковчеге Господь послал с голубицей масличную ветвь (ср. у св. Иоанна Дамаскина «текст») — «знамение» примирения и спасения от потопа, так и над водою творится крест елеем (еще до помазания им членов крещаемого), потому что воды крещения ведут к примирению с Богом и в них явлена милость Божия. Лишь после помазания елеем над человеком совершается самое крещение («Пособ. к изуч. Устава Богослуж.» о. Никольского. Изд. 3-е; 1874; СПб.; с. 647—648). Св. Кирилл Иерусалимский (catech. myst. 2) называет этот елей ἐλὸρχιον — заклятым, которым очищаются пылающие следы грехов и прогоняются невидимые демоны.

³⁵ Greg. orat. 40.

³⁶ Букв.: «обрезаемся, обрезаем у себя».

³⁷ Basil. in psal. CXV.

³⁸ Там же.

³⁹ Cyrill. Hier. catech. 1, 14.

⁴⁰ Basil. in cap. XI Isaiae.

⁴¹ Апостольское предание, говорят Тертуллиан, Василий Великий и

др., дало начало обычаю, по которому христиане пред каждым в отдельности своим делом изображают на своем челе знамение креста. Кто оставил совершение крестного знамения, тот почти клятвенно отрекся от христианства.

⁴² Как некогда язычники, по свидетельству Минуция Феликса и Тертуллиана, так и Юлиан (см. у Cyrill. lib. VI против него) упрекали христиан за то, что «поклоняются древу креста, начертывая изображения его на челе и рисуя пред жилищами». Блаж. Иероним в Epitaph. Павлы рассказывает, что эта святая женщина, «простершись» в Иерусалиме «пред крестом, поклонилась, как если бы видела висевшего на нем «Господа. Войдя в пещеру гроба, она целовала камень воскресения, который ангел отодвинул от входа» в пещеру, «и прикасалась верными устами к самому месту, на котором лежал Господь, как бы жаждала пить желанную воды. Некогда иудеи почитали Святая святых» (говорит он в epist. 17), так как там были Херувимы и ковчег Завета, манна, жезл Ааронов; ужели тебе не кажется более достойным почитания Гроб?...» Ср. еще epist. 154 (ad Desiderium).

⁴³ Первым, кто назвал Давида Θεολόγου (Богоотцем), был свят. Дионисий Ареопагит (epist. 8), говорящий, что кротостью своей Давид достиг того, что сделался достойным дружбы Божией.

⁴⁴ Это место Втор. (28, 66) отцы выставляют пред иудеями, под «животом висящим» разумея Христа, Которого иудеи пригвоздили ко кресту. Раньше других такое толкование высказал («думаю», говорит Lequ.) св. Ирипей (lib. V, с. 18), говорящий: Слово «сделалось плотию и висело на древе, чтобы возглавить в Себе Самом всяческая, подобно тому как Моисей объявил это самое в народе»: «и будет живот твой висящ пред очима твоима... и не будещи веры яти житию твоему» (loc. cit.). «Посему, так как иудеи не приняли Его, то не приняли и той жизни». Смысл Писания, по Lequien'ю, тот, что иудеи, сделавшись изгнанниками из отечества, будут подвержены постоянному страху.

⁴⁵ Св. Василий (lib. De Spir. sancto cap. 27) считает апостольским преданием то, что христиане поклоняются Богу, обращаясь лицами к востоку. Храмы строятся алтарями на восток. — Ср. «Athanas. Iun. In resp. Ad quaest. 37 Antioch». и др. Ср., однако, serm. de Nativ. Льва Великого.

⁴⁶ Так как в Лев. 16, 14 чит.: «да возмет» (Аарон) «от крове телца, и да воскропит перстом на омовилище на востоки», то св. Иоанн Дамаскин полагал, что завеса и омовилище находились в восточной части скинии или храма. Но известно, что место омовилища и ковчега, называемое «Святая Святых», находилось по направлению к западной стороне. Дело было так, что Аарон, обойдя около омовилища, останавливался с лицом, обращенным и к омовилищу, и востоку, и кропил «от крове перстом». Но отсюда совсем не следовало того, что омовилище находилось в восточной стороне скинии.

⁴⁷ Basil. De Spiritu sancto, cap. 27.

⁴⁸ Greg. Naz. orat. 42; Dionis. cap. 3. De div. nom.

⁴⁹ Chrys. hom. 83 in Matth. Ioan. III, 3.

⁵⁰ Хлеб, который при этом употребил Иисус Христос, был, по словам св. Иоанна Дамаскина, σπτος, т. е. «поднявшийся, вкисший, а не бесквашный, называемый опресноком» (ἄζυμον) или «опресночным хлебом» (ἄζυμον ἄρτος) (см. у Макария loc. cit. С. 375, 372–374, 376–377).

⁵¹ Liturg. S. Jacobi.

⁵² Св. Ириней говорит (lib. IV, cap. 35), что Евхаристия освящается через призывание Святого Духа: «хлеб, восприимая призывание Бога, уже не обыкновенный хлеб, но Евхаристия». Св. Василий Великий (lib. De Spir. sanc. cap. 27) сообщает, что это призывание передано Христом и апостолами. О значении его св. Кирилл Иерусалимский (Catech. 1 Myst.) рассказывает таким образом: «Хлеб Евхаристии после призывания Святого Духа — не простой хлеб, но тело Христово». Св. Иоанн Златоуст (hot. in Coemeterii poem) говорит: «Когда священник стоит подле святой трапезы с распростертыми к небу руками, призывая Святого Духа, чтобы Он пришел и коснулся предложенных даров, бывает великое безмолвие. Когда же Дух даст благодать, когда снизойдет, когда коснется предложенных даров, когда увидишь агнца закланным и приготовленным, тогда возбуждаешь шум» и т. д. и т. д. Ср. св. Григория Нисского Catech. cap. 37.

⁵³ «Вино и вода» требуются для Евхаристии. Апостольское предание, чтоб в этом случае употреблялась не одна только вода, как то делали епикратиты, и не несмешанное вино, как то делали армяне и яковиты некоторые, но вино должно быть смешано с водою. Так видим в древних литургиях Иакова, или Иерусалимской, и Марка, или Александрийской, св. Василия. Климент (lib. VIII Constit.) говорит: «точно так же и чашу с вином и водою». Св. Иустин муч. (apol. 1): «приносится хлеб, и вино, и вода». Св. Ириней (lib. V, cap. 2) говорит, что чаша Евхаристии — «смешанная».

⁵⁴ Nyss. Orat. catech. cap. 37.

⁵⁵ Св. Иоанн Дамаскин здесь и в hom. de Sabb. sancto после св. Григория Нисского преложение хлеба и вина в тело и кровь Христа называет μεταποίησιν — изменением; св. Иоанн Златоуст: μεταφύσιν — преобразованием; св. Григорий Нисский еще: μεταστοιχείωσιν — превращением, св. Кирилл Иерусалимский: μεταβολήν — превращением, изменением. Св. Иоанн Дамаскин употребляет и слово μεταβάλλοντα наряду с μεταποιήντα. Позже («на западе с половины XI в., а на востоке с XV: со времен Геннадия, патр. Константинопольского») вошло в употребление слово μετουσίωσις — «пресуществление, и, как правильно и весьма сильно выражающее мысль догмата, стало постоянно употребляться православной Церковью» (см. у Макара. loc. cit. С. 397).

⁵⁶ Подобно св. Иоанну Дамаскину, и другие св. отцы («св. Кирилл Иерусалимский, св. Григорий Нисский» и пр.) учили, «что в таинстве Евхаристии хлеб и вино прелагаются, изменяются, преобразуются, претворяются в тело и кровь Христовы или соделываются, становятся, бывают телом и кровию Христовою» (см. у Макара. loc. cit. С. 397—398).

⁵⁷ Св. Игнатий Богоносец (epist. ad Smyrn. n. 7) говорит о докетах, что они «не исповедуют, что Евхаристия есть плоть нашего Спасителя... пострадавшая за грехи наши». Подобное говорят об Евхаристии св. Иустин (Apol. 1, п. 61), св. Ириней (Adv. haer. IV, 18, п. 4, 5; V, 2, п. 2). Макарий Магнис, Иерусалимский пресвитер (III в.) говорит: в Евхаристии не «образ тела и не образ крови, но воистину тело и кровь Христова» (Apol. adv. Theostenem. ethnic. lib. III fragm. — in Galland. III, 541). То же высказывают и св. Кирилл Иерусалимский, св. Иоанн Златоуст, св. Амвросий. Св. Софроний Иерусалимский: пусть никто «не думает, что святая сия суть образы тела и крови Христовой, но хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Христа». Таково же учение и вселенских соборов (см. обо всем этом у Макария loc. cit. С. 390—396; там приводится много необхо-

димых мест из св. отцов и указываются творения, в которых эти места находятся) и т.д.

⁵⁸ Cyrill. Hierosal. cat. Mystag. 5; Chrys. hom. 3 in Epist. ad Ephes.; Trull. can. 101.

⁵⁹ Св. Иоанн Дамаскин здесь подражает св. Кириллу Александрийскому, который в толковании на VI гл. Исаии и в др. местах своих творений замечал, что «тот уголь» был образом воплощенного Слова: «как огонь, касаясь дерева», говорит он, «обхватывает и проникает его, так же понимай и» о «Христе; ибо Бог неизреченным образом соединился с человечеством. Тело, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — соединенное с божеством, не одно естество, но одно — тела, а другое — соединенного с ним божества». Пояснение этого находим у него же в orat. 3 De imag., где чит., что «люди, принимая святое тело Христово и пия драгоценную Его кровь, делаются» «участниками божеского естества», так как оба естества во Христе соединены между собой нераздельно и неразлучно.

⁶⁰ Basil. De Spiritu sancto, cap. 27.

⁶¹ Св. Кирилл Иерусалимский (cat. 5 Myst.) говорит: «тот пресущественный хлеб, которым питается сущность нашей души, этот хлеб не уходит во чрево и не» удаляется из него естественным образом, но переходит «во весь твой состав, в пользу тела и души...» Св. Ириней (lib. V, с. 2) говорит: «благодаря крови Христа, умножается наша кровь и твердо существует сущность нашей плоти», которая, поэтому, удостоится блаженного воскресения. То же говорят св. Григорий Нисский (orat. cat. с. 37), св. Кирилл Александрийский (lib. IV in Joan.; lib. X) и др. То, что св. Иоанн Дамаскин говорит об евхаристийном хлебе, что он «не истощается, не уничтожается», не выходит из тела естественным образом... взято из вышеприведенного места св. Кирилла Иерусалимского и обстоятельно раскрывается Макарием Магнисом в fragment. lib. III. Ср. hom. св. Иоанна Златоуста De roenit. и проч.

⁶² Cyrill. loc. cit.

⁶³ Св. Анастасий (cap. 23 'Объясн.) отрицает, что евхаристийное тело Христово есть *ἁγτίτιλον*. 7-й Собор, Никифор Константинопольский и проч. утверждают, что хлеб и вино называются св. Василием в Литургии *ἁγτίτιλα*, когда они еще не освящены Святым Духом, — но не после призвания Его. Подобным образом должно понимать такого же рода выражения и других христианских учителей.

⁶⁴ Св. отцами разногласие Евангелистов, рассказывающих о ряде предков Господа, изъясняется так, что один Евангелист указал «естественного» отца Иосифова, а другой только «законного», т. е. отца по закону уличества. См. особенно Юлия Африк. (epist. ad Aristid., которое цитирует Евсевий, lib. I Hist. с. 7).

⁶⁵ Св. Левия, ни Панфира, ни Варпанфира не упоминает Юлий Африканский, которым пользуется Андрей Критский в serm. 6 de Nativit. Virg. (эта речь была ложно издана под именем св. Иоанна Дамаскина). Африкан., читая ев. Луки, не упоминает ни о Левии, ни о Матфане, как и св. Григорий Богослов в стихотв. «о роде Христа». Не знает их и св. Ириней (lib. III, с. 33), говорящий, что евангелист Лука насчитывает 72 рода от Адама до Христа. Евсевий высказывается за истинность мыслей Юлия Африканского. Св. Епифаний (haeg. 78) рассказывает, что Иосиф и Клеопа рождены Иаковом, который назывался Панфиром. Откуда св. Иоанн Дамаскин выписал, что от Левия рождены Мелхи и Панфир, а от

Панфира — Варпанфир, а от Варпанфира — Иоаким, отец Богородицы, этого разъяснить невозможно.

⁶⁶ О зачатии Марии, рождении, пребывании во храме, об Иоакиме и Анне подробно рассказывается в некоторых появившихся в первом и втором веках апокрифических книгах и особенно в «Первоевангелии Иакова», которое называется св. Елифанием (haeres. 79) «Историей блаженной Марии», где рассказывается и о том, что Мария родилась от бывших неплодными Иоакима и Анны... и т. п.

⁶⁷ Greg. Nyss. orat. in nativ. Dom.; Eustath. in Hexaem.

⁶⁸ Останки и память святых всегда чествовались в христианской Церкви. Противники такого отношения к святым — махихей и евномияне — осмеиваются, например, св. Астерием Амасийским в orat. in SS. mart., а Вигилинций, подражающий им, опровергается блаж. Иеронимом в кн. против него и epist. ad Ripar. В век св. Иоанна Дамаскина Константин Копроним восставал как против икон святых, так и против почитания останков святых.

⁶⁹ Basil. orat. in 40 martyr.

⁷⁰ Aster. Hom. in SS. mart.

⁷¹ Место Суд. 15, 19 следует понимать не в том смысле, что из самой челюсти истек источник, так как Писание говорит, что этот источник остается «даже до дне сего» и называется «источником призывающего». Иосиф Флавий (lib. V Ant. cap. 10) так говорит об этом: Бог, «склоненный его молитвами, изводит на некоторой скале приятный и обильный источник, вследствие чего Сампсон назвал то место Челюстью». LXX перевели так: καὶ ἔρρηξεν ὁ Θεὸς τὸν λάκκον τὸν ἐν τῇ σιγῇ = «и разверзе Бог язву на челюсти», т. е. в месте, которое названо «Челюстью».

⁷² Содержание этой главы является сокращением сказанного св. Иоанном Дамаскином в его «Трех словах» против отвергающих св. иконы (они изданы нами в прошлом году на русск. яз.). Прежде св. Иоанна Дамаскина Леонтий, еп. Неаполя в Кипре, теми же аргументами защищал (в VII в.) иконопочитание против иудеев. См. обо всем этом и подобном в указ. нами «Трех словах» св. Иоанна Дамаскина.

⁷³ Basil. lib. De Spiritu sancto, cap. 18.

⁷⁴ Это, высказанное святым Иоанном Дамаскином и в указ. «трех» его «словах», было одобрено 7-м Собором (всел.) и др. защитниками иконопочитания. См. послание епископов Востока к Собору, также послание Германа Константинопольского. Никифор в рассуждении со Львом Армянином отмечает, что Моисеем запрещено всякое изображение Божества и что, поклоняясь Богу под образом тельца, израильтяне оказались не без вины с характером идолослужения.

⁷⁵ Таким же образом рассуждали восточные учителя, Герман Константинопольский и 7-й Собор. Иконоборцы, напротив, приводили в оправдание то, что Евсевий Кесарийский в одном письме к Констанции, жене Ликийя, писал, что Христос, как Бог, неопиcуем и никоим образом не должен быть изображаем. Но авторитет Евсевия, как и неизвестно какого Елифанида, св. отцы ставили ни во что, потому что первый из них принадлежал к партии арианской, а второй к партии манихеев или докетов, лишивших Христа человеческой плоти. Эти вопросы весьма научно исследуются Никифором Константинопольским в Antirrhetic., откуда видно, как и из актов 7-го Собора, что иконоборцы приближались к образу мыслей тех, которые приписывали Христу только одно естество. Этот святей-

ший патриарх, на основании множества мест из св. отцов, доказывает истинность воплощения Господа, действительность бытия Его плоти.

⁷⁶ Basil. orat. in 40 martyrs; De Spiritu sancto, cap. 27.

⁷⁷ Апостольским преданием блаж. Августин называет (Cont. Donatist. lib. IV) то, «что держит вся Церковь и что не установлено соборами, но всегда было сохраняемо». Учителя VII, VIII и IX веков таким называли и считали употребление св. икон. Ср. об этом пункте «Три слова против пориц. св. иконы» (1-е слово в нашем переводе: с. 20; 2-е слово: с. 57, 58; 3-е слово: с. 115 и др.), где многократно говорится о том, что иконопочитание в своей основе имеет «предание», которое сообщено устно.

⁷⁸ Evagr. lib. Hist. cap. 27.

⁷⁹ Об Эдесском (Нерукотворенном) изображении первый из церковных писателей упоминает Евагрий (lib. IV Hist. с. 27), цитирующий Проклпия, который делает упоминание только о письмах Авгаря к Иисусу Христу и Иисуса Христа к Авгарю (lib. II De bellis, с. 12). Рассказ св. Иоанна Дамаскина впоследствии увеличен новыми чертами.

⁸⁰ Авгарь, царь Эдесский; царствовал от 13 до 50 г. по Р. Х. Евсевий (IV в.), на основании одного сирийского документа, говорит, что Авгарь, страдая тяжелой болезнью, просил Иисуса Христа о помощи, признавая Его Сыном Божиим и предлагая Ему свою столицу для проповеди, что Иисус Христос обещал по Своем воскресении послать к нему одного из учеников, который и исцелит его, и что Фаддей (из 70-ти), посланный по воскресении Христовом Фомаю, исцелил его и распространил в его земле христианство. Этот рассказ Евсевия стоит в теснейшей связи с известной посылкой Спасителем Своего нерукотворенного образа в Эдессу, с которого, начиная с IV в., стали появляться многие снимки (см. Энцикл. слов. Брокгауза-Ефрона. Т. I. 1-я пол. С. 19.).

⁸¹ Cyrill. Hieros. cat. 4. Epiphan. De pond. et mens.

⁸² Канон Ветхого Завета св. Иоанном Дамаскином берется из книги св. Епифания De pond. et mens. Этот канон не очень разногласит с тем, какой записал во II в. Мелитон Сардийский на основании слов некоторых палестинских христиан и который состоит из одних только тех книг, какие обнимаются еврейским канонem.

⁸³ «Правила св. апостолов, собранные Климентом», «за исключением немногих, принадлежит первым временам христианства. Некоторые из них — повторение правил, предложенных в посланиях апостольских; другие по духу своему принадлежат времени близкому к апостолам; на иные из них встречаем указания в начале IV в., как уже на древние. Но некоторые указывают на времена христианских императоров. Таких правил, конечно, не передавал св. Климент. Собрание известных ныне правил принадлежит, по всей вероятности, тому же месту, где собраны и „Постановления“, т. е. Сирии и, конечно, одному и тому же времени, т. е. не позже как в конце III в.» (см. у Филар. 1, 18, 19, 20).

Св. Климент, еп. Римский, из язычества был обращен в христианство ап. Петром; вместе с ап. Павлом страдал в Филиппах (около 53 г.). Был епископом Римским после Льва и Анаклета. Управлял Римской Церковью с 92 г. до 101 г. по Р. Х. Траян сослал его в Херсонес Таврический, где св. муж апостольский и умер мученической смертью. Из приписываемых ему сочинений никем не оспаривается только подлинность 1-го послания к Коринфянам. Другие сочинения или подложны, или сомнительны (см. у Филар.: I, 8—20; 1859 г.; у Робертсона: т. I, с. 6).

⁸⁴ Природой здесь называется состояние блаженного Тела, при котором последнее не имеет нужды ни в пище, ни в питье, которыми оно питается.

⁸⁵ Cyrill. lib. XXXIV, Thes.

⁸⁶ Greg. Naz. orat. 36 и др. греки.

⁸⁷ Greg. Naz. orat. 39.

⁸⁸ Greg. Naz. orat. 36.

⁸⁹ *Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех* (2 Кор. 5, 21), т. е., как говорит св. Иоанн Златоуст, «позволил, чтоб Он (Иисус Христос) был осужден, как грешник». Толкуют и иначе: соответствующее слово: «грех» еврейское слово (chta) означает и «грех», и «жертву за грех». Следовательно, Бог сделал Сына Своего «грехом», поелику Он восхотел принести Его в жертву Себе за наши грехи. Апостол, говорит Леуи., мог намекать на Пс. 39, 7-8: «всесожжений и о гресе» не «взыскал еси, тогда грех, се прииду... (о гресе, т. е., говорит Л., жертвы за грех)». Ср. Ис. 53, 10.

⁹⁰ Greg. Naz. orat. 36.

⁹¹ Там же.

⁹² Св. Иоанн Дамаскин в толковании этого следует св. Иоанну Златоусту и другим отцам. Под словом «парсением» (παρθέντος) они не понимали того, что Христос был предназначен, чтоб сделался Сыном Божиим, но — то, что сыновство Его было показано и выяснено нам как через обильное излияние на нас Святого Духа, так и через силу чудес Христовых. Ибо как брос означает определение, поясняющее природу какой-либо вещи, так и παρθεῖν значит определять, объяснять. Блаж. Иероним (толков. in epist. ad Ephes. I, 5) говорит о различии между προορίσας и παρθέντος. Первое слово употребляется о тех, «которых прежде не было» и о которых, «прежде чем они произошли, было обдумано»; второе — о «Том, Которому не предшествовала никакая мысль, никакое желание, но Который всегда был и никогда» не получал «начала» Своего бытия, так как оно — вечно. «Поэтому правильно о тех, которые прежде не существовали» и лишь с известного только времени «начали свое» бытие, «говорится как о» προορίσθentes. «Но о Сыне, т. е. о Господе нашем Иисусе Христе», в другом месте написано παρθέντος, «так как Он всегда был с Отцем и никогда» ничто не предшествовало Его бытию. «Всегда был Отец и всегда был Сын; вечно в Них равнолетна; природа — одна и та же».

⁹³ Chrysost. hom. 1 in Epist. ad Rom. и другие.

⁹⁴ Epist. apologetica ad Acacium Melitinae episcopum (далеко от середины).

⁹⁵ Платоники, гностики и манихеи признавали материю совечной Богу. «Дух» ее — виновник всех зол. Св. отцы многократно опровергали их лжеучения. Св. Ириней, по свидетельству Евсевия и блаж. Иеронима, написал книгу De monarchia, в которой против Флорина доказывал, что Бог — не Творец зла. Об этом предмете есть беседа св. Василия, которую, кажется, св. Иоанн Дамаскин изложил в сокращенном виде. Вообще св. отцы много писали по этому вопросу.

⁹⁶ Damasc. Dial. cont. Manich.

⁹⁷ Basil. homil. Quod Deus non sit auct. malor.

⁹⁸ Это рассказывает свт. Иоанн Златоуст в трактате: quorum Deus malorum causa sit и др. См. об этом и у др.

⁹⁹ Basil. loc. cit.

¹⁰⁰ Athan. Cont. gentes.

¹⁰¹ Ibid. Cont. omnes haeret.

¹⁰² Damasc. Dial. cont. Manich.

¹⁰³ Basil. hom. Deum non esse caus. mal.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Маркион (см. у Tertull. lib. II cont. Marc., cap. 5) говорил: «Или Бог знал, что человек, помещенный в раю, имеет нарушить Его заповедь, или не знал. Если знал, то не виновен тот, кто не мог избежать предведения Божия. Если не знал, то у Кого ты уничтожаешь предведение, у Того отнимаешь и божество». Блаж. Иероним отвечает (lib. III Cont. Pelag.): «с этой точки» зрения, «виновен будет и Тот, Кто избрал Саула, имевшего быть в будущем нечестивейшим царем; и Спаситель будет обвинен или в неведении, или в несправедливости, так как Он сказал в Евангелии: не 12 ли вас Я избрал апостолами, и один из вас — диавол? Спроси Его, почему Он избрал Иуду — предателя, которому вверил и кошель с деньгами? Ужели Он не знал, что Иуда будет вором?.. Бог судит настоящее, не будущее, и не осуждает на основании предведения того, о ком Он знал, что будет таким, который после не будет Ему угоден. Дело столь великой благодати и неизреченного милосердия, что Он избирает того, кого видит хорошим», хотя «и знает, что тот сделается злым, — давая последнему возможность обращения и покаяния. Ибо не потому согрешил Адам, что Бог» знал, что это будет, «но, как Бог, Бог предвидел», что это совершит одаренный свободой воли наш прародитель. — Подобные вопросы и подобным же образом разрешает св. Василий Великий (hom. Quod Deus non sit malorum causa), равно как и св. Иоанн Златоуст и др.

¹⁰⁶ Damasc. Dial. cont. Manich.

¹⁰⁷ Манихеи утверждали, что плоть сотворена злым началом и поэтому названа (Рим. 7, 23) «законом греха». А св. Иоанн Дамаскин учит, что закон греха — внушение диавола, пользующегося похотью плоти, чтобы вводить нас в грех. Св. Иоанн Златоуст учит, что апостол не сказал, что я в плену у натиска плоти или у природы плоти, но у «закона греховного», т. е. у тирании греха. Он присоединяет, что различает закон греха от членов плоти и что закон — как естественный, так и моисеевский — противится греху, а не плоти, «ибо плоть не есть грех, но дело Божие, весьма способное к добродетели». См. homil. 13 св. Иоанна Златоуста на Epist. ad Roman.

¹⁰⁸ Greg. Naz. orat. 44.

¹⁰⁹ С этим взглядом согласен и взгляд автора Синописа Писания, каковое творение помещается между творениями св. Афанасия. О других относящихся к этому вопросу мыслях см. у Lequ. же.

¹¹⁰ Epiph. haeres. 30, п. 32 et haer. п. 82 seqq.; Athan. hom. circumc. et Sabb.

¹¹¹ Athan. loc. cit.

¹¹² Там же.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Greg. Naz. orat. 42.

¹¹⁵ Здесь этих слов нет; но смысл, указываемый ими, можно и отсюда (т. е. из Второзакония) извлечь.

¹¹⁶ Greg. Nyss. De orif. hom. 16.

¹¹⁷ Так вообще думают св. отцы, что сыновья Ноя были отделены от их жен во все время, пока продолжался потоп, так как, например, у Сима

родился первенец Арфаксад лишь только во второй после этого год. Но св. Иоанн Златоуст в *hom. 28 in Gen.* пишет, что Хам родил сына Ханаана, пока был в ковчеге. Заключает это на основании Быт. 9, 18: «быша же сынове Ноевы изшедшии из ковчега, Сим, Хам, Иафет: Хам же быше отец Хаанаан». Однако Писание не говорит того, что Ханаан вышел вместе с ними из ковчега.

¹¹⁸ Св. Иоанн Дамаскин порицает этим самым гностиков и манихеев, которые многообразно унижали брак, как это и подобное было предвозвещено св. апостолом Павлом в 1 Тим. 4, 1–3. Хотя девство считается высшим брака, тем не менее и последний настолько прекрасен, что освящается Церковью, считающей брак в числе семи таинств. Подробнее обо всех относящихся сюда вопросах см. в «Догматиках» преосв. Сильвестра, Макария и др.

¹¹⁹ Иустин, святой мученик и философ, в *Dial. cum. Tryph.* пространно доказывает, что обрезание было одним только законом, которым отделялись израильтяне от других народов. Эту точку зрения разделяют св. Ириней (*lib. IV, cap. 30*) против евионитов и керинфян, затем — св. Епифаний (*haeres. 30*), указывающий много наций, допускавших обрезание не как священный обычай или религиозный обряд. Блаж. Иероним (*lib. II Comment. in ep. ad Galat.*) говорит: «так как от семени» Авраама «долженствовал произойти Христос, в лице Которого было обещано благословение всех народов, и так как от Авраама до Христа имело пройти много веков, то Бог, чтобы потомки Авраама не смешались с прочими нациями и чтоб племя его мало-помалу не сделалось неизвестным, отметил народ израильский некоторым знаком: обрезанием, живя между египтянами, ассирийцами, вавилонянами... он различался по этому знаку. В пустыне в продолжение 40 лет никто не был обрезываем, так как» израильтяне в это время «жили одни только, без смешения с другим народом. Тотчас после того, как народ, перейдя» через Иордан, вступил в землю обетованную, «обрезание» снова явилось «необходимым» по указанным выше причинам, т. е. во избежание смешения израильтян с другими народами.

¹²⁰ Chrys. *hom. 39 in Gen.*

¹²¹ Greg. Naz. *orat. 40; Athan. De Sab. et circ.*

¹²² После св. Иринейя ученик его — св. Ипполит издал книгу об Антихристе, в которой немало заимствовал из *lib. V* своего учителя, опустив его имя. Другой писатель (VI века) сделал переложение подлинной кн. св. Ипполита, которое Фотий счел неподдельным творением св. мученика (*Biblioth. cod. 202*).

¹²³ Iren. *lib. V, c. 25; Greg. Naz. orat. 47.*

¹²⁴ Chrys. *hom. 4 in Epist. II ad Thess.*

¹²⁵ Так, кроме св. Иоанна Дамаскина, думают: св. Кирилл Иерусалимский (*cat. 15*), св. Ириней, св. Ипполит и др. Но св. Иоанн Златоуст (*hom. 3 in Epist. ad Thessal.*) понимает «все церкви во вселенной» (*τὰς πανταχοῦ Ἐκκλησίας*).

¹²⁶ Iren. Cyrill. Hieros. *catech. 15; Greg. Naz. loc. cit.*

¹²⁷ Так думает и св. Иоанн Златоуст (*loco cit.*). «Разве в самом деле сам сатана?» — спрашивает он и отвечает: «никоим образом, но некоторый человек, приемлющий всю его силу» и действие. Св. Ипполит, напротив, полагает, что Антихристом будет сам именно диавол, прельстивший Еву и Адама. Блаж. Феодорит утверждает, что «диавол должен будет принять человеческую природу». Св. Кирилл Иерусалимский гово-

рит, что «диавол имеет действовать через Антихриста в своем собственном лице». Это, быть может, обозначает не иное что, как то, что сказано блаж. Иеронимом (in cap. VII Daniel): не следует думать, говорит он, «что Антихрист есть или диавол, или демон, но — один из людей, в котором имеет телесно обитать весь сатана». Но все таковое, касающееся рода, имени, возраста... Антихриста, предмет благочестивых догадок только..., а как в действовании все это случится, о том знает один Бог.

¹²⁸ Chrys. hom. 3 in II Epist. ad Thess.

¹²⁹ Epist. in Ancor. n. 89; Method. Contra Orig.

¹³⁰ Св. Иустин в кн. De resurrectione против платоников и еретиков, учивших о переселении душ, говорит подобным же образом, как и св. Иоанн Дамаскин: «воскресение» или «восстание» «свойственно плоти, которая пала. Ибо дух не падает. Душа находится в теле; а то, что лишено души, не живет. Тело, по удалении души, не живет уже». Ориген, на которого некоторые нападают по поводу этого вопроса, «ясно учил о воскресении мертвых, хотя не почитал нужным приписывать воскресшему телу те же самые члены, которые мы теперь имеем», потому что тогда опи, например, «зубы» и пр. будут уже не нужны (см. об учении Оригена у Скворцова в указ. соч. с. 304, 306, 302–303, 305). Ср. у Lequ. о мнении св. Ириней и т. д.

¹³¹ Слова «изыщу» в слав. Библии нет.

¹³² Nyss. De anim. et resurg. (после середины).

¹³³ Так некоторые из св. отцов читают слова Христа (ср. Лк. 24, 37, 39). Один только св. Афанасий в epist. ad Epictet. и в др. творениях говорит, что Христос так обратился к Своим ученикам: «посмотрите, посмотрите, „яко аз есмь“, и не изменился». Но в наших Библиях нет ничего такого. Вообще св. отцы и учителя, «по памяти» делая выдержки из Свящ. Писания, иногда (как мы и сказали в Предисловии к нашему переводу) уклоняются от буквы библейского текста.

¹³⁴ Воскресение Господа было примером нашего, так что, подобно тому как Он через запертые двери входил в комнату и тем не менее предоставлял ученикам Свое тело для осязания, так же, — думают св. отцы, — новым чудом будет то, что хотя и можно будет касаться руками до тел блаженных, однако они будут одарены такою тонкостью, в силу которой будут проникать и через твердые тела. «Господь наш воскресил не иное тело, — говорит св. Елифаний (haeres. 64, п. 62), — но то самое, которое было» прежде, «изменив в духовную тонкость», так что «Он входил через запертые двери; здесь — в телах этого быть не может по причине грубости и массивности их». Но по воскресении наши тела изменяются и т. д. См. Ancor. n. 93.

¹³⁵ Nyss. citat.; Epiphan. haeres. 6, 4.

¹³⁶ Epiph. Ancor. n. 93.

¹³⁷ «Диавол, демоны, Антихрист, грешники и др. будут преданы, конечно, не внутри их самих, а вне их находящемуся огню, не исключаящему собою и внутреннего жгучего огня поздно пробудившейся в них совести» (см у еп. Сильвестра: Догм. Богосл.; т.V; Киев, 1891; с. 454 и 452, 453, где приводятся мнения различных христианских учителей и отцов Церкви о гееннинском огне). Ср. «Admonitio in Dialogum» св. Иоанна Дамаскина «contra Manichaeos» (tom. 94; pag. 1503; ser. gr.; Patrol. c. compl. Migne), где сообщается нечто касающееся того, что думал св. Иоанн Дамаскин о природе адского огня.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Ветхий Завет			
Быт. 1:1	203, 204	3:24	299
	201, 202, 203, 293	4:1	329
1:2	194, 301	6:13	234
1:3	195	6:17	294
1:5	192	7:1	329
1:6-7	202	7:7	329
1:7	192, 193	8:8-12	295
1:8	202, 203, 206	8:11	295
1:9	202	8:16	329
1:10	302	8:21	312
1:11	196	9:3-6	335
1:14	195	10:2	124
1:14-18	205	11:7	234
1:22	203	12:3	331
1:24	261	14:18	303
1:26	209, 312	15:5	331
1:26-27	329	17:10	331
1:27	205, 329	18:1	234
1:28	190, 268, 323	19:1	234
1:31	326	46:27	273
2:2	209	47:31	298
2:7	299	48:14	298
2:8	202	Исх. 1:10	51
2:10	202	3:6	309, 335
2:11	202	3:14	175
2:13	203	7:1	309
2:14	207, 208	12:12	297
2:16	208	12:29	297
2:17	232	13:6	326
2:18	206, 329	14:16	289, 298
2:25	206	14:21	289
3:6-7	234, 329	15:25	298
3:7	204, 329	17:6	298, 310
3:19	234	17:11	298
3:21		19:15	330
		20:2	162
		24:18	327

25:18	312	Пс. 1:3	314
25:40	312	6:1	328
33:10	312	7:12	322
34:28	327	8:4	196
Лев. 12:3	327	13:1	159
15:10	294	15:10	284
16:14	299	18:1	194
16:26	294	23:2	204
23:27	327	23:7	320
26:12	310	27:7	150
Числ. 2:3	299	32:6	165, 301
6:2	330	44:8	240, 290, 293,
15:35	326		317
17:8-9	298	48:9-10	310
19:11	310	48:13	233
21:9	298	49:1	309
36:6	306	49:3	317
Втор. 4:24	175, 295	50:6	322
5:14	326	51:10	307
6:4	162	53:8	150
25:5	306	54:23	206
25:9	329	67:14	314
28:66	298	67:33-34	299
32:7	56, 314	73:13	294
Иис. Нав. 5:2	331	74:4	203
5:6-7	331	82:4	261
6 гл.	327	88:36-38	305
Суд. 15:18-19	310	89:2	186
1 Цар. 1 гл.	306	95:11	194
3 Цар. 6 гл.	312	101:27	194
17:6	330	103:2	193
17:19	330	103:4	187
18:32	294	103:29	335
19:8	327	103:30	165, 335
4 Цар. 2:8	330	106:20	165, 317
2:9	330	109:4	304
2:11	329	113:3-5	194
2 Макк. 9:5	175	113:24	192
Иов 1:1	240	115:6	310
1:12	190, 229	118:89	165
5:13	307	131:7	297
26:7	203	131:8	297
33:4	165	131:11	305

134:6	229, 301		312, 317
135:6	203	Иез. 37:7-8	335
136:1	290	37:9-10	335
138:6	165, 207	44:2	308
145:6	191	Дан. 2:15	261
148:4	192, 193	3:20	330
148:5-6	193	3:80	193
Прит. 8:22	317	3:92	330
12:10	326	3:94	330
22:28	157	10:2	327
Еккл. 1:10	235	11:37	333
11:2	328	12:1-3	335
Прем. 1:13	228	13:42	175, 185, 204,
2:23	288		329
2:24	234	Амос 3:6	322
3:1	310, 335	Мих. 1:3	317
13:5	56, 157, 183	Зах. 3:8	299
Сир. 34:10	233	9:9	317
Ис. 6:1	181	Мал. 1:11	304
6:6	303	4:2	285, 299
6:9	321	4:6	333
7:14	307		
7:15-16	261		
9:2	285		
9:6	316		
11:1	305	Мф. 1:6	306
22:13	334	1:15	306
26:19	335	1:21	236
29:11	307	1:23	307
31:9	330	1:25	308
40:5	273	3:11	294
40:2	193	4:2	269
43:10	162	5:5	205
44:6	162	5:17	313, 332
45:7	322	6:23	55
53:9	283	6:25	206
61:1	285, 293	6:33	206
65:2	298	7:6	305
66:1	181	7:8	56
66:7	308	8:3	263, 272
Иер. 23:24	161	8:30	231
Вар. 3:36	241, 317	11:11	311
3:38	181, 241, 290,	11:27	157
		12:5	327

Новый Завет

12:32	186	10:41-42	206
15:17	208	11:10	314
16:16	293	12:50	295
19:11	331	14:11	57
21:19	319	16:19	230
21:38	314	20:34	186
22:32	335	22:20	301
24:14	332, 333	22:42	273, 274
24:24	333	24:28	319, 320
24:27	299	24:37	336
24:30	298	24:40	336
25:31	182, 337	24:43	286
25:46	337	Ин. 1:1	235
25:41	191	1:3	317
26:26	301	1:12	309, 327
26:27	301	1:13	307
26:39	273, 274, 281	1:14	251
27:1-10	230	1:18	157, 235
27:33-34	259	1:29	283
27:46	281, 319	2:1	330
28:9	320	2:19	336
28:10	320	2:21	336
28:19	166, 292, 293,	3:5	293
	320	3:6	304
28:20	308, 320	3:13	239, 320
Мк. 5:13	190	3:14	318
7:24	259, 272	4:14	314
12:25	337	4:22	320
14:21	324	5:17	264
14:24	301	5:19	170, 264, 316
16:6	298	5:21	264
Лк. 1:26	235	5:22	182
1:28	236	5:28-29	336
1:34	236, 302	5:29	337
1:35	236, 302	5:30	183
1:38	236	5:39	313
1:78	299	5:43	332
2:35	309	5:44	57
2:52	279, 320	6:11	263
3:6	273	6:46	182
3:24	306	6:48	301
4:18-19	285	6:53	303
8:54	265	6:54	139

6:57	303, 316, 320	1:7	325
6:63	304	4:3	332
7:19	318	Рим. 1:4	320
8:40	273, 318	1:20	56, 207
8:59	319	1:25	199
9:1	230	5:12	283
10:25	264	6:3	293, 297
10:30	316, 318	6:4	292
10:38	264	7:22	325
11:34	318	7:23	325
11:39-44	336	8:3	325
11:41-42	281	8:9	174
11:41	319	8:17	301, 309
11:42	317	8:26	325, 326
11:43-44	266	8:29	292, 311
12:27	280	9:19	229
13:1	301	9:21	209, 321
14:9	316	10:17	295
14:10	316, 318	11:8	321
14:11	173	11:32	321
14:28	109, 170, 316	11:36	300
15:14	309	1 Кор. 1:18	296
15:15	309	1:23	298
15:26	169	1:24	55, 166, 297
16:10	320	2:8	239, 241, 320
16:27	316	2:11	157
17:3	162	2:15	296
17:5	319	3:16	310
19:28	259	3:17	310
19:34	293	3:19	307
20:17	292, 320	6:19	310
20:22	174	7:2	331
20:27	336	7:25	261
Деян. 1:5	295	8:6	249
1:11	286, 299, 333	8:7	314
2:2-3	295	10:1-2	294
7:14-15	273	10:17	305
10:38	293	11:2	313
Иак. 1:17	52, 56, 310, 314	11:24	301
2:26	294	11:25	301
1 Пет. 3:19	285	11:29	304
2 Пет. 2:22	294	11:31-32	304
1 Ин. 1:5	299	12:28	311

13:10	328	2:12	292
15:16-17	336	2:15	141
15:20	336	3:11	124
15:21	253	1 Фес. 4:14	336
15:28	319	4:17	308
15:32	334	5:21	56
15:35	337	2 Фес. 2:3-4	333
15:36	337	2:3	333
15:36-38	337	2:8	333
15:42-44	336	2:8-10	333
15:47	253	2:9	333
15:53	285, 336	2:10-12	332
2 Кор. 3:17	310	2:15	313
5:17	124	1 Тим. 1:7	279
5:21	319	1:9	326
6:14	288	2:4	231
6:16	309	3:6	233
12:2	192, 193	2 Тим. 2:20-21	321
12:7	230	3:16	314
Гал. 3:13	319	Евр. 1:1-2	314
3:27	297	1:2	170, 186, 241
4:3	327	1:2-3	316
4:4	253	1:3	166, 320
4:4-5	327	1:9	290
4:7	278, 309, 327	2:14	292
5:3	332	2:17	300
Еф. 2:6	244	4:12	301
3:14-15	170	6:4-6	293
4:11	311	7:14	236
5:19	311, 326	8:5	312
6:19	52	11:1	296
Флп. 2:6	235, 316	11:6	296, 334
2:8	259	11:21	298
2:10	285	11:37-38	311
3:20-21	337	13:4	330, 331
Кол. 1:15	166, 292	13:7	311
1:17	179, 207	Откр. 11:3-7	333
1:18	336	19:16	309
2:3	55, 278	21:1	194
2:9	243		

Иоанн Дамаскин.

И 17 Источник знания / Перевод с древнегреческого и комментарии Д.Е.Афиногенова, А.А.Бронзова, А.И.Сагарды, Н.И.Сагарды. — М.: Индрик, 2002. — 416 с. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5.)

ISBN 5-85759-186-4

«Источник знания», написанный св. Иоанном Дамаскином и ныне предлагаемый читателям в русском переводе, — одно из замечательнейших святоотеческих творений, как по своим великим, истинно редким внутренним достоинствам, так и по тому огромному значению, каким оно всегда пользовалось и пользуется в христианской, особенно в православной христианской Церкви.

Научное издание

Иоанн Дамаскин

Источник знания

Корректор *Т. И. Томашевская*

Оригинал-макет *В. П. Лега*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers have the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other INDRIK publications may be ordered by

e-mail: **indrik@pochtamt.ru**
or by tel./fax: **+7 095 938 57 15**

ЛР № 070644 от 19 декабря 1997 г.

Формат 60 x 88/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Объем 26,0 п.л. Тираж 5000 экз. Заказ № 5539

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099; Москва, Шубинский пер., 6