

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН



О КНИГЕ БЫТИЯ,
КУРАЛЬНО

Блаженный Августин



О КНИГЕ БЫТИЯ, БУКВАЛЬНО

ДВЕНАДЦАТЬ КНИГ

Блаженный Августин, о книге Бытия, буквально

КНИГА ПЕРВАЯ.....	9
ГЛАВА I.....	9
ГЛАВА II.....	10
ГЛАВА III.....	11
ГЛАВА IV.....	11
ГЛАВА V.....	12
ГЛАВА VI.....	12
ГЛАВА VII.....	13
ГЛАВА VIII.....	13
ГЛАВА IX.....	13
ГЛАВА X.....	15
ГЛАВА XI.....	16
ГЛАВА XII.....	17
ГЛАВА XIII.....	18
ГЛАВА XIV.....	18
ГЛАВА XV.....	19
ГЛАВА XVI.....	20
ГЛАВА XVII.....	20
ГЛАВА XVIII.....	22
ГЛАВА XIX.....	22
ГЛАВА XX.....	23
ГЛАВА XXI.....	24
КНИГА ВТОРАЯ.....	25
ГЛАВА I.....	25
ГЛАВА II.....	26
ГЛАВА III.....	27
ГЛАВА IV.....	27
ГЛАВА V.....	28
ГЛАВА VI.....	29
ГЛАВА VII.....	30
ГЛАВА VIII.....	31
ГЛАВА IX.....	32
ГЛАВА X.....	33
ГЛАВА XI.....	34
ГЛАВА XII.....	35
ГЛАВА XIII.....	35
ГЛАВА XIV.....	36
ГЛАВА XV.....	37
ГЛАВА XVI.....	38
ГЛАВА XVII.....	39
ГЛАВА XVIII.....	41
КНИГА ТРЕТЬЯ.....	41
ГЛАВА I.....	41
ГЛАВА II.....	42
ГЛАВА III.....	42
ГЛАВА IV.....	43
ГЛАВА V.....	43
ГЛАВА VI.....	44
ГЛАВА VII.....	44
ГЛАВА VIII.....	45
ГЛАВА IX.....	46
ГЛАВА X.....	46
ГЛАВА XI.....	47

Блаженный Августин, о книге Бытия, буквально

ГЛАВА XII.....	48
ГЛАВА XIII.....	50
ГЛАВА XIV.....	50
ГЛАВА XV.....	51
ГЛАВА XVI.....	51
ГЛАВА XVII.....	52
ГЛАВА XVIII.....	52
ГЛАВА XIX.....	53
ГЛАВА XX.....	54
ГЛАВА XXI.....	55
ГЛАВА XXII.....	55
ГЛАВА XXIII.....	56
ГЛАВА XXIV.....	56
КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.....	57
ГЛАВА I.....	57
ГЛАВА II.....	58
ГЛАВА III.....	60
ГЛАВА IV.....	61
ГЛАВА V.....	62
ГЛАВА VI.....	62
ГЛАВА VII.....	62
ГЛАВА VIII.....	63
ГЛАВА IX.....	63
ГЛАВА X.....	64
ГЛАВА XI.....	65
ГЛАВА XII.....	65
ГЛАВА XIII.....	66
ГЛАВА XIV.....	67
ГЛАВА XV.....	67
ГЛАВА XVI.....	68
ГЛАВА XVII.....	69
ГЛАВА XVIII.....	69
ГЛАВА XIX.....	71
ГЛАВА XX.....	71
ГЛАВА XXI.....	72
ГЛАВА XXII.....	73
ГЛАВА XXIII.....	73
ГЛАВА XXIV.....	74
ГЛАВА XXV.....	74
ГЛАВА XXVI.....	75
ГЛАВА XXVII.....	75
ГЛАВА XXVIII.....	75
ГЛАВА XXIX.....	76
ГЛАВА XXX.....	76
ГЛАВА XXXI.....	77
ГЛАВА XXXII.....	77
ГЛАВА XXXIII.....	78
ГЛАВА XXXIV.....	80
ГЛАВА XXXV.....	81
КНИГА 5.....	81
ГЛАВА I.....	81
ГЛАВА II.....	83
ГЛАВА III.....	83

Блаженный Августин, о книге Бытия, буквально

ГЛАВА IV.....	84
ГЛАВА V.....	86
ГЛАВА VI.....	87
ГЛАВА VII.....	88
ГЛАВА VIII.....	89
ГЛАВА IX.....	89
ГЛАВА X.....	90
ГЛАВА XI.....	91
ГЛАВА XII.....	91
ГЛАВА XIII.....	91
ГЛАВА XIV.....	92
ГЛАВА XV.....	92
ГЛАВА XVI.....	93
ГЛАВА XVII.....	93
ГЛАВА XVIII.....	94
ГЛАВА XIX.....	94
ГЛАВА XX.....	95
ГЛАВА XXI.....	96
ГЛАВА XXII.....	96
ГЛАВА XXIII.....	97
КНИГА ШЕСТАЯ.....	98
ГЛАВА I.....	98
ГЛАВА II.....	99
ГЛАВА III.....	100
ГЛАВА IV.....	100
ГЛАВА V.....	101
ГЛАВА VI.....	102
ГЛАВА VII.....	103
ГЛАВА VIII.....	103
ГЛАВА IX.....	104
ГЛАВА X.....	105
ГЛАВА XI.....	106
ГЛАВА XII.....	106
ГЛАВА XIII.....	108
ГЛАВА XIV.....	108
ГЛАВА XV.....	109
ГЛАВА XVI.....	109
ГЛАВА XVII.....	110
ГЛАВА XVIII.....	111
ГЛАВА XIX.....	111
ГЛАВА XX.....	112
ГЛАВА XXI.....	112
ГЛАВА XXII.....	112
ГЛАВА XXIII.....	113
ГЛАВА XXIV.....	113
ГЛАВА XXV.....	113
ГЛАВА XXVI.....	114
ГЛАВА XXVII.....	114
ГЛАВА XXVIII.....	115
ГЛАВА XXIX.....	115
КНИГА 7.....	115
ГЛАВА 1.....	115
ГЛАВА II.....	116

Блаженный Августин, о книге Бытия, буквально

ГЛАВА III.....	116
ГЛАВА IV.....	117
ГЛАВА V.....	117
ГЛАВА VI.....	118
ГЛАВА VII.....	119
ГЛАВА VIII.....	119
ГЛАВА IX.....	119
ГЛАВА X.....	120
ГЛАВА XI.....	121
ГЛАВА XII.....	121
ГЛАВА XIII и XIV.....	122
ГЛАВА XV.....	123
ГЛАВА XVI.....	123
ГЛАВА XVII.....	123
ГЛАВА XVIII.....	123
ГЛАВА XIX.....	124
ГЛАВА XX.....	124
ГЛАВА XXI.....	125
ГЛАВА XXII.....	126
ГЛАВА XXIII.....	127
ГЛАВА XXIV.....	128
ГЛАВА XXV.....	128
ГЛАВА XXVI.....	129
ГЛАВА XXVII.....	129
ГЛАВА XXVIII.....	129
КНИГА 8.....	131
ГЛАВА I.....	131
ГЛАВА II.....	133
ГЛАВА III.....	134
ГЛАВА IV.....	134
ГЛАВА V.....	135
ГЛАВА VI.....	137
ГЛАВА VII.....	137
ГЛАВА VIII.....	138
ГЛАВА IX.....	139
ГЛАВА X.....	140
ГЛАВА XI.....	141
ГЛАВА XII.....	142
ГЛАВА XIII.....	142
ГЛАВА XIV.....	143
ГЛАВА XV.....	145
ГЛАВА XVI.....	145
ГЛАВА XVII.....	146
ГЛАВА XVIII.....	146
ГЛАВА XIX.....	147
ГЛАВА XX.....	147
ГЛАВА XXI.....	148
ГЛАВА XXII.....	149
ГЛАВА XXIII.....	149
ГЛАВА XXIV.....	149
ГЛАВА XXV.....	150
ГЛАВА XXVI.....	151
ГЛАВА XXVII.....	151

Блаженный Августин, о книге Бытия, буквально

КНИГА 9.....	152
ГЛАВА I.....	152
ГЛАВА II.....	153
ГЛАВА III.....	154
ГЛАВА IV.....	154
ГЛАВА V.....	155
ГЛАВА VI.....	155
ГЛАВА VII.....	156
ГЛАВА VIII.....	157
ГЛАВА IX.....	157
ГЛАВА X.....	158
ГЛАВА XI.....	159
ГЛАВА XII.....	159
ГЛАВА XIII.....	161
ГЛАВА XIV.....	161
ГЛАВА XV.....	162
ГЛАВА XVI.....	163
ГЛАВА XVII.....	164
ГЛАВА XVIII.....	165
ГЛАВА XIX.....	166
КНИГА 10.....	167
ГЛАВА I.....	167
ГЛАВА II.....	168
ГЛАВА III.....	168
ГЛАВА IV.....	170
ГЛАВА V.....	170
ГЛАВА VI.....	171
ГЛАВА VII.....	171
ГЛАВА VIII.....	172
ГЛАВА IX.....	173
ГЛАВА X.....	173
ГЛАВА XI.....	174
ГЛАВА XII.....	175
ГЛАВА XIII и XIV.....	176
ГЛАВА XV.....	177
ГЛАВА XVI.....	178
ГЛАВА XVII.....	179
ГЛАВА XVIII.....	180
ГЛАВА XIX.....	181
ГЛАВА XX.....	182
ГЛАВА XXI.....	183
ГЛАВА XXII.....	183
ГЛАВА XXIII.....	184
ГЛАВА XXIV.....	184
ГЛАВА XXV.....	185
ГЛАВА XXVI.....	186
КНИГА 11.....	187
ГЛАВА I.....	187
ГЛАВА II.....	188
ГЛАВА III.....	189
ГЛАВА IV.....	189
ГЛАВА V.....	189
ГЛАВА VI.....	190

Блаженный Августин, о книге Бытия, буквально

ГЛАВА VII.....	191
ГЛАВА VIII.	191
ГЛАВА IX.....	192
ГЛАВА X.....	192
ГЛАВА XI.....	192
ГЛАВА XII.....	193
ГЛАВА XIII.....	194
ГЛАВА XIV.....	194
ГЛАВА XV.....	194
ГЛАВА XVI.....	195
ГЛАВА XVII.....	196
ГЛАВА XVIII.....	196
ГЛАВА XIX.....	197
ГЛАВА XX.....	197
ГЛАВА XXI.....	198
ГЛАВА XXII.....	198
ГЛАВА XXIII.....	199
ГЛАВА XXIV.....	199
ГЛАВА XXV.....	200
ГЛАВА XXVI.....	200
ГЛАВА XXVII.....	201
ГЛАВА XXVIII.....	202
ГЛАВА XXIX.....	202
ГЛАВА XXX.....	203
ГЛАВА XXXI.....	203
ГЛАВА XXXII.....	204
ГЛАВА XXXIII.....	205
ГЛАВА XXXIV.....	205
ГЛАВА XXXV.....	206
ГЛАВА XXXVI.....	207
ГЛАВА XXXVII.....	207
ГЛАВА XXXVIII.....	208
ГЛАВА XXXIX.....	208
ГЛАВА XL.....	209
ГЛАВА XLI.....	209
ГЛАВА XLII.....	210
КНИГА 12.....	211
ГЛАВА I.....	211
ГЛАВА II.....	212
ГЛАВА III.....	212
ГЛАВА IV.....	213
ГЛАВА V.....	214
ГЛАВА VI.....	215
ГЛАВА VII.....	216
ГЛАВА VIII.....	217
ГЛАВА IX.....	217
ГЛАВА X.....	218
ГЛАВА XI.....	218
ГЛАВА XII.....	220
ГЛАВА XIII.....	221
ГЛАВА XIV.....	222
ГЛАВА XV.....	222
ГЛАВА XVI.....	223

Блаженный Августин, о книге Бытия, буквально

ГЛАВА XVII.....	224
ГЛАВА XVIII.	226
ГЛАВА XIX.....	226
ГЛАВА XX.....	227
ГЛАВА XXI.....	228
ГЛАВА XXII.	229
ГЛАВА XXIII.	230
ГЛАВА XXIV.....	231
ГЛАВА XXV.....	232
ГЛАВА XXVI.	233
ГЛАВА XXVII.....	233
ГЛАВА XXVIII.....	234
ГЛАВА XXIX.....	235
ГЛАВА XXX	235
ГЛАВА XXXI.....	236
ГЛАВА XXXII.....	236
ГЛАВА XXXIII.	237
ГЛАВА XXXIV.	238
ГЛАВА XXXV.....	239
ГЛАВА XXXVI.	240
ГЛАВА XXXVII.....	241



КНИГА ПЕРВАЯ.

Объясняется начало книги
Бытия [с 1 стиха]: *В на-
чале сотвори Бог небо и
землю до стиха 5: И нарече
Бог свет день, и проч.*

ГЛАВА I.

*На что в св. писании на-
добно обращать внимание
и что собственно означают
1 и 2 ст. Бытия.*

Все Божественное писание делится на две части сообразно с тем, как это обозначил Господь, говоря, что книжник, наученный царству небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое; части эти называются двумя заветами. Но во всех свящ. книгах нужно обращать внимание на то, что открывается в них, как [нечто] вечное, о чем повествуется, как о прошедшем, что предвещается, как будущее, и что заповедуется или внушается, как таковое, что мы должны делать. Спрашивается теперь, принимать ли в повествовании о прошедшем все в смысле только иносказательном, или же оно должно быть утверждаемо и защищаемо в то же время и как действительно совершившееся. Ибо ни один христианин не скажет, что не следует понимать в иносказательном смысле слова Апостола, когда он говорит: *Сия же вся образи прилучахуся онем* (3 Корнф. X, 11), а также, когда и изречение книги Бытия: *И будета два в плоть едины* (II, 24) он изъясняет как тайну великую во Христа и во церковь (Ефес. V, 32).

Итак, если Писание должно быть исследуемо двояким образом, спросим, в ка-

ком значении, помимо аллегорического, сказано: *В начале сотвори Бог небо и землю* — в начале ли времени, или в том смысле, что они созданы прежде всего, или же в том Начале, которое есть Слово, едиnorodный Сын Божий? И как можно представить себе, что Бог без всякой перемены в Себе творит изменяемое и временное? Что обозначается именем неба и земли — разумеется ли под словом небо и земля духовная и телесная тварь, или же только телесная, так что, надобно думать, писатель в книге [Бытия] совсем умолчал о духовной твари, и слова небо и Земля употребил с тою целью, что хотел обозначить ими всю высшую и низшую телесную тварь? Или же небом и землею названа бесформенная материя той и другой [твари], именно, с одной стороны, духовная жизнь, насколько она может быть сама в себе, не будучи обращена к Творцу, потому что обращение к Творцу сообщает ей форму и совершенство, а если не бывает она обращена к Нему, остается бесформенною; с другой — жизнь телесная, если только можно представлять ей в отвлечении от всякого телесного качества, которое является во всякой, получившей форму, материи, т. е., когда существуют уже формы тел, удобовосприимлемые для зрения, или для другого какого-либо телесного чувства?

Или, быть может, под небом надобно разуметь духовную тварь, совершенную с самого начала, как сотворена она, и всегда блаженную, а под землею — телесную материю, пока еще несовершенную; потому что земля, говорит, *была невидима и неустроена, и тьма верху бездны*, каковыми словами, по-видимому, обозначается бесформенность телесной субстанции.

Или же и этими последними словами обозначается бесформенность той и другой [твари] — телесной словами: *земля бе*

невидима и неустроена, а духовной — словами: *тьма верху бездны*; так что, переставив слово, мы под темною бездною будем разуметь бесформенную природу жизни, если она не обращается к Творцу, от которого только одного она может получить форму, чтобы не быть бездною, и просвещаться, чтобы не быть темною? И каким образом сказано: *тьма бысть верху бездны*, разве что не было тогда света, который, если бы был, без сомнения был бы вверху и как бы разливался по поверхности, что и бывает в духовной твари, когда она обращена бывает к неизменному и безлесному свету, Богу?

ГЛАВА II.

О стихе 3. Как сказал Бог:
Да будет свет, чрез тварь
ли, или чрез вечное Слово?

И как сказал Бог: *Да будет свет*, во времени ли или в вечности Слова? Если во времени, то конечно и изменяемым образом: как же в таком случае мы можем представлять себе говорящим Бога, если не чрез тварь, потому что Сам Он неизменяем? А если чрез тварь сказал Бог: *Да будет свет*, то каким образом свет будет первым творением, если была уже тварь, чрез которую Бог сказал: *Да будет свет*? Да и первое ли творение свет, когда уже сказано было: *В начале сотвори Бог небо и землю*, и при посредстве небесной твари мог телесным и изменяемым образом раздаться голос, которым сказано: *Да будет свет*? А если так, то создан был телесный свет, который мы видим телесными глазами, когда Бог чрез духовную тварь, уже созданную Им в то время, как Он в начале сотворил небо и землю, сказал: *Да будет свет* так, как слова эти могли быть сказаны по действию свыше чрез внутреннее и сокровенное движение духовной твари.

Или быть может голос говорящего Бога: *Да будет свет* звучал телесно, равно как телесно же звучал и голос Бога, говорящего: *Ты еси Сын Мой возлюбленный* (Мф. III, 17), т. е., чрез телесную тварь, которую Бог сотворил в то время, когда в начале Он сотворил небо и землю, прежде чем явился свет, созданный звуком этого голоса? А если так, то на каком языке звучал голос, когда Бог говорил: *Да будет свет*, потому что тогда еще не было различия языков, которое явилось впоследствии при постройке башни после потопа [Быт. XI, 7]? Какой же это был единый и нераздельный язык, на котором Бог сказал: *Да будет свет*, и кто был тот, кто должен был слышать и разуметь его и для кого предназначался подобный голос? Не будет ли такое рассуждение и гадание нелепым и плотским?

Что же мы скажем? Разве не принять ли за голос Божий то, что дается понять звуком голоса, когда говорится: *Да будет свет*, а не самый телесный звук? Но применимо ли это к природе того Слова, о Котором сказано: *В начале бе Слово и Слово бе к Богу и Бог бе Слово* (Иоан. I, 1, 3)? Ибо когда о Нем говорится: *Вся тем быша* (Иоан. I, 1, 3), то тем достаточно указывается и на сотворение Им света, когда Бог сказал: *Да будет свет*. А если так, то изречение Бога: *Да будет свет* вечно, потому что Слово Божие — Бог у Бога, единственный Сын Божий, совечный Отцу, хотя Богом, говорящим в сем вечном Слове, и создана временная тварь. Ибо когда мы говорим: *когда*, *некогда*, хотя слова эти и служат терминами времени, однако, раз что-нибудь должно быть, оно вечно в Слове Божием и бывает тогда, когда причина того, что оно должно быть, заключается в Слове Божием, в котором нет ни *когда*, ни *некогда*, потому что все это Слово вечно.

ГЛАВА III.

О том же 3 стихе. Что такое свет. Почему не сказано: Да будет небо и т. д., подобно тому, как сказано: Да будет свет. Ответ первый.

И что такое самый этот свет, который был создан, — нечто ли духовное, или телесное? Ибо если он нечто духовное, то и сам может быть первою, в самом уже этом изречении совершенною, тварью, которая первоначально названа была небом, когда было сказано: *В начале сотвори Бог небо и землю*; так что слова Бога: *Да будет свет, и бысть свет*, надобно понимать в смысле созданного и просвещенного обращения ее к призывающему ее к себе Творцу.

И почему сказано: *В начале сотвори Бог небо и землю*, а не сказано: "В начале рече Бог: да будут небо и земля, и создались небо и земля", подобно тому как повествуется о свете: *Рече Бог: да будет свет, и бысть свет*? Не было надобности сначала под именем неба и земли выразить и передать вообще то, что создал Бог, а потом уже войти в частности, как именно Он создал, так как при каждом [творении] в отдельности говорится: *Рече Бог*, т. е., все, что Он ни создал, создал чрез Свое Слово?

ГЛАВА IV.

Второй ответ на вышепоставленный вопрос.

Или быть может, когда сначала создавалась бесформенность как духовной, так и телесной материи, не было надобности говорить: *Рече Бог: да будет* потому, что несовершенство, как несходное с тем, что выше и прежде всего, и по некоторой бесформенности своей граничащее с ничтожеством, не согласно с формою всегда присущего Отцу Слова, Которым Бог веч-

но все нарицает и при том не звуком голоса и не мыслью, обнимающею время звуков, а совечным Себе светом рожденной Им Премудрости; согласным же с формою Слова, всегда и неизменно присущему Отцу, оно становится тогда, когда и само, по мере своего обращения к тому, что истинно и всегда существует, т. е. к Творцу своей сущности, получает форму и делается совершенным творением, так что в словах Писания: *Рече Бог: да будет* мы должны разуместь бестелесное речение Бога в природе совечного Ему Слова, призывающего в Себе несовершенство твари, чтобы она была не бесформенной. а получала форму по тем своим отдельным видам, о которых затем подробно говорится по порядку. В этом обращении и формировании она, становясь согласно в своем роде с Богом Словом, т. е. всегда присущим Отцу Сыном Божиим, исполняется подобия и сущности равной той, по которой Он и Отец едино суть (Иоан. X, 30); напротив, бывает не согласно с этой формой Слова, если, отвращаясь от Творца, остается бесформенной и несовершенной. По этой причине и упоминание о Сыне делается не потому, что Он — Слово, а только потому, что Он — Начало, когда говорится: *В начале сотвори Бог небо и землю*, потому что в этих словах указывается происхождение твари еще в бесформенности несовершенства: а что Он и — Слово, упоминание о Нем делается в словах: *Рече Бог: да будет*, так что тем, что Он — Начало, внушается мысль о происхождении существующей от Него, еще несовершенной твари, и тем, что Он — Слово, дается мысль о совершенстве твари, к Нему призванной, чтобы она получала форму, прилепляясь к Творцу и в своем роде уподобляясь форме, вечно и неизменно присущей Отцу, от Которого и она становится тем, что Он.

ГЛАВА V.

Разумная природа становится бесформенною, если она не совершенствуется, обращаясь к Божественному Слову. Почему сказано, что Дух Святой носился над водою, прежде чем сказано, что Бог изрек слова: Да будет свет.

Ибо Слово-Сын не имеет бесформенной жизни: для Него не только быть то же, что жить, но и жить то же, что жить премудро и блаженно. Напротив, тварь, хотя бы даже и духовная, мыслящая или разумная, которая, по-видимому, более близка к Слову, может иметь жизнь бесформенную; потому что для нее как быть не то же, что жить, так и жить не то же, что жить мудро и блаженно. Ибо, отвращаясь от неизменной Премудрости, она живет неразумно и злополучно, что и составляет ее бесформенность; напротив, форму она получает тогда, когда обращена бывает к неизменному свету Премудрости, Слову Божию. Она от Него получает бытие, чтобы быть и жить так иди иначе, — к Нему обращается, чтобы жить мудро и блаженно. Ибо начало разумной твари есть вечная Премудрость; каковое начало, пребывая неизменным само в себе, никогда не перестает сокровенным вдохновением призвания говорить с той тварью, для которой оно служит началом, чтобы она обращалась к Тому, от Кого происходит, потому что в противном случае она не может быть образованною и совершенною. Поэтому-то на вопрос, кто Он, Он и отвечает: *Начаток, яко и глаголю вам* (Иоан. VIII, 25).

Но что говорит Сын, то говорит Отец, потому что, когда говорит Отец, изрекается Слово, Которое и есть Сын, — Сын веч-

ным образом (если только нужно дать это добавление, так как Бог изрекает совечное Слово). Ибо Богу присуща высочайшая Благость и святая и праведная Любовь к своим тварям, проистекающая не вследствие того, что Он в них нуждается, а вследствие Своего к ним благоволения. По этой-то причине, прежде чем написано: *Рече Бог: да будет свет*, Писание говорит; *И дух Божий носашеся верху воды*. Хотел ли здесь [писатель] именем воды назвать всю телесную материю, чтобы таким образом дать понять нам, откуда произошло и образовалось все, что можем мы распознавать теперь в его родах, назвав [эту материю] водою потому, что на земле, как это мы видим, все в своих разнообразных видах образуется и возрастает из влажной природы; или же — некоторую духовную жизнь, как бы расплывающуюся до [получения] формы своего последующего бытия (*ante formam conversionis*); во всяком случае носился тогда Дух Божий, потому что именно от благого изволения Творца зависело все, что только должно было получить форму и совершенство, так что когда Бог в Своем Слове говорит: *Да будет свет*, создаваемое, смотря ко степени своего рода, оставалось в Его благой воле, т. е. благоволении, потому конечно оно было и угодно Богу, как говорит Писание: *И бысть свет, — и виде Бог свет, яко добро*.

ГЛАВА VI.

О стихе 4. Троица, указываемая как в начале, так и в продолжение творения.

Таким образом, как в самом начале творения, названного именем неба и земли ради того, что должно было из него совершиться, указывается творческая Троица (ибо в словах Писания: *В начале сотвори Бог небо и землю* под именем Бога мы разумеем Отца, под именем начала — Сына,

Который есть начало не для Отца, а для созданной чрез Него первоначальной и наилучшей духовной, а потом и всей вообще твари; наконец, в словах Писания; *И Дух Божий ношашеся верху воды*, мы видим восполнение Троицы), так точно и в дальнейшем течении и совершенствовании творения, при появлении отдельных видов вещей, мы должны иметь указание на ту же Троицу, именно — на Слово Божие и Родителя Слова, когда говорится: *Рече Бог*, и на святую Благодать, в которой Богу угодно все, что только угодно Ему, как совершенное по степени своей природы, когда говорится: *И бысть свет, и виде Бог свет яко добро*.

ГЛАВА VII.

*Почему о Духе Святом
сказано, что Он носился
верху воды.*

Но почему сперва упомянута тварь, даже еще и несовершенная, а после уже упоминается Дух Божий, так как в Писании сперва говорится: *Земля же бе невидима и неустроена; и тьма верху бездны*, а потом уже: *И Дух Божий ношашеся верху воды*? Разве не потому ли, что ограниченная и недостаточная любовь любит так, что подчиняется тем вещам, которые она любит; почему, когда упоминается Дух Божий, под Которым разумеется святое благоволение и любовь Божия, говорится, что Он носился верху воды, дабы мы не подумали, что Бог долженствовавшие произойти творения Свои любит больше вследствие нужды в них, чем вследствие полноты благоволения к ним? Памятуя об этом, Апостол, начиная речь о любви, говорит, что он покажет путь превосходнейший (I Коринф. XII, 31): и в другом месте: *Преспеющую разум любовь Христову* (Еф. III, 19). Отсюда, когда нужно было внушить такую мысль о Духе Божиим, какая дается слова-

ми, что Он носился верху, было удобнее указать сначала нечто уже начавшее [существовать], над чем бы Он носился, — носился, конечно, не пространственным образом, а все превышающим и превосходящим могуществом.

ГЛАВА VIII.

*Любовь Божия к тварям
обуславливает как их бы-
тие, так и [последующее]
существование.*

Вот почему еще тогда, когда вещи получали в этом начале свое совершенство и свою форму, *виде Бог, яко добро*, ибо создаваемое было угодно Ему вследствие того благоволения, по которому Ему угодно было, чтобы оно получило бытие. В самом деле, побуждение, по которому Бог любит Свое творение, двоякое — с одной стороны, чтобы оно получило бытие, с Другой — чтобы существовало. Отсюда, для того, чтобы получило бытие то, что должно существовать, *Дух Божий ношашеся верху воды*, а чтобы оно существовало, *виде Бог, яко добро*. И что сказано о свете, то сказано потом и обо всех [родах творения]. Ибо одни из них, превосходя всякое непостоянство времени, пребывают в полнейшей святости с Богом; другие же [достигают того] по мере определенного им времени, пока путем смены и преемственности вещей соплетается красота веков.

ГЛАВА IX.

*Опять о стихе 3. Во вре-
мени ли сказано: Да будет
свет, или вне времени?*

Но слова: *Да будет свет, и бысть свет*, сказаны ли Богом в какой-нибудь день, или раньше всякого дня? Ибо если Он изрек их в совечном Себе Слове, то изрек, конечно, вне времени (*intemporaliter*); если

же Он изрек их во времени, то уже не в совечном Себе Слове, а чрез какую-нибудь временную тварь, и потому свет уже не будет первым творением, раз была тварь, чрез которую во времени было сказано: *Да будет свет*. Да и сказанное: *В начале сотвори Бог небо и землю*, надобно думать, произошло раньше всякого дня; так что под именем неба разумеется духовная, уже созданная и получившая форму, тварь, как бы небо этого, видимого нами, неба, среди тел занимающего высшее место. Ибо твердь, которая в свою очередь тоже названа небом, сотворена уже во второй день. Именем же земли невидимой и неустроенной и темною бездною обозначено несовершенство той телесной сущности, из коей произошли временные творения, первым между которыми был свет.

А каким образом чрез тварь, созданную раньше времени, могло быть сказано во времени: *Да будет свет*, разгадать это трудно. Мы понимаем, что это сказано было не звуком голоса, потому что все, сказанное голосом, телесно. Разве, быть может, из несовершенства телесной той сущности не создал ли Бог некоторого телесного звука, которым и произнес: *Да будет свет*? Но в таком случае, значит, некое звучащее тело создано и образовано было раньше света. А если так, то существовало уже и время, в течение которого должен был распространяться звук и преемственные моменты звуков сменять одни другие. А если далее было время, прежде чем явился свет, — время, в которое должен был происходить звук, изрекший: *Да будет свет*, то какому дню принадлежало это время? Ибо то был один день и притом по счету день первый, в который создан свет. Разве не к этому ли же самому дню относится и весь тот момент времени, в который созданы были как звучащее тело, произнесшее слова: *Да будет свет*, так и

самый свет? Но всякий подобный звук произносится говорящим для телесного чувства слушающего; ибо оно так устроено, что ощущает [звук] при сотрясении воздуха. А разве ж то нечто невидимое и неустроенное, к чему Бог тогда обращался со словами: *Да будет свет*, имело такой слух? Подобная нелепость пусть далека будет от ума человека мыслящего!

Итак, духовное ли, хотя и временное, то было движение, которым сказано: *Да будет свет*, — движение, отпечатленное вечным Отцом чрез совечного Сына на духовной твари, которую Он сотворил, когда было сказано: *В начале сотвори Бог небо и землю*, т. е. на упомянутом выше небе небесе, или же изречение это не только без звука, но даже и без всякого временного движения духовной твари, некоторым образом напечатлено и так сказать начертано было совечным Отцу Словом в ее мысли и разум, и по этому изречению низшее и темное несовершенство телесной природы пришло в движение и получило форму, и — явился свет? Но весьма трудно понять, как возможно, чтобы, — тогда как Бог изрекает повеление вне времени и это повеление тварь, созерцанием истины превышающая всякое время, выслушивает не временным образом, а мысленно напечатленные в ней непреложную Премудростью Божиею идеи, как бы доступные её пониманию изречения, сообщает тому, что ниже ее, — являлись временные движения во временных предметах, подлежащих или образованию, или управлению. Если же свет, о котором раньше всего сказано: *да будет*, и *бысть*, надобно понимать так, что ему принадлежит первенствующее место среди твари, то он сам представляет собою разумную жизнь, — жизнь, которая расплывалась бы бесформенною массою, если бы не была обращена к Творцу для просвещения; когда же

она была обращена к Нему и просвещена Им, произошло то, что сказано в Слове Божиим: *Да будет свет*.

ГЛАВА X.

О стихе 5. Как прошел первый день — в творении ли, или после творения света? Принимается первый способ изъяснения. Второй способ понимания соединяется с затруднениями.

И, однакож, кто-нибудь, пожалуй, спросит, так ли оно в произошло вне времени, как вне времени было сказано, потому что к Слову, совечному Отцу, время не приложимо? Но как возможно такое понимание, когда Писание по сотворении света и отделении его от тьмы и по наречении имен дня и ночи, говорит: *И бысть вечер и бысть утро, день един*? Отсюда видно, что это действие Божие было совершено в продолжение дня, по истечении которого около вечера наступило то, что служит началом ночи, а по истечении ночного периода исполнился целый день, так что наступило утро другого уже дня, в течение которого Бог произвел следующее новое [творение].

Но если слова: *Да будет свет* Бог изрек без всякого промежутка времени, требуемого слогами, в вечном разуме Своего Слова, то крайне удивительно, почему же свет сотворен с такою медленностью, что прошел день и наступил вечер? Разве, может быть, свет сотворен был скоро, но продолжительность дневного периода потребовалась на то, чтобы он отделен был от тьмы и чтобы свет и тьма, отделенные друг от друга, были обозначены своими именами? В свою очередь удивительно и то, если это отделение и наречение могло быть совершено Богом даже с такою медленностью, с какою об этом рассказали

бы мы. Ибо отделение света от тьмы последовало, без сомнения, в том самом действии, когда был сотворен свет, потому что не могло быть и света, если бы он не был отделен от тьмы.

А с какою продолжительностью могло совершиться действие, которым Бог *нарече свет день и тьму нарече ночь*, если бы это сказано было по слогам, при помощи голоса, то, спрашивается, с какою иною, как не с такою, с какой сказали бы и мы: "Пусть свет называется днем, а тьма — ночью", — лишь бы только не явилось у кого-либо такой безумной мысли, что, так как де Бог велик превыше всего, то произнесенные Его устами, хотя и немногие, слоги могли наполнить собою весь дневной период [времени]. Притом, Бог *нарече свет день и тьму нарече ночь* не телесным голосом, а совечным Себе Словом, т. е. внутренними и вечными идеями непреложной Премудрости. Ибо, в противном случае, опять возможен вопрос: если Бог нарек [их] словами, какими пользуемся и мы, то на каком языке? И к чему нужны были преходящие звуки, когда для них еще не было никакого телесного слушателя?

Или не следует ли так сказать, что хотя это действие Божие совершилось и быстро, но свет оставался дотолѣ не сменяясь ночью, пока не окончился дневной период времени; в свою очередь и ночь, сменившая свет, длилась до тех пор, пока не миновал период ночного времени, и по истечении единого и первого дня, не наступило утро следующего дня? Но если я скажу так, опасаясь, как бы мне не быть осмеянным и со стороны людей, которые уже до подлинности знают, и со стороны тех, которые весьма легко могут узнать, что в то время, когда у нас бывает ночь, присутствие света освещает те части Мира, чрез которые солнце возвращается с запада на восток, а потому в продолжение всех 24

часов, т. е., в течение полного круговращения солнца, в одних местах бывает день, а в других ночь. А разве ж мы поместим Бога в какой-нибудь части мира, где бы для Него был вечер, когда из этой части свет отступает в другую? Ибо и в книге, называемой Екклесиаст, написано: *и восходит солнце и заходит солнце, и в место свое влечется*, т. е. в то место, откуда оно восходит; а продолжая дальше, [писатель] говорит: *сие возсиявая тамо, идет к югу и обходит к северу* (Еккл. I, 5, 6). Таким образом, когда солнце находится в южной части, у нас бывает день, а когда, совершая свое круговращение, оно переходит в северную часть, у нас наступает ночь, хотя в другой части, где светит солнце, бывает день, — если только мы далеки будем от поэтических вымыслов, будто бы солнце погружается в море, а утром выходит из него с другой стороны омытым. Впрочем, если бы даже было и так, в таком случае солнцем освещалась бы пучина морская и в ней был бы тогда день. Солнце могло бы освещать воды, если бы только не было погашено ими. Но подобное предположение нелепо. Да и к чему оно, когда и самого солнца еще не было?

По этой причине, если в первый день создан был свет духовный, то разве такой свет заходит, чтобы за ним наступала ночь? Если же он — свет материальный, то что же это за свет, которого нельзя видеть по закату солнца, так как не было еще луны, ни каких-либо звезд? Или, если он постоянно остается в той части неба, в которой находится и солнце, так что представляет собою не свет солнца, а как бы спутник его, и соединен с ним так, что не может быть от него отличаем, в таком случае мы снова встречаемся с прежним затруднением при разрешении этого вопроса, именно — так как подобно солнцу и свет, как его спутник, совершая круговращение,

возвращается на восток с запада, и в то время, когда та часть [земли], в которой находимся мы, покрыта бывает мраком ночи, он находится в другой части мира: то обстоятельство это заставляет нас (чего, впрочем, не дай Бог!) думать, будто и Бог был в той части, которую оставлял свет, так что и для Него мог быть вечер. Или, быть может, не создал ли Бог свет в той части, в которой Он намерен был создать человека, и поэтому, когда свет из этой части отступил, *бысть*, сказано, *вечер*, хотя этот свет, который отступил отсюда, находился в другой части, имея, по совершении круговращения, поутру взойти снова.

ГЛАВА XI.

*Новое затруднение в выше-
приведенном способе изъяс-
нения касательно назначе-
ния солнца.*

К чему же создано было солнце, которое бы светило на земле *во область дне* (Пс. 135, 8), если для того, чтобы производить день, достаточно было и того света, который назван был днем? Разве этот первоначальный свет, быть может, освещал вышние, удаленные от земли, страны, так что не мог быть видим на земле, и потому необходимо было создать солнце, при посредстве которого бы в низших странах Мира получился день? Можно и так сказать, что с сотворением солнца увеличился свет дневной, так что, можно думать, при первоначальном свете день был менее светлым, чем теперь. А некто, как я знаю, говорил даже так, что словами: *да будет свет и бысть свет* в создании Творца была введена [самая] природа света, а потом, когда речь идет о светилах, сделано частное указание, что из этого света сотворено было в порядке дней, в каком Творцу угодно было все совершить; но какова природа этого света, куда скрывался он с

наступлением вечера, так что после него наступала ночь, этого он не сказал да и не легко, по моему мнению, найти тому объяснение. Ибо не следует же думать, что свет угасал, дабы после него наступал ночной мрак, и опять возжигался, чтобы наступало утро, прежде чем это стало обязанностью солнца; что, по свидетельству того же Писания, началось с четвертого дня.

ГЛАВА XII.

Еще затруднение касательно последовательности трех дней и ночей до сотворения солнца. — Как произошло собрание вод.

И каким круговращением до сотворения солнца могла производиться смена трех [первых] дней в ночей, когда природа первосозданного света, — если только под этим светом надобно разуместь свет телесный, — оставалась неподвижною, открыть и объяснить это трудно. Разве, быть может, кто-нибудь скажет так, что тьмою Бог называл земную и водную массу, прежде чем произведено было ее разделение, совершенное, как написано, в третий день, — называл по причине ее очень плотной телесности, сквозь которую свет не мог проникнуть, или же по причине глубочайшей тени, которую неизбежно должна иметь эта масса с одной стороны своей, если свет находился с другой. Ибо, к какому пункту масса данного тела мешает подходить свету, в этом пункте бывает тень, потому что место, лишенное света, который бы освещал его, если бы тому не мешало противопоставленное тело, и есть то, что называется тенью. Если же эта тень соответственно массе тела была так велика, что занимала столько пространства земли, сколько с другой стороны занимал день, то называлась ночью. Ибо не всякая же тьма есть ночь. Тьма бывает и в огром-

ных пещерах, в тайники которых проникать свету мешает противопоставленная масса, — в них нет света, и все это пространство представляет собою место, лишенное света, и, однако, подобная тьма не называется именем ночи, а [называется так] только тьма, которая покрывает ту часть земли, откуда удаляется день. Точно также не всякий и свет называется днем: ибо существует свет луны, звезд, ламп, молний и вообще всех светящихся предметов; но днем называется тот лишь свет, которому предшествует и преемствует ночь.

Но если первобытный свет со всех сторон окружал массу земли, оставаясь ли в спокойном состоянии, или совершая круговое движение, в таком случае не оставалось пункта, с которого бы он допускал сменять себя ночью, потому что никогда не расступался бы, чтобы дать ей место. Или, быть может, свет был создан только с одной стороны, так что, совершая круговое движение, он оставлял возможность и ночи совершать соответственное движение на другой стороне? Ибо когда всю землю покрывала еще вода, ничто не препятствовало этой водянистой и шарообразной массе с одной стороны производить присутствием света день, а с другой стороны отсутствием света — ночь, которая с вечернего времени и наступала в той ее части, из коей свет переходил в другую.

Но если воды первоначально занимали всю землю, то куда же они были собраны, т. е. в какую часть собраны были те воды, который были отвлечены, чтобы обнажиться земле? В самом деле, если было на земле какое-нибудь обнаженное [от воды] место, куда бы он могли собраться, то, очевидно, была уже суша и бездна занимала не всю [землю]. Если же они покрывали всю землю, то что же это было за место куда собрались они, чтобы явилась на земле суша? Разве не собраны ли они бы-

ли в высоту, подобно тому, как это бывает тогда, когда обмолоченное на гумне зерно подбрасывается вверх для провеивания и, собранное там в кучу, обнажает место, которое прежде было им покрыто? Но кто же так скажет, если он видал равномерно расстилающиеся во все стороны равнины моря, которые хотя и поднимаются на них своего рода горы волнующейся воды, по прекращении бури снова выравниваются? И если при этом некоторые берега обнажаются больше, то необходимо заключить, что есть, значит, на земле пространства, куда бы прибывало то, что убывает в другом месте, и откуда бы оно снова приходило в прежнее свое место. Но раз волнующаяся стихия покрывала совершенно всю землю, куда же отступила она, чтобы обнажить некоторые части? Или, может быть, вода тогда была разреженнее и окружала землю подобно облакам, а потом чрез сгустившись так, что из многих частей обнажила те, в которых могла явиться суша? Впрочем, и земля, долго и сильно оседая, могла дать в некоторых местах углубления, в которые стекались и собирались воды, и из частей, откуда вода убывала, образовалась суша.

ГЛАВА XIII.

*Когда были сотворены вода
и земля.*

Но материя во всяком случае не была бесформенною, имея облакообразный вид, а потому может явиться еще вопрос, когда же именно Бог создал эти, наблюдаемые нами, виды и качества воды и земли, так как этого мы не встречаем ни в один из шести дней [творения]? Поэтому, если Он воду и землю сотворил раньше всякого дня, как раньше упоминания об этих первых днях написано: *в начале сотвори Бог небо и землю*, то под именем этой

земли мы можем разуместь уже получивший форму земной вид с покрывавшими его поверхность водами, имевшими в свою очередь видимую своего рода форму; так точно в дальнейших словах Писания: *земля же бе невидима и неустроена и тьма верху бездны, и Дух Божий ношашеся верху воды*, мы можем разуместь не какую-нибудь бесформенность материи, а землю и воду хотя без света, который еще не был сотворен, но уже с своими общеизвестными свойствами; так что невидимую землю названа, можно думать, потому, что она, будучи покрыта водами, не могла быть видима, хотя бы и был на лицо кто-нибудь, кто мог бы её видеть, а неустроенною потому, что не была отделена от моря, не окружена берегами и не украшена растениями и животными. Если же так, то почему же эти виды, без сомнения, телесные, созданы раньше всякого дня? Почему не написано: "рече Бог: да будет земля, и бысть земля", или: "рече Бог: да будет вода, и бысть вода", или же о земле и воде вместе, если они связываются одним своего рода законом низшего положения "рече Бог: да будет земля и вода, и бысть тако"? С другой стороны, если было так, почему не сказано: "виде Бог, яко добро"?

ГЛАВА XIV.

*Основание, почему в первом
стихе Бытия подразумевается
бесформенная материя.*

[Но] известно, что все изменяемое образуется из чего-либо бесформенного: вместе с тем и католическая вера внушает, да и здравый разум говорит, что материи ни для одной из природ не могло быть иначе, как только от Бога, виновника и творца всех, и образованных и способных к образованию, вещей, — каковую материю некое писание и приписывает Богу, говоря:

"Ты сотворил мир от безОбразного вещества" (Прем., XI, 18). Это соображение убеждает нас, что на такую [бесформенную] материю и сделано указание в словах, которые соответствуют читателям и слушателям наименее проницательным в духовной мудрости, — именно в тех, которыми говорится: *в начале сотвори Бог небо и землю, и проч., до слов и рече Бог, составляющих переход к последовательному рассказу о порядке образования вещей.*

ГЛАВА XV.

*Материя предшествует
форме по происхождению, а
не по времени.*

[Такое указание сделано] не потому, чтобы бесформенная материя по времени существовала раньше предметов, получивших форму, так как сотворено одновременно и то и другое, т. е., как то, что произошло, так и то, из чего оно произошло. Ибо как звук составляет материю слов, а слова указывают на сформированный уже звук, и говорящий не бесформенный сперва испускает звук, а потом [снова] вбирает его и формирует в слова: так и Творец Бог не бесформенную прежде создал материю, а потом, как бы после вторичного размышления, оформил ее в ряде таких или иных природ, но создал материю именно сформированную. Но поелику то, из чего что-нибудь происходит, если не по времени, так по некоторому своему началу, существует раньше того, что из него происходит: то Писание могло разделить по времени повествования то, чего Бог не разделял по времени творения. Ведь если мы спросим, звуки ли из слов мы производим, или же слова из звуков, то едва ли найдём кого-либо настолько недогадливого, кто не ответил бы, что скорее слова происходят из звуков; отсюда, хотя говорящий производит то и

другое одновременно, тем не менее, уже из простого наблюдения достаточно ясно видно, что из чего он производит. По этой причине, если Бог сотворил одновременно и то и другое, т. е. и материю, которую Он оформил, и вещи, в которые он облек ее, как в формы, и если в Писании надлежало говорить, и том и о другом, но не одновременно о том и другом: то кто же будет сомневаться, что прежде надлежало сказать о том, из чего что-либо создано, а после уже о том, что из него создано? Ибо, когда мы даже говорим о материи и форме, то хотя и разумеем, что та и другая существуют одновременно, однако, не можем одновременно выразить той и другой. А как в тот короткий момент времени, когда мы произносим эти два слова, мы произносим одно из них раньше другого; так точно и в пространном рассказе необходимо было сказать об одном из них раньше другого, хотя, как уже замечено, то и другое сотворено Богом одновременно; отсюда, то, что только по началу является в творении первым, в повествовании является первым и по времени, ибо двух предметов, из коих ни один не имеет первенства перед другим ни в каком отношении, нельзя выговорить одновременно, а тем более нельзя вести повествование о них одновременно. Итак, не подлежит сомнению, что бесформенная материя есть ничто в том собственном смысле, что она явилась не иначе, как только от Бога и создана Им одновременно с теми вещами, которые сотворены из нее.

Но если можно сказать с вероятностью, что [бесформенная] материя указывается в словах: *земля же бе невидима и неустроена, и тьма верху бездны, и Дух Божий ношашеся верху воды*; так что, за исключением сказанного здесь о Святом Духе, остальные слова суть названия хотя вещей и видимых, но сказанные, можно думать, с тою

целью, чтобы дать понятие о бесформенной материи, насколько можно было сделать это для людей менее понятливых, потому что эти два элемента, т. е. земля и вода, для произведения из них чего-нибудь, легче других поддаются рукам работающих, а потому именами их удобнее дается понять о бесформенности материи, — если, говорю, можно сказать так с вероятностью, то [значит] не было какой-нибудь оформленной массы, освещая которую с одной стороны, свет с другой ее стороны производил бы тьму, от чего, по отступлении дня, могла бы наступить ночь.

ГЛАВА XVI.

Другое основание для объяснения того, как происходили день и ночь, именно — чрез расширение и сокращение света, отвергается.

Если же под днем и ночью мы захотели бы разуместь расширение и сокращение света, то не видим причины, почему бы могло быть так. Ибо тогда еще не было животных, для которых бы подобные смены [света] были полезны и для которых, появившихся позднее, эти смены, как мы знаем, начали производиться чрез круговращение солнца. Да и примера не представляется, которым мы могли бы оправдать мысль, что подобное расширение и сокращение света могло бы производить смену дня и ночи. В самом деле, истечение лучей из наших глаз представляет собою также истечение своего рода света; оно может и сокращаться, когда мы смотрим на ближайший к нашим глазам воздух, и расширяться, когда мы устремляем взор в одном и том же направлении на предметы, вдали от нас находящиеся. Нет сомнения, что и тогда, когда происходит сокра-

щение, оно не вовсе мешает нам видеть отдаленные предметы, только, конечно, не так ясно, как тогда, когда глаз наш упирается в них. А между тем свет, который заключается в органе видящего, настолько, говорят, мал, что, если бы не получал помощи от внешнего света, мы не могли бы ничего видеть, и так как от того света он не может быть отличаем, то и трудно, как я уже сказал, подыскать пример, которым бы можно было доказать, что расширение света [служит причиною] дня, а сокращение — ночи.

ГЛАВА XVII.

Затруднение касательно духовного света — каким образом в этом свете может быть вечер и утро, а также разделение от тьмы?

Если же словами Бога: *да будет свет* был создан свет духовный, то под ним должно разуместь не тот истинный сочный Отцу свет, которым создано все и который просвещает всякого человека, а тот, о котором могло быть сказано: *прежде всех создается премудрость* (Сирах. I, 4). Ибо, когда эта вечная и неизменная, не созданная, а рожденная Премудрость переносится в духовные и разумные твари, а также и в души преподобных (Прем. VII, 27), чтобы они, просвещаемые [Ею], могли сиять, тогда в них открывается некое светлое настроение духа, которое и можно принять за создание того света, когда Бог изрек: *да будет свет*, если только уже была духовная тварь, которая обозначена именем неба в словах Писания: *в начале сотвори Бог небо и землю*, — небо не телесное, а бестелесное небо телесного неба, стоящее выше всякого тела не пространственным расстоянием, а возвышенностью природы. А как в одно и то же время эта тварь могла быть и тем, что

просвещалось, и самым просвещением и как можно было говорить о ней в различное время, об этом сказали мы несколько раньше, когда вели речь о материи.

Но в таком случае как будем мы понимать наступавшую за этим светом ночь, так что был и вечер? И от какой тьмы мог быть отделен такой свет, по словам Писания: *и разлучи Бог между светом и между тьмою*? Разве не были ли уже тогда грешники и неразумные, отпадавшие от света истины, между которыми с одной стороны и между остававшимися в том свете [с другой] Бог и произвел разделение, как между светом и между тьмою, и, назвав свет днем, а тьму — ночью, показал тем, что Он не творец грешников, а их промыслитель (*ordinator*), распределяющий по заслугам? Или, быть может, день тот есть название для всего времени и обнимает собою весь свиток веков, а потому и назван не первым днем, а днем единым: *и бысть, говорит, вечер, и бысть утро: день един*; так что словами: *бысть вечер* обозначен, по-видимому, грех разумной твари, а словами: *бысть утро* — ее обновление?

Но это будет уже рассуждение в смысле пророческой аллегории, которой мы не имели в виду в настоящем сочинении. Мы предположили себе говорить здесь о Писании по прямому смыслу совершавшихся событий, а не иносказательной таинственности. Итак, каким же образом с точки зрения сотворенных природ найдем мы в духовном свете вечер и утро? Разве отделение света от тьмы не означает ли различия предмета, получившего уже форму, от предмета еще бесформенного, а название дня и ночи — указания на равномерность, показывающую, что Бог ничего не оставил не приведенным в порядок, что самая бесформенность выходя из которой вещи изменяются путем известного перехода из вида в вид беспорядочна, и что

даже недостатки и совершенства твари, которыми все временное взаимно чередуется, служат дополнением красоты вселенной? Ибо и ночь представляет собою упорядоченную тьму.

По этой причине, когда был создан свет, сказано: *виде Бог свет, яко добро*, хотя сказать это [автор] мог бы после уже всех [событий] этого дня, т. е. сказав сначала: *рече Бог: да будет свет, и бысть свет. И разлучи Бог между светом и между тьмою. И нарече Бог свет день и тьму нарече ношь*, он мог бы сказать потом: *и виде Бог свет, яко добро*, и затем прибавить: *и бысть вечер и бысть утро*, как делает он это в отношении к другим делам [творения], которым дает имена? Здесь же он не сделал так по той причине, что от предмета, уже получившего форму, отличалась при этом бесформенность, так что ей пока не полагалось конца, а оставалась еще она для образования из нее других, уже телесных, тварей. Итак, если бы слова: *виде Бог, яко добро* сказаны были после разграничения [света и тьмы] разделением и названиями, то мы должны были бы думать, что [этими словами] обозначаются такие действия, к которым в своем роде ничего уже не должно быть прибавлено. Но поелику один только свет являлся совершенным, то *виде*, говорит, *Бог свет, яко добро*, и разграничил его от тьмы отделением и названием. А не сказал теперь [автор]: *виде Бог, яко добро* потому, что при этом предполагалась бесформенность, из которой еще должны были образоваться другие (творения). Между тем, когда распределением светил отделялась от дня та ночь, которая нам теперь известна (ночь, производимая круговращением солнца над землею), после этого разделения дня и ночи говорится: *виде Бог, яко добро*. Ибо эта ночь не есть какая-нибудь бесформенная сущность, из которой бы должны были образоваться

другие, а часть пространства, наполненная воздухом, но лишенная дневного света; к этой ночи нечего уже было прибавлять такого, что имело бы более определенную и отличную от нее форму. Что же касается вечера и утра, то под вечером во все первые три дня, до сотворения светил, не будет, кажется, нелепым разуметь конец совершенного действия я [творческого], а под утром — обозначение будущего, так сказать, действия.

ГЛАВА XVIII.

Как производит Бог действие.

Но прежде всего мы должны помнить, — о чем уже мы не раз говорили, — что Бог действует при посредстве не временных движений, если так можно выразиться, своего духа или тела, как действует человек или ангел, а вечных и неизменных и постоянных идей совечного Своего Слова и некоего, выразился бы я, согревания Своего, также совечного Себе, Святого Духа. Ибо сказанное на греческом и латинском языке о Духе Святом что Он "носился над водами", согласно со значением близкого к еврейскому сирийского языка, надобно, утверждают [говорят, это разъяснено одним ученым христианином-сирийцем], понимать не в значении *носился сверху*, а в значении *согревал*. И согревал не так, как согреваются опухоли или раны на теле холодной или доведенною до соответственной теплоты водою, а так, как согреваются птицами яйца, когда теплота материнского тела при посредстве чувства любви своего рода содействует до некоторой степени образованию птенцов. Итак, не следует понимать плотским образом, как временные, изречения Божии в течение каждого дня оных Божественных действий. Ибо сама Премудрость

Божия, приняв на Себя нашу немощность, явилась собрать под свои крылья чад Иерусалима, *якоже кокош собирает птенцы своя* (Мф. XXIII, 37), не для того, чтобы мы оставались всегда младенцами, а чтобы, оставаясь детьми на злое, перестали быть детьми по уму (1 Корнф. XIV, 20).

Но при этом, в области предметов таинственных и весьма удаленных от нашего взора, — если бы мы прочитали что-нибудь написанное относительно таких предметов даже и Божественное, могущее в силу одушевляющей нас спасительной веры порождать новые и новые мнения, — мы не должны набрасываться ни на одно из них с такою твердостью, чтобы могли повалиться, если более тщательное исследование истины ниспровергнет его, ратуя [в таком случае] за свое собственное мнение, а не за мнение Божественных писаний, и желая при этом, чтобы оно, будучи нашим мнением, было мнением Писания, тогда как, наоборот, мы должны желать, чтобы мнение Писания было нашим мнением.

ГЛАВА XIX.

В темных местах Писания ничего не следует утверждать без рассуждения.

В самом деле, предположим себе, что в словах Писания: *рече Бог: да будет свет: и бысть свет* один разумеет сотворение телесного света, а другой духовного. Что есть духовный свет в духовной твари, в этом наша вера не сомневается, а что есть телесный свет небесный или даже вышенебесный или же прежденебесный, которому могла бы преемствовать ночь, это не противно вере до тех пор, пока не будет опровергнуто несомненной истинною. Если бы так случилось, значит — подобное мнение не в Божественном писании заключалось, а выдуманно человеческим

невежеством. Если же на основании несомненного довода будет доказано, что это мнение верно, то будет еще неизвестным, хотел ли писатель в приведенных словах св. книг высказать это именно мнение, или же какое-нибудь другое не менее истинное. Если остальной контекст речи не подтвердит, что Он имел в виду именно это мнение, от того не будет ложным другое, которое он действительно разумел сам, а истинным и полезнейшим для познания. Если же контекст Писания не отвергнет того, что писатель имел в виду именно это мнение, то остается еще место для вопроса, не мог ли он иметь в виду другого какого-нибудь мнения. А если мы найдем, что он мог иметь в виду и другое, то будет неизвестно, какое именно из этих двух мнений он хотел разуметь; можно даже предположить, что он имел в виду оба эти мнения, если только известные обстоятельства благоприятствуют тому и другому из них.

Ибо весьма часто случается, что даже и не христианин знает кое-что о земле, небе и остальных элементах видимого мира, о движении и обращении, даже величине и расстояниях звезд, об известных затмениях солнца и луны, круговращении годов и времен, о природе животных, растений, камней и тому подобном, — знает притом так, что защищает это знание и очевиднейшими доводами и опытом. Между тем крайне позорно, даже гибельно и в высшей степени опасно, что какой-нибудь неверный едва-едва удерживается от смеха, слыша, как христианин, говоря о подобных предметах яко бы на основании христианских писаний, несет такой вздор, что, как говорится, блуждает глазами по всему небу. И тяжело не то, что человек заблуждающийся подвергается осмеянию, а то, что и наши писатели, по мнению внешних, имеют такие же понятия и к великой

погибели для тех, о спасении которых мы заботимся, считаются людьми невежественными и презираются. В самом деле, когда они замечают, что кто-либо из числа христиан заблуждается относительно предмета, хорошо им известного, и свое нелепое мнение утверждает на наших писаниях, то как же они будут верить этим писаниям относительно воскресения мертвых, надежды на вечную жизнь, царства небесного, думая, что писания эти сообщают ложные понятия даже и о таких предметах, которые сами они могли узнать путем опыта и при помощи несомненных цифр? И действительно, невозможно достаточно исчислить, сколько горести и печали причиняют благоразумным братьям эти дерзкие невежды, когда они, застигнутые и уличенные в нелепом и ложном мнении со стороны тех, которые не признают авторитета наших писаний, в защиту того, что сказали по легкомысленному безрассудству и с очевиднейшею ложью, стараются ссылаться на эти свящ. книги, оправдывая ими свое мнение, или же на память приводят из них многие изречения, которые считают свидетельством в свою пользу, не понимая ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают (I Тимоф. I, 7).

ГЛАВА XX.

*Почему при изъяснении
книги Бытия приводятся
разные мнения, а не утверждается
какое-нибудь
одно.*

Во внимание к такого рода явлениям и в предохранение от них, я, насколько было возможно, многосторонне изъяснил книгу Бытия и относительно слов, для упражнения нашей мысли поставленных в неясном значении, привел различные мнения не утверждая безрассудно чего-нибудь одно-

го, с предубеждением к другому, может быть, лучшему объяснению, чтобы каждый по собственной мерке выбирал то, что может взять, а там, где понять не может, пусть оставляет честь за Писанием Божиим, а за собою страх. Но раз слова Писания, о которых мы говорим, изъясняются с столь многих сторон, пусть же умерят себя те, которые, надмеваясь светскими науками, на эти слова, предназначенные для всех благочестивых сердец, смотрят как на нечто неискусное и грубое, — которые, не имея перьев, пресмыкаются по земле и, обладая полетом лягушек, смеются над гнездами птиц. Еще опаснее заблуждаются некоторые нетвердые наши братья, которые, слыша, как эти нечестивцы тонко и пространно толкуют о числе небесных тел и о каких угодно вопросах, касающихся элементов видимого Мира, превращаются в нуль и, предпочитая их со вздохом себе и находя великими, брезгливо обращаются к писаниям спасительнейшего благочестия, и едва-едва касаются того, чем должны бы были питаться со сладостью, гнушаясь жесткости хлебного колоса (*segetis*) и вождея цветов шиповника. Они не имеют досуга видеть, *яко благ Господь* (Псал. XXXIII, 9), и не принимают пищи даже в субботу: они слишком ленивы, чтобы срывать колосья уже по получении дозволения от Господа субботы, чтобы затем растирать их руками, а растертые очищать, пока они не будут годными для употребления в пищу (Мф. XII, 1).

ГЛАВА XXI.

*Какой результат такого
изъяснения, при котором
без рассуждения ничто не
утверждается.*

Но, может быть, кто-нибудь скажет: "какие же зерна ты очистил этим толчением своего рассуждения, какие провеял?

Почему едва не все у тебя оставлено только в вопросах? Дай же какой-нибудь положительный ответ на то, что, как показывают твои рассуждения, может быть понимаемо во многих значениях". Такому я ответу, что я с удовольствием достиг того самого хлеба, от которого научился не обращаться к человеку за ответом согласно с верою о том, что отвечать людям, которые стремятся клеветать на наши спасительные писания; так что все, что только могли бы они сказать о природе вещей на основании верных доводов, все это, как можем мы показать, не противно нашим писаниям, — с другой стороны все, что из каких-либо своих книг они привели бы противного нашим писаниям, т. е. католической вере, все это, как можем мы или показать с некоторой силою, или же с несомненностью верить, совершенно ложно. При этом мы так преданы Ходатаю нашему, *в нем же суть вся сокровища премудрости и разума сокровенна* (Колосс. II, 3), что не обольщаемся болтовнёю ложной философии и не пугаемся суеверий ложной религии. А когда читаем Божественные писания, заключающие в себе такое многообразие истинных значений, которые вытекают из немногих слов и подтверждаются святостью католической веры, мы избираем преимущественно то, что представляется несомненною мыслью того [писателя], которого читаем; если же это остается неизвестным, избираем то по крайней мере, что не противоречит составу Писания и согласно с правою верою, а если нельзя бывает разобрать и определить и состава Писания, избираем то, что предписывает правая вера. Ибо иное дело не распознать того, что именно разумел автор, и иное — уклониться от правила благочестия. Если то и другое избегается, читающий достигает полного результата, если же нельзя избежать ни того, ни другого, то хотя бы

намерение автора оставалось и неизвестным, не бесполезно, по крайней мере, отыскивать мнение, согласное со здравой верою.

КНИГА ВТОРАЯ.

От слов: И рече Бог: да будет твердь и проч. до стиха 19: И бысть вечер. В конце книги приводятся некоторые замечания против звездочетов.

ГЛАВА I.

Что такое твердь посреде воды. Некоторые отрицают, что выше звездного неба могут быть воды.

И рече Бог: да будет твердь посреде воды и да будет разлучающи посреде воды и воды, и бысть тако. И сотвори Бог твердь и разлучи Бог между водою, яже бе под твердию, и между водою, яже бе над твердию. И виде Бог, яко добро. И бысть вечер и бысть утро, день второй. — О слове Божиим, которым изречено: *да будет твердь* и проч., о благоволении, по которому Бог *виде, яко добро*, о вечере и утре нет надобности повторять здесь то, что сказано об этом раньше (предупреждаю, что сколько бы раз после речи ни возвращалась к этим предметам, она должна быть понимаема сообразно с вышеизложенным исследованием). На очереди теперь у нас вопрос о том, небо ли, которое возвышается над всеми воздушными пространствами и над всею воздушною высотой, где в четвертый день поставляются светила и звезды, создается Теперь, или же твердью называется самый воздух?

Многие утверждают, что никаких вод не

может быть выше звездного неба, потому что их тяжесть имеет такое свойство, что они или разливаются по поверхности земли, или же в виде паров носят по близости от земли. И никто не должен в опровержение их говорить так, что по действию всемогущества Божия, для которого все возможно, даже и такие тяжелые воды, какими мы их знаем и ощущаем, могли разливаться выше того небесного тела, на котором находятся звёзды. Ибо в настоящем случае вашему исследованию подлежит вопрос о том, как, по указанию Божественных писаний, Бог установил природы вещей, а не о том, что было угодно Ему привести в них или чрез них, как чудо Своего могущества, В самом деле, если Богу не угодно было, чтобы масло когда-нибудь оставалось под водою, то оно таким и явилось, и однако природа его для нас не неизвестна от того, что оно сотворено так, что, стремясь к своему месту, даже если бывает налито ниже воды, поднимается сквозь воду и помещается выше неё. Итак, вопрос теперь в том, указал ли Творец вещей, расположивший все мерою, числом и весом (Прем. XI, 21), водам не одно, свойственное их тяжести, место возле земли, а и выше неба, которое распростерто и утверждено за пределами воздуха?

Те, которые не допускают этого, свои доказательства почерпают из тяжести элементов, говоря, что небо ни в каком случае не утрамбовано сверху на подобие мостовой, чтобы могло выдерживать тяжесть вод, потому что такая плотность может принадлежать только земле и все, что есть плотного, будет уже не небо, а земля. Ведь элементы различаются не местами только, но и особенными свойствами, благодаря которым занимают уже и свои места. Так, вода помещается на поверхности земли; и если даже она стоит

или течет под землю, как напр. в гротах и пещерах, то все же поддерживается тою частью земли, которая находится не над нею, а под нею. И если какая-нибудь часть земли падает сверху, то не остается на поверхности воды, а, рассекая воду, погружается в нее и подвигается в земле, достигши которой, останавливается как на своем месте; так что вода остается сверху, а земля внизу. Отсюда ясно, что хотя это часть земли и находилась поверх воды, но поддерживалась не самою водою; а связью с землею, как держатся своды пещер.

Считаем нужным здесь снова предостеречь против того заблуждения, против которого мы предостерегали в первой книге, чтобы кто-нибудь из наших, в виду слов псалма: *Основа землю на водах* (Пс. СXXXIV, 6), не вздумал ссылаться на это свидетельство Писаний в опровержение людей, столь тонко рассуждающих о тяжести элементов, потому что не сдерживаемые авторитетом наших Писаний и не зная, в каком смысле сказаны слова псалма, они скорее станут смеяться над свящ. книгами, чем отвергнуть то, что или восприняли на несомненных основаниях, или исследовали путем очевиднейших опытов. А между тем, приведенные слова псалмов могут быть принимаемы или как прямо фигуральное изречение, показывающее, что так как в церкви под именем неба и земли часто обозначаются духовные и плотские [люди], то небеса имеют отношение к чистому разумению истины, как сказаны; *Сотворший небеса разумом* (Пс. СXXXV, 5), а земля — к простой вере простых людей, основывающейся не на баснословных мнениях и вследствие того нетвердой и ошибочной, а на пророческой и евангельской проповеди и вследствие того весьма крепкой, получающей подтверждение в крещении, почему прибавлено: *Основа землю на водах*; или же если кто-нибудь побужда-

ет понимать это изречение буквально, то не будет натяжкой разуметь в таком случае или возвышенные как на материках, так и на островах части земли, которые выдаются над поверхностью воды, или только своды пещер, которые держатся висячею над водою массою. Отсюда даже и в буквальном смысле изречение: *Основа землю на водах* никто не может понимать так, чтобы тяжесть воды считать как бы естественною поддержкою для тяжести земной.

ГЛАВА II.

Воздух выше воды.

А что воздух выше и воды, хотя, благодаря обширности своего объема, он покрывает и сушу, это видно из того, что ни один сосуд, погружаемый горлышком в воду, не может быть наполнен водою: ясно, что природа воздуха требует себе более высокого места. В самом деле, сосуд кажется пустым, но что он полон воздуха, в этом убедимся мы, когда будем погружать его в воду горлышком вниз: в таком случае воздух, не находя себе выхода чрез верхнюю часть [сосуда], а с другой стороны, по природе своей, не имея возможности выйти [из сосуда] сверху вниз вследствие напора воды снизу, плотностью своею отталкивает воду и не позволяет ей входить в сосуд. Когда же сосуд помещается так, что горлышко его приходится не внизу, а на боку, то нижнюю половиною горлышка в сосуд входит вода, между тем как верхнею выходит из него воздух. Равным образом, когда сосуд поставлен горлышком вверх, то, как скоро ты вливаешь в него воду, воздух поднимается снизу вверх теми частями [горлышка], которые остаются свободными при вливании воды, и дает место входить воде сверху вниз. Если же сосуд погружается в воду с большею силою, так что сбоку ли или сверху вода

вдруг врывается в него и окружает его горлышко со всех сторон, то воздух, стремясь кверху, прорывает воду, чтобы дать ей место в нижних частях; это-то прорывание и производит бульканье сосудов, когда [воздух] выходит по частям, не имея возможности выйти разом весь по причине узкости горлышка в сосуде. Таким образом, если воздуху приходится выходить [из сосуда] поверх воды, то он приливающую [к горлышку сосуда] воду прорывает; встречая его сопротивление, отскакивает приподнимающимися пузырьками и в этих лопающихся пузырьках выпускает воздух, который, устремляясь кверху, дает в свою очередь воде доступ проникать на дно сосуда. Если же воздух заставляют выходить из сосуда под воду, желая, с удалением его, наполнить сосуд, погруженный горлышком вниз, то легче сам сосуд, перевернувшись, залется со всех сторон водою, чем чрез его горлышко попадет снизу хотя одна капля.

ГЛАВА III.

Огонь выше воздуха.

А кто не знает, что огонь стремится стать выше даже и воздуха, потому что, если даже держать горящий факел верхним концом вниз, голова пламени все же будет поднята вверх? Но так как огонь скоро потом гаснет вследствие преодолевающей его плотности окружающего сверху и со всех сторон воздуха и, поглощаемый этим избытком воздуха, тотчас же претворяется и изменяется в его качество, то и не может иметь силы, чтобы проникнуть сквозь всю высоту его. — Итак, говорят, выше воздуха находится чистый огонь, небо, из которого, как полагают, созданы звезды и светила, т. е. та же природа этого огненного света, только шарообразно размещенная и расчлененная в те формы, которые мы видим на не-

бе; но как воздух и вода уступают тяжести земли, так что соприкасаются с землею; так со своей стороны воздух уступает тяжести воды, так что соприкасается или с землею, или с водою. Отсюда, говорят, необходимо допустить, что воздух, если бы кто-нибудь захотел допустить, какую-либо часть его в возвышенных небесных пространствах, не может, очевидно, держаться там по своей тяжести, как скоро он соприкасается с ниже лежащими воздушными пространствами. А отсюда делают такое заключение, что для воды еще меньше может быть места выше этого огненного неба, если там не может оставаться и воздух, который гораздо легче воды.

ГЛАВА IV.

Воды над воздушным небом, которое, как некто заметил, называется твердью. Что такое дожди.

Соглашаясь с подобного рода соображениями, некто сделал похвальную попытку доказать, что есть воды выше неба, подтверждая несомненность слов Писания из самых очевидных и наглядных предметов природы. И прежде всего, — что было весьма легко, — он ссылается на то, что и воздух называется небом не только в обычном словоупотреблении, согласно с которым мы называем небо ясным или облачным, но даже и в выражениях самых наших Писаний, когда в них говорится о птицах небесных (Мф. VI, 26), хотя очевидно, что птицы летают в этом воздухе; точно также и Господь, говоря об облаках, сказал: *Лице небесе умеете рассуждати* (Мф. XVI, 3). Между тем, облака мы часто видим скопляющимися в ближайшем к земле воздухе, когда они лежат по склонам холмов так, что за пределы их весьма часто выходят вершины гор. А доказав, что и

воздух называется небом, он хотел тем дать понять, что небо названо твердью потому именно, что его промежуток служит разделением между некоторыми водяными парами и теми водами, которые в более сгущенном виде разливаются по земле. Ибо и облака, как это наблюдали те, кому приходилось гулять среди них по горам, получают свою форму вследствие собраний и сгущения мельчайших капель; когда эти капли становятся более плотными, так что многие маленькие капли соединяются в одну большую, воздух не в силах бывает держать такой капли в себе, а дает её тяжести место внизу; от чего происходит дождь. Таким образом, из понятия о воздухе, который находится между влажными испарениями, образующими в более высокой среде облака, и растилающимися по земле морями, он хотел показать, что небо находится между водою и водою. Со своей стороны я считаю такое тщание и соображение его вполне достойными похвалы. Ибо высказанное им мнение и вере не противно, и легко может быть доказано наглядными примерами.

[Таким это мнение представляется нам] несмотря на то, что [согласно с ним] свойственная элементам тяжесть, по видимому, не препятствует, чтобы даже и над высшим небом могли быть воды в форме мельчайших частиц, в виде которых они могут находиться выше воздушного пространства. Воздух тяжелее высшего неба и расположен ниже его, но он, несомненно, легче воды; и, однако, упомянутым испарениям никакая тяжесть не препятствует быть выше его. Точно так же еще более тонкое испарение влаги в виде еще более мелких капель может проникать и выше того неба, не вынуждаемое к падению вследствие своей тяжести. Ведь сами же они путем утонченнейшей аргу-

ментации доказывают, что нет ни одного настолько малого тельца, в котором оканчивалась бы делимость, но все делится до бесконечности, так как часть каждого тела в свою очередь есть тело, а каждое тело необходимо имеет половину своего количества. Отсюда, если вода, как мы видим, может достигать такой дробноты капель, чтобы в виде пара подниматься выше воздуха, по природе своей более легкого, чем вода, то почему же в виде еще более мелких капель и более легких испарений не может она быть и выше того легчайшего неба?

ГЛАВА V.

Воды над звёздным небом.

Некоторые из наших пытаются опровергнуть людей, отрицающих на основании тяжести элементов возможность бытия воды выше звёздного неба, выходя при этом из понятия о свойствах и движении звезд. Они именно утверждают, что так называемая звезда Сатурна — самая холодная звезда, и что звёздный свой путь она проходит в продолжение тридцати лет, потому что движется по кругу более высокому и вследствие того более обширному¹. Ибо солнце проходит свой круг в течение года, а луна — в течение месяца, т. е. настолько, говорят, скорее, насколько они находятся ниже, так что месту их в пространстве соответствует продолжительность времени [круговращения их]. От чего же, спрашивается, звезда Сатурна так холодна, когда она должна бы быть тем более горячею, чем в более высоком небе носится? Несомненно, что, когда шарооб-

¹ По астрономическому воззрению древних земля занимает неподвижный центр вселенной; около неё в концентрических, постепенно от неё удаляющихся и приближающихся к небу, кругах движутся семь планет: Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн. Вне и вокруг вселенной занимает место небо, которое в свою очередь совершает круговое движение, но противоположное движению планет.

разная масса совершает круговое движение, то внутренние его части движутся медленнее, а наружные скорее, так что в одном и том же круговом движении одновременно большие пространства встречаются с кратчайшими. Но что более быстро, то, конечно, более и горячо. Отсюда упомянутая звезда скорее должна бы быть горячее, чем холодною: потому что хотя вследствие своего движения, описывающего огромное пространство, она проходит полное свое круговращение в течение тридцати лет, однако, вращаемая движением неба в противоположную сторону сильнее (что необходимо испытывает она ежедневно, так как, говорят, отдельные вращения неба соответствуют отдельным дням), она должна получать больший жар от быстрее вращающегося неба. Холодною эту звезду делает без сомнения близость её к расположенным поверх неба водам, которой, однако, не хотят допустить люди, рассуждающие о движении неба и звезд так же, как это мною вкратце представлено. — Вот соображения, какие некоторые из наших приводят против тех, которые не хотят верить в бытие воды выше неба, а между тем эту, вращающуюся около высшего неба, звезду признают холодною, и тем самым необходимо приводятся к мысли, что природа воды находится там уже не в виде тонких испарений, а в форме плотного льда. Но в каком бы виде и какие бы там воды ни существовали, несомненно, что они там существуют, потому что авторитет Писаний гораздо выше всяких широковещательных человеческих измышлений.

ГЛАВА VI

О добавленных словах: И сотвори Бог и проч.: делается ли в них указание на Лицо Сына Божия.

Но некоторые делают такое, по моему мнению заслуживающее нашего внимания, замечание, что, после слов Бога: *Да будет твердь посреде воды и да будет разлучающи посреде воды и воды*, [писателю] не даром-де показалось, что недостаточно будет прибавить: *И бысть тако*, если не сделать еще добавления: *И созда Бог твердь, и разлучи Бог между водою, яже бе под твердию и между водою, яже бе над твердию*. Они именно понимают так, что в словах: *И рече Бог: да будет твердь посреде воды и да будет разлучающи посреде воды и воды, и бысть тако*, сделано, говорят, указание на Лице Отца; затем, для указания, что сказанное Отцом: *да будет* исполнил Сын, сделано, думается им, добавление: *И сотвори Бог твердь и раздели Бог*, и проч.

Но когда мы выше читаем: *И бысть тако*, то кого должны мы разуметь под тем, от Кого это бысть? Если — Сына; в таком случае незачем уже было говорить: *И сотвори Бог*, и т. д. Если же это и *бысть тако* мы признаем делом Отца: в таком случае говорит уже не Отец, и творит не Сын, — в таком случае Отец может творить нечто без Сына, чтобы и Сын затем творил что-нибудь без Отца; что противно кафолической вере. Если же то действие, о котором говорится: *и бысть тако*, есть то же самое действие, о котором говорится и дальше в словах: *И сотвори Бог*, то что мешает нам под Творцом этого действия разуметь Того же, Кто и сказал, чтобы действие это совершилось? Или, быть может, минуя слова: *и бысть тако*, Лице Отца и Сына хотят видеть только в тех словах, в которых говорится: *И рече Бог: да будет*, а затем: *И сотвори Бог*?

Но при этом возможен такой вопрос, не должны ли мы в словах: *И рече Бог: да будет* видеть как бы приказание Отца Сыну? В таком случае, почему же Писание не постаралось показать также и Лице Духа

Святого? Разве не разумеется ли Троица таким образом: *И рече Бог: да будет*, — *сотвори Бог*, — *И виде Бог яко добро*? Но с единством Троицы несогласно представление, что Сын творил как бы по приказанию, Дух же Святый находил сотворенное добрым свободно и без всякого приказа. Да и какими бы словами Отец стал приказывать Сыну творить, как Сын есть первоначальное Слово Отца, чрез Которое создано все? Разве в словах: *да будет твердь* самое изречение это не есть ли Слово Отца, Его едиnorodный Сын, в Котором имеет бытие все, что творится и даже раньше, чем оно творится, а все, что только имеет в Нем бытие, есть жизнь, так как все, что только Им сотворено, в нем Самом представляет собою жизнь и жизнь, конечно, творческую, вне же Его (*sub illo*) — тварь? Поэтому иначе существует в Нем то, что Им создано, потому что Он им управляет и содержит его, и иначе — то, что — Он Сам. Ибо Сам Он есть жизнь, которая в Нем существует таким образом, что она — Сам Он, потому что Он, как жизнь, есть свет человеков (Иоан. I, 3, 4). Вот почему Писание, — так как ничто не могло быть сотворено ни раньше времени, что не было бы совечно Творцу, ни в начале или в течение времени, идея (*ratio*) о создании чего (если только здесь приложимо название идеи) не жила бы совечною совечному слову Отца жизнью, — раньше указания на ту или другую тварь в порядке их творения, и обращает взор свой к слову Бога, поставляя слова: *И рече Бог: да будет*. Оно не находит никакой другой причины к созданию вещи, кроме той, что она должна быть сотворена в слове Бога.

Таким образом, Бог не столько раз изрек: "да будет та или другая тварь", сколько раз в этой книге повторяется: *и рече Бог*. Ибо Он однажды родил Слово, в Котором изрек все, прежде чем все создано в от-

дельности; но повествование пишущего, применяясь к пониманию малых, при указании каждого рода тварей в частности, вечную причину того или другого рода тварей в отдельности относит к слову Бога: самая причина эта не повторялась, хотя автор и повторяет: *и рече Бог*. И в самом деле, если бы он раньше всего хотел сказать: "была сотворена тварь среди вод, чтобы служить разделением между водою и водою", то в случае, если бы кто-нибудь спросил его, как она сотворена, он, конечно, ответил бы так: *рече Бог: да будет*, т. е. в вечном слове Божиим была причина того, чтобы твердь явилась. Отсюда, повествование свое о каждом виде творения он начинает с того, что должен был бы, после рассказа о сотворении, ответить спрашивающему, как оно произошло, т. е. с указания причины.

Итак, когда мы слышим слова: *и рече Бог: да будет*, то должны понимать их так, что причина этого *да будет* заключалась в слове Бога. Когда же слышим: *и бысть тако*, должны разуметь, что сотворенная тварь не выступила за пределы своего рода, предписанные ей в слове Бога. Когда, наконец, слышим: *и виде Бог, яко добро*, должны разуметь не так, что в благоволении Его Духа угодно было подвергнуть [сотворенное] как бы исследованию после того, как оно было сотворено, скорее так, что этой благости, которой было угодно вызвать сотворенное к бытию, угодно было, чтобы оно и продолжало существовать.

ГЛАВА VII.

О том же предмете.

И все же остается еще повод спросить, почему после слов: *и бысть тако*, которыми уже указывается на совершение действия, [писатель] прибавил: *и сотвори Бог*; так как уже словами: *и рече Бог: да будет...* и

бысть тако дается понять, что Бог изрек это в Слове Своем и что оно сотворено Его Словом, и таким образом в словах тех могло указываться не только Лице Отца, но и Лице Сына? Ибо, если для указания Лица Сына повторяется и говорится: *и сотвори Бог*, то разве в третий день собрал Он воду, чтобы явилась суша, не чрез Сына, потому что там не сказано: "и сотворил Бог, что вода собралась", или: "и собрал Бог воду", хотя, впрочем, и там, после слов: *и бысть тако*, повторяется: *и собрася вода, яже под небесем*? Разве и свет создан также не чрез Сына, так как и там не сделано же такого повторения? Писатель мог и там сказать: "и сказал Бог: да будет свет, и было так; создал Бог свет, и видел, что он хорош", иди же, как и при собрании вод, не говоря: "и создал Бог", по крайней мере повторить только: "и сказал Бог: да будет свет, и было так; и был свет, и видел Бог свет, что он хорош". Но, сказав: *и рече Бог: да будет свет* он не делает никакого прибавления и не вносит ничего, кроме слов: *и бысть свет*; и затем без всякого повторения говорит о благоугодности света Богу, об отделении его от тьмы и о наречении им имен.

ГЛАВА VIII.

*Почему относительно
света не сделано добавле-
ния: И созда Бог, как это
делается обыкновенно от-
носительно других творе-
ний*

Что же значит это повторение относительно других [творений]? Разве не указывается ли тем на то, что в первый день, когда создан свет, названием этого света внушается нам о создании духовной и разумной твари, в природе которой разумеются все святые Ангелы и Силы, и писатель, сказавши: *бысть свет*, не сделал по-

том повторения о его сотворении потому, что разумная тварь не познала сперва о своем образовании, а потом уже образована, но имела познание о том в самом образовании своем, т. е. чрез просвещение Истины, стремясь к которой получила свою форму; тогда как остальные низшие твари создаются так, что сначала являются в познании разумной твари, затем уже и в своем роде? Отсюда, создание света сначала существует в Слове Бога — в идее (*secundum rationem*), по которой он потом создан, т. е. в совечной Отцу Премудрости, а затем уже — в самом создании в той природе, в которой он сотворен: там он не создан, а рожден, здесь же он уже создан, потому что из бесформенности получил форму; почему Бог и сказал: *да будет свет и бысть свет*, дабы то, что там было в Слове, теперь явилось в действии. Между тем, устройство Неба сначала существовало в Слове Бога сообразно с рожденною Премудростью, затем устроялось в духовной твари, т. е. в познании ангелов, согласно с сотворенною в них мудростью, и, наконец, создано самое небо, дабы явилось уже самое сотворение неба в его собственном роде. Точно так же являлись и различие или виды воды и земли, природа деревьев и трав, светила небесные, живые твари, произведенные из воды и земли.

И в самом деле, ангелы видят чувственные предметы не телесными только чувствами, как животные: если даже они и пользуются каким либо подобным органом, то скорее познают им то, что внутренне знают уже гораздо лучше в самом Слове Бога, которым просвещаются, чтобы жить мудро, так как они-то и суть тот свет, который создан прежде всего, если только под сотворенным в первый день светом разуместь свет духовный. Поэтому, как идея (*ratio*), по которой создается тварь, существует в Слове Бога раньше

создания самой твари: так точно сначала является познание этой идеи в разумной твари, которая не помрачена грехом, а потом уже — создание и самой твари. Ибо ангелы не усовершеншались, подобно нам, в приобретении мудрости, постигая невидимое Божие чрез рассмотрение сотворенного (Римл. 1, 20), а с самого сотворения своего наслаждаются святою вечностью и благоговейным созерцанием Слова, и отселе, взирая на сотворенное с точки зрения того, что видят внутренне, они или одобряют действия справедливые, или же осуждают грехи

И не удивительно, что своим святым Ангелам, получившим образование в первом создании света, Бог показывал то, что намерен был сотворить потом. Ибо они не знали бы разума Божия, если бы не открыл им Бог. *Кто бо разуме ум Господень; или кто советник Ему бысть; или кто прежде даде Ему и воздастся ему; яко из того и тем и в нем всяческая* (Римл. XI, 34-36). Поэтому их наставлял Сам Бог, когда в них являлось познание о твари, которая должна была быть сотворена потом и которая наконец являлась в своем роде.

Отсюда, когда, по созданию света, под которым разумеется получившая образование от вечного Света разумная тварь, мы слышим о создании прочих тварей слова: *и рече Бог: да будет*, то должны разуметь под сим намерение Писания обратить наш взор к вечности Слова Бога. А когда мы слышим слова: *и бысть тако*, то должны разуметь под сим возникавшее в разумной твари познание существующей в Слове Бога идеи (ratio) о создании твари; так что эта последняя некоторым образом творится сначала в той твари, которая вследствие некоторого предварительного движения в самом Слове Бога первая узнавала о создании твари. Когда, затем, мы слышим повторение слов: *сотвори Бог*, то

под сим должны разуметь уже появление самой твари в своем роде. Наконец, когда слышим слова: *и виде Бог, яко добро*, должны разуметь их так, что Благости Божией угодно сотворенное, — угодно, чтобы продолжало существовать по роду своему то, что угодно Ей было вызвать к бытию, когда Дух Божий носился вверху воды.

ГЛАВА IX.

О фигурѣ неба.

Спрашивают, обыкновенно, и о том, какую по нашим Писаниям форму надобно приписывать небу. — Многие входят в длинные рассуждения о подобных предметах, которые нашими авторами с гораздо большим благоразумием опущены, как бесполезные для блаженной жизни и, — что еще хуже, — теряют при этом драгоценное время, которое должно быть посвящаемо спасительным предметам. Какое, в самом деле, мне дело, со всех ли сторон небо, как шар, окружает землю, занимающую центральное место в системе мира, или же покрывает ее с одной верхней стороны, как круг? Но так как дело тут касается достоверности Писаний, то чтобы кто-нибудь (как я не раз уже на это указывал), не разумея божественных словес, но или встречая в наших книгах, или же слыша из них о подобных предметах что-нибудь такое, что, по-видимому, противоречит сложившимся у него воззрениям, не стал считать совершенно бесполезными и все остальное в их увещаниях, или повествованиях, или пророчествах, надобно сказать вообще, что авторы наши имели правильное познание о фигурѣ неба, но Духу Божию, который говорил чрез них, не угодно было, чтобы они учили людей о подобных, бесполезных для опасения, предметах

Но, скажут, как же, в самом деле, не будет воззрение людей, приписывающих

небу фигуру шара, противоречием написанное в наших книгах: *простираяй небо яко кожу* (Псал. 103, 2)? Пусть и будет противоречием, если то, что говорят они, ложно, ибо изреченное божественным авторитетом — скорее истинно, чем догадки, которые строит человеческая немощность. Но если бы неожиданно это свое воззрение они оказались в состоянии оправдать такими объяснениями, которые бы на его счет не оставляли уже никакого сомнения, в таком случае мы должны показать, что наше изречение о коже их воззрению не противоречит, иначе оно станет в противоречие с самыми же нашими Писаниями, которые в другом месте говорят, что небо простерто как шатер (Иса. XL, 22). И в самом деле, что в такой степени несходно и одно другому противоположно, как плоско протянутая кожа и дугообразно-закругленный шатер? Но раз эти два (места), как тому и следует быть, необходимо понимать так, чтобы они одно другому не противоречили: в таком случае и каждое из них не должно быть в противоречии с упомянутыми воззрениями (если бы неожиданно они оказались верными, опираясь на несомненное основание), по которым небо является со всех сторон округленным на подобие шара, если только, впрочем, можно доказать это.

И действительно, наше сравнение [неба] с шатром, принимаемое даже и буквально, не представляет затруднения для тех, которые называют небо шаром. Весьма вероятно, что о фигуре неба Писание говорит сообразно с тою его стороною, которая находится над нами. Отсюда, если небо не шар, то оно — атер с одной только стороны, которою покрывает землю, а если — ар, то — атер со всех сторон. Но о коже сказанное примирить не только с шаром, что, может быть составляет только человеческое измышление, но даже и с

нашим шатром, труднее. Как настоящее изречение я понимаю аллегорически, это содержится в тринадцатой книге моей Исповеди². Так ли, как я там изъяснил, или как-нибудь иначе надобно понимать небо простертое, как кожа, — в настоящем случае, в виду строгих и крайних почтителей буквального изъяснения, я говорю о том, что, полагаю, доступно чувствам всякого; может быть, можно понимать то и другое, т. е. и кожу и шатер, и иносказательно, но вопрос в том, как можно понимать то и другое буквально. Но если шатер называется правильно не только изогнутым [по своей поверхности], а и плоским, то в свою очередь и кожа бывает простерта не только ровною поверхностью, но и закругленным изгибом. Ибо и мех, и пузырь суть тоже кожа.

ГЛАВА X.

О движении неба.

Некоторые из братьев предлагают вопрос даже о движении неба, допытываясь, стоит ли оно неподвижно, или движется. Если, говорят, оно движется; то как будет твердью? А если стоит неподвижно, то каким образом звёзды, на нем, как думают, утвержденные, совершают круговое движение с востока на запад, при чем септентрионы³ описывают кратчайшие круги около полюса; так что небо, если существует другой, скрытый от нас по другую его сторону, полюс, вращается, очевидно, на подобие шара, а если нет другого полюса, наподобие круга? — На это я отвечу, что для правильного понимания, так ли все это, или не так, произведено множество исследований людьми трудолюбивыми и с тонким умом; входить в рассмотрение

² Lib. XIII, cap. 13.

³ Семь звезд Большой Медведицы, расположенные, по астрономическим представлением древних, на небе у северного полюса

подобныхъ вопросовъ у меня теперь нѣтъ времени, да не должно его быть и у техъ, которыхъ мы хотимъ наставить въ видахъ собственнаго ихъ спасенія и потребной пользы нашей святой церкви. Пусть только знаютъ они, что какъ названіе тверди не ведетъ насъ необходимо къ мысли, что небо стоитъ неподвижно (ибо твердь называется твердью, можно думать, не по причинѣ неподвижности, а по причинѣ твердости, въ виду ли своей собственной твердости или же потому, что служитъ пределомъ, разграничивающимъ высшіе воды отъ низшихъ), такъ, съ другой стороны, и движеніе светилъ не мешаетъ намъ признать неподвижность неба, если только истина убедитъ насъ, что оно стоитъ неподвижно. Ибо и те сами, которые весьма тщательно и безраздельно занимались исследованиемъ этого вопроса, пришли къ заключенію, что если бы даже небо оставалось неподвижнымъ, а вращались одни только светила, то и тогда могло бы происходить все, что наблюдается и открывается въ обращеніи светилъ.

ГЛАВА XI.

О 9 и 10 стихахъ Бытія.

И рече Богъ: да соберется вода, яже подъ небесемъ, въ собраніе едино и да явится суша: и бысть тако. И собрися вода, яже подъ небесемъ, въ собраніе едино, и явился суша. И нарече Богъ сушу землю и собранія водъ нарече моря. И виде Богъ, яко добро. — Объ этомъ дѣйствіи Божиимъ, по поводу, впрочемъ, исследования другого предмета, мы достаточно сказали въ первой книгѣ⁴. Поэтому здѣсь заметимъ только вкратцѣ, что кого не занимаетъ вопросъ, когда именно сотворенъ самый видъ воды и земли, тотъ пусть думаетъ такъ, что въ этотъ день произведено только раздѣленіе этихъ двухъ низшихъ стихій. Кого же занимаютъ вопросы, почему светъ и небо сотво-

ренны въ дни, тогда какъ земля и вода созданы вне и раньше всякихъ дней, и почему первые по слову Божию: *да будетъ* сотворены, а послѣдніе, по слову Божию, только раздѣлены, а не сотворены, тотъ пусть при помощи здравой веры разумеетъ то, что говоритъ Писаніе еще до начала дней: *земля же бѣ невидима и неустроена*, внушая темъ, какого рода сотворена была Богомъ земля, о которой раньше сказано: *въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю*. Это именно безобразіе телесной матеріи Писаніе и имѣетъ въ виду обозначить вышеприведенными словами, давая ему [теперь], вместо болѣе темнаго, болѣе употребительнаго названія. Пусть, однако, человекъ несообразительный не подумаетъ, что Писаніе, разделяя матерію и форму словами, разделяетъ ихъ и во времени, какъ бы такъ, что раньше сотворена матерія, а потомъ уже, чрезъ некоторый промежутокъ времени, придана ей форма. Ту и другую Богъ сотворилъ одновременно и произвелъ матерію уже сформированную, и только безобразіе этой матеріи, какъ я сказалъ, Писаніе обозначаетъ [теперь] употребительнымъ названіемъ земли или воды. Ибо земля и вода даже и со своими свойствами, какъ мы ихъ наблюдаемъ, гораздо ближе, по своей повреждаемости, къ безобразію, чѣмъ небесныя тѣла. И такъ какъ все, что въ матеріи имѣло форму, исчисленіемъ дней отчисляется отъ безобразнаго и изъ этой [отчисленной] телесной матеріи, какъ рассказано выше [бытописателемъ], сотворено небо, видѣ котораго сильно отличенъ отъ земнаго: то оставшееся, послѣ того, въ матеріи для образованія въ низшей области вещей [Писаніе] не захотѣло уже включать въ порядокъ сотворенныхъ вещей словами: *да будетъ*, потому что, при оставшемся безобразіи, оно не могло уже получить такого вида, какой получило небо, а низшій, непрочный и близкій къ безобразію. Отсюда, при произнесеніи

⁴ См. выше, кн. I, гл. XII, и XIII.

слов: да соберется вода... и да явится суша, эти две стихии получили свои, нам хорошо известные и наблюдаемые нами, виды, вода — подвижный, а земля — неподвижный; поэтому и сказано о первой да соберется, а о последней да явится, так как вода — быстро текущая, а земля — твердо неподвижная стихия.

ГЛАВА XII.

Об 11, 12 и 13 стихах Бытия.

И рече Бог: да прорастит земля былие травное, сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое творящее плод, ему же семя его в нем по роду на земли: и бысть тако. И изнесе земля былие травное сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое, творящее плод, ему же семя его в нем по роду на земли. И виде Бог, яко добро. И бысть вечер и бысть утро день третий. — Здесь примечания заслуживает это ограничение бытописателя: травы и деревья суть творения отличные от вида воды и земли, так что не могли уже считаться в этих стихиях, поэтому о них особо изречено Богом, чтобы они вышли из земли, и особо же сказано о них обычное: *и бысть тако*, — повторено потом, что они так и произошли, и особо сделано о них указание, что *виде Бог, яко добро*; однако, бытописатель отнес и их к тому же дню, потому что своими корнями они соединены и связаны с землею.

ГЛАВА XIII.

О 14 и 15 стихах Бытия.
— Почему светила сотворены в четвертый день.

И рече Бог: да будут светила на тверди небесней освещати землю, в начало дня и ночи, и разлучати между днем и между ночью и да будут в знамения, и во времена, и во дни, и в лета. И да будут в просвещение на тверди не-

бесней, яко светити по земли: и бысть тако. И сотвори Бог два светила великая: светило великое в начала дне и светило меньшее в начала нощи, и звезды. И положи я Бог на тверди небесней, яко светити на землю и владети днем и нощью и разлучати между светом и между тьмою: и виде Бог, яко добро. И бысть вечер и бысть утро день четвертый. — В этом четвертом дне исследования заслуживает вопрос, почему избран такой распорядок, что земля и вода сотворены и разделены между собою, а земля произрастила былие травное раньше, чем явились на небе светила. Не можем сказать, чтобы [светила] в этом случае избраны были, как нечто такое, чем вносилось бы в ряд дней такое разнообразие, чтобы конец и середина их являлись в наибольшей красоте (а в семи днях четвертый день — средний), — не можем потому, что в седьмой день не создано никакой твари. Разве, может быть, покою седьмого дня всего более соответствует свет первого, так что, при соответствии крайних пределов, и получается упомянутая гармония, когда в середине выступают небесные светила? Но если первый день соответствует седьмому, в таком случае второй должен соответствовать шестому. А что же сходного твердь небесная имеет с человеком, созданным по образу Божию? Разве то, что небо занимает всю высшую часть мира, а человеку предоставлена власть господствовать над всею низшею? Но что же сказать о животных и зверях, которых, в некотором роде, произвела земля в шестой день, — какое у них возможно сходство с небом?

А может быть, [тут возможно скорее такое объяснение:] так как под именем света разумеется впервые сотворенное образование духовной твари, то следовало, чтобы создана была и телесная тварь, т. е. наш видимый мир, который и сотворен в два [следующие] дня по причине двух наи-

больших половин, из коих состоит вселенная (почему и сама духовная и телесная тварь, вместе взятая, часто называется небом и землею); так что область воздуха своим наиболее бурным слоем относится к земной половине, потому что вследствие влажных испарений воздух здесь становится плотным телом, тогда как более спокойным слоем, где не может быть уже движения ветров и бурь, он принадлежит небесной половине. А раз образована была такая совокупность телесной массы, вся находящаяся в том одном месте, где помещен мир, то следовало, чтобы внутри она наполнилась частями, которые бы свойственными каждой движениями перемещались с одного места на другое. К этому порядку не могут относиться травы и деревья, потому что своими корнями они прикреплены к земле, и хотя при своем росте испытывают движение соков, однако сами не обладают способностью передвижения с места на место, а где прикреплены, там и питаются и вырастают, вследствие чего принадлежат больше к самой земле, чем к разряду существ, которые движутся в воде и на земле. А так как образованию видимого мира, т. е. неба и земли, посвящены два [первые] дня, то для тех движущихся и видимых частей, которые, потом, творятся внутри мира, отведены остальные три дня. И так как, при этом, небо и сотворено раньше, и раньше украшено этого рода частями, то в четвертый день и являются светила, которые бы, сияя над землею, вместе с тем освещали и низшую область, чтобы её обитатели не оставались в темноте. Отсюда, в виду того, что слабые тела обитателей низшей области восстанавливаются сменяющим движение покоем, и устроено так, чтобы при круговращениях солнца, они пользовались сменой дня и ночи, в видах смены бодрствования сном, и чтобы, при этом, и

самая ночь не оставалась без украшения, а светом луны и звезд поддерживала бодрость в людях, которым весьма часто приходится работать ночью, и служила к благо-бытию некоторых животных, которые не выносят солнечного света.

ГЛАВА XIV.

*Каким образом светила
служат в знамения, и во
времена, и во дни и в лета.*

Что касается слов: *и да будут в знамения, и во времена, и во дни и в лета*, то для кого не очевидно, как темно для понимания, что время началось с четвертого дня, как будто три предыдущие дня могли проходить без времени?

Кто в состоянии представить себе, каким образом проходили эти три дня раньше, чем наступило время, которое, как говорится здесь, началось с четвертого дня, да и проходили ли? Разве не прилагается ли в этом случае название дня к виду сотворенной вещи, а название ночи — к отсутствию вида; так что ночью названа еще не получившая образования и вида материя, из которой должны были получить образование дальнейшие предметы, как действительно и можно в вещах, получивших образование, усматривать без-Образие материи в самой их изменяемости, ибо материя не может различаться ни по пространству, как нечто более отдаленное, ни по времени, как нечто предшествующее? А может быть, ночью названа самая изменяемость в самых уже предметах сотворенных и получивших образование, т. е., как выразился бы я, возможность изменяться, так как сотворенным предметам свойственно изменяться, хотя бы они и не изменялись? Вечер же и утро [названы, так] не в смысле прошедшего и наступающего времени, а в смысле предела, которым указывается, до коих пор прости-

раются свойственные такой или иной природе границы, и откуда начинаются границы другой следующей природы: а может быть, надобно искать какого-нибудь другого еще смысла этих слов.

Кто опять проникнет в смысле слов: *и да будут в знаменія*, и поймет, какие тут разумеются знаменія? Во всяком случае, речь здесь не о тех знаменіях, наблюдать которые — дело пустое, а, без сомнения, о знаменіях, которые полезны и необходимы в быте настоящей жизни, — которые наблюдаются или моряками при кораблеплаваніи, или же всеми вообще людьми с целью предугадать состояние температуры весною и зимою, летом и осенью. С другой стороны, и под временами, которые тут поставляются в зависимости от звезд, разумеется не продолжительность времени, а перемена состояній температуры. Ибо если и раньше создания светил существовало какое-нибудь телесное ли или духовное движение, так что из области ожидаемого будущего нечто чрез настоящее переходило в прошедшее, движение это не могло быть без времени. А кто может отрицать, что подобное движение началось только с появлением светил? Но часы, дни и годы в том определенном смысле, в каком мы их знаем, получили свое начало от движения светил. Отсюда, если времена мы будем понимать в этом именно смысле, т. е. как известные моменты [времени], определяемые нами по часам, или же хорошо нам известные по небу, когда солнце поднимается с востока до полуденного зенита, а отсюда спускается, потом, к западу, чтобы вслед за закатом солнца могла с востока же взойти или луна, или какая-нибудь другая планета, которая, достигая срединной высоты неба, указывает середину ночи, а когда, с восходом солнца, готова закатиться, наступает утро: то днями будут полные круговраще-

нія солнца с востока на восток, а годами — или обыкновенные круговращения солнца, которые оно совершает, возвращаясь не на восток, что оно делает ежедневно, а к тем же самым местам созвездій⁵, что совершается только по истечении трехсот шестидесяти пяти дней и шести часов (т. е. четверти полного дня; эта часть, взятая четыре раза, поставляет в необходимость [чрез три года к четвертому] прибавлять полный день, что у римлян называется *bissexturn*⁶, или же более продолжительные и более скрытые от нас годы, так как от круговращения других планет являются, говорят, более продолжительные годы. Итак, если времена, дни и годы понимать таким именно образом, то всякий, без сомнения, согласится, что они определяются планетами и светилами. Ибо слова: *да будут в знаменія, и во времена, и во дни и в лета* поставлены так, что неизвестно, ко всем ли планетам они относятся, или же знаменія и времена относятся к другим планетам, а дни и годы — только к одному солнцу.

ГЛАВА XV.

Какою сотворена луна.

Многие входят в пространные словопрепирания и о том, какою сотворена луна; и если бы только оставались при этих словопрепираниях, а не стремились учить! Луна, говорят, сотворена полною, потому что не прилично было Богу создать что-нибудь в звѣздах несовершенным в тот день, в который, как написано, были сотворены звѣзды. Но если так, возражают другие, стало быть — луна создана в фазе первого, а не четырнадцатого дня, потому что кто же начинает считать подобным образом? —

⁵ Разумеются знаки зодиака, которые у древних назывались *домами* планет. См. I. Дамаскина "Точное изложение православной веры". Москва, 1814, стр. 74.

⁶ По греч. *βισσεξτος*, у нас *високос*.

Я, со своей стороны, стою на середине, не утверждая ни того, ни другого, и прямо говорю, что в начальной ли фазе, или же полною сотворена Богом луна, она сотворена Им совершенною. Бог есть творец и зиждитель природ. А все, что только каждая природа, в силу естественного развития, в соответственное время из себя производит и выявляет, все это в скрытом виде она содержит в себе и раньше, конечно, не по фигуре и массе, а по идее природы. Разве назовем мы дерево, не имеющее яблоков и обнаженное от листьев зимою, не совершенным, или разве несовершенна была его природа в то свое раннее время, когда еще не приносила плодов? То же самое надобно сказать не только о дереве, но и о семени, которое в скрытом виде заключает в себе все, что с течением времени производит. Да если бы даже и сказать, что Бог сотворил нечто несовершенным и, потом, усовершенствовал, какого порицания заслуживает подобное мнение? Справедливого порицания заслуживало бы только такое мнение, если бы сказать, что начато Богом приведено в совершенство другим.

Зачем же люди забивают себе голову темными вопросами насчет луны, не допытываясь, однако, какою создал Бог землю, когда в начале сотворил небо и землю, хотя земля была невидима и не устроена и только в третий день получила свой вид и устройство? Или, если сказанное о земле они понимают за сказанное не в смысле преемственности времени, так как Бог материю сотворил одновременно с вещами, а в смысле преемственности повествования, то почему же здесь, хотя этот предмет мы можем видеть своими глазами, они опускают из виду, что луна имеет цельное и совершенно круглое тело даже и тогда, когда, или только что начиная, или переставая светить для земли, она све-

тится в вид рогов? Если же свет её возрастает, достигает ли полноты или умаляется, то изменяется не само светило, а то, что от него возжигается; с другой стороны, если луна светит всегда одною стороною своего сфероида, но, поворачивая эту сторону к земле, пока не обратит её всей (что происходит с первого по четырнадцатое число), по-видимому, возрастает, то она — полная всегда, но для обитателей земли не всегда кажется такою. То же самое происходит с нею, если она освещается и лучами солнца. Именно, когда луна находится в самом близком расстоянии от солнца, она является только в вид рогов, так как остальная её часть, освещаемая в вид полного круга, может быть видна для земли только тогда, когда луна стоит против солнца, т. е. так, чтобы для земли видно было все, что в ней освещается.

Есть, впрочем, и такие, которые говорят, что, по их мнению, луна сотворена четырнадцатидневную не потому, что должна быть названа полною при сотворении, но потому, что в божественном Писании мы читаем: луну (Бог) сотворил *в начале ночи*, а в начале ночи луна бывает видна тогда, когда бывает полною; в другое же время — до полнолуния она начинает быть видна даже и днем, а в течение ночи — тем продолжительнее, чем более умаляется. Но тот, кто под началом ночи разумеет начальствование (на такое значение скорее указывает и греческое слово *ἡμέρας*, а в псалмах и еще яснее сказано: *солнце во область дне, луну и звезды во область ночи*, Пс. 135, 8. 9), не имеет надобности считать с четырнадцатого числа и думать, что луна сотворена не в начальной фазе.

ГЛАВА XVI.

*Одинаковым ли светом
светят светила.*

Допытываются, обыкновенно, и насчет

того, одинаковым ли светом светят видимые нами небесные светила, т. е. солнце, луна и звёзды, или же в наших глазах являются более или менее с различной степенью света, потому что находятся в различных от земли расстояниях? Притом насчет луны эти совопросники не сомневаются, что она светит меньшим светом, чем солнце, которым, как они утверждают, она и освещается. О звёздах же отваживаются говорить так, что многие из них или равны солнцу, или даже больше него, хотя, находясь дальше солнца, они кажутся меньше него. — Что касается нас, то нам, может быть, можно ограничиться тем, что, как бы там ни было дело, светила созданы Художником-Богом, хотя, впрочем, мы должны держаться сказанного апостольским авторитетом: *ина слава солнцу, и ина слава луне, и ина слава звездам: звезда бо от звезды разнствует во славе* (1 Корин. XV, 41). Но так как, не прекословя Апостолу, нам могут сказать на это, что звезды, действительно, различаются между собою во славе, но только для глаз жителей земли, или что так как Апостол эти слова сказал для сравнения с воскресшими, которые, без сомнения, не будут для глаз иными и иными сами в себе, а звёзды хотя и различаются между собою во славе, но при этом некоторые из них еще и больше солнца: то пусть смотрят сами, каким образом приписывают они солнцу такое огромное преимущество, что своими лучами оно, по их словам, привлекает и отталкивает некоторые звёзды, и при том звёзды главные, которым они поклоняются предпочтительно пред остальными? Неправдоподобно, чтобы сила его лучей могла преодолевать звёзды большие и даже равные. Или если, как они утверждают, существуют звёзды выше знаков [зодиака] и больше септентрионов, — такие звёзды, которые не испытывают уже подобного

влияния со стороны солнца, то почему же большее почитание они воздают звёздам, проходящим чрез эти знаки? Почему называют их господами знаков? И хотя каждый из них уверяет, что упомянутые отступления или, пожалуй, замедления звёзд зависят не от солнца, а от других более скрытых причин, однако из их книг с несомненностью видно, что в своих беснованиях, которым совратившиеся с пути истины приписывают силу судеб, они отводят солнцу преимущественное значение.

Но пусть говорят о небе, что хотят, отчуждившиеся от Отца, иже есть на небесах, — нам пускаться в утонченные исследования о расстояниях и величине звёзд и тратить на подобные изыскания время, необходимое на более важные и лучшие предметы, и бесполезно и непристойно. Лучше будем думать так, что есть светила большие остальных, о которых говорит свящ. Писание в словах: *и сотвори Бог два светила великая*, но которые, впрочем, не равны между собою, так как, поставив их выше остальных, Писание говорит затем, что они между собою различаются: *светило большее*, говорит оно, *в начала дне, и светило меньшее в начала ночи*. Да и для собственных наших глаз очевидно, что они светят сильнее остальных светил, так что как день бывает светлым только от солнца, так и ночь, хотя бы украшена была звёздами, без луны не бывает такою светлою, какою бывает она, когда освещается луною.

ГЛАВА XVII.

О звездочетах.

Что касается их всевозможных разглазительств о влиянии звёзд и их мнимых опытов астрологической науки, которые у них называются ☉☉☉☉☉☉☉☉☉☉, то мы всемерно должны охранять от них чистоту своей веры: подобными словопрениями

они стараются устранить в нас побуждение молиться, и в худых, заслуживающих справедливейшего порицания, делах с нечестивою извращенностью располагают обвинять скорее Бога, творца звёзд, чем человека-преступника. Но пусть послушают они своих философов, что наши души, по своей природе, не только не подчинены небесным телам, а в том отношении, в каком они говорят о них, не могут быть совершеннее земных тел, или же пусть сами узнают, что хотя многообразные тела животных ли или трав и растений зачинаются в одно и то же время и в одно и то же время в бесчисленном множестве рождаются не только в различных, но даже в одних и тех же местах, однако в своем развитии, действиях и страданиях представляют столько разнообразия, что у них по истине не хватило бы (как говорится) звёзд, если бы они обратили на это явление свое внимание.

А что может быть нелепее и бессмысленнее, если, убедившись этими примерами, они нам скажут, что роковое значение звёзд имеет отношение к судьбе одних только людей? Да в этом они и сами убедятся на примере близнецов, которые весьма часто [при рождении] получают одни и те же созвездия, однако живут различно, различно бывают счастливы или несчастны и различно умирают. Ибо хотя уже при самом появлении из утробы матери между ними существует некоторое различие, однако различие [по дальнейшей жизни] между иными из них бывает настолько велико, что не может быть выведено из астрологических вычислений. Рука младшего Иакова, при рождении, оказалась держащею за пяту старшего, так что они родились как бы один, надвое протершийся, младенец. Так называемые созвездия их не могли быть, конечно, различными. Что же может быть нелепее

мысли, будто астролог (*mathematicus*), рассматривая эти созвездия, мог бы по одному и тому же гороскопу, по одной и той же луне сказать, что один из них будет любим, а другой не любим матерью? Ибо если бы он сказал что-нибудь иное, то сказал бы очевидно ложь, а если бы сказал именно это, то хотя сказал бы правду, но не согласно с нелепыми предсказаниями (*cantiuncula*) своих книг. Если же этой истории они не захотят поверить, в виду того, что она заимствуется из наших книг, то разве могут они вычеркнуть и самую природу вещей? А так как они говорят, что несколько не ошибаются, если только находят час зачатия, то пусть, по крайней мере, как люди [ошибающиеся] не сочтут для себя делом недостойным обратить внимание на зачатие близнецов.

Надобно сознаться, что иногда они говорят и нечто истинное, но говорят по некоему сокровеннейшему внушению, которое испытывает несведущий ум человеческий. Так как это служит к уловлению людей, то оно бывает действием совратившихся духов, которым попускается знать кое-что истинное из области временных предметов отчасти потому, что они обладают более тонким чувством, или более тонкими телами, или более богатым, благодаря своей продолжительной жизни, опытом, отчасти потому, что святые ангелы, по поведению Божию, открывают им то, о чем узнают от всемогущего Бога, распределяющего человеческие заслуги по Своему нелицеприятному сокровеннейшему правосудию. Иногда эти презренные духи в виде своего рода пророчеств предсказывают и о том, что они намерены делать. Поэтому истинный христианин должен остерегаться как астрологов, так и всяких прорицателей, особенно тех, которые говорят правду, чтобы, уловив при содействии демонов его душу, они не за-

путали его в свое сообщество.

ГЛАВА XVIII.

*Затруднение касательно
того, управляются ли и
одушевляются ли звезды
духами.*

Спрашивают еще и о том, суть ли видимые нами небесные светила⁷ только тела, или же имеют каких-нибудь духов-правителей, и если имеют, то одушевляются ли ими жизненным образом, подобно тому, как животные одушевляются душами, или же одним только присутствием, без всякого соединения с ними. — В настоящем случае нам трудно понять это, но, при дальнейшем изъяснении Писаний, полагаю, нам могут встретиться места более удобные, при посредстве которых, согласно с правилами священного авторитета, можно будет если не высказать что-нибудь несомненное, то думать вероятное относительно этого предмета. А пока, соблюдая всегдашнюю умеренность благоговейного тона, мы ничего не должны говорить необдуманно касательно этого темного предмета из опасения, чтобы, по своей любви к заблуждению, не оказать какого-нибудь пренебрежения к тому, что впоследствии откроет нам истина а что ни в каком случае не может быть противным как ветхозаветным, так и новозаветным священным книгам. Теперь же перейдем к третьей книге нашего труда.

⁷ По астрономическому воззрению древних земля занимает неподвижный центр вселенной; около неё в концентрических, постепенно от неё удаляющихся и приближающихся к небу, кругах движутся семь планет: Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн. Вне и вокруг вселенной занимает место небо, которое в свою очередь совершает круговое движение, но противоположное движению планет.

КНИГА ТРЕТЬЯ.

*Со стиха 20: и рече Бог: да
изведут воды... и пр. до
конца первой главы.*

ГЛАВА 1.

*О происхождении животных
из воды говорится
раньше, чем о происхожде-
нии их из земли, потому,
что вода ближе к воздуху, а
воздух — к небу.*

И рече Бог: да изведут воды гады душ живых, и птицы, летающая по земли, по тверди небесней: и бысть тако. И сотвори Бог киты великия и всяку душу животных гадов, яже изведоша воды по родом их, и всяку птицу пернату по роду: и виде Бог, яко добра: И благослови я Бог, глаголя: раститесь, и множитесь, и наполните воды, яже в морях: и птицы да умножатся на земли. И бысть вечер и бысть утро. день пятый. — Теперь являются твари, движимые духом жизни, и в низшей области мира и, прежде всего, в водах, потому что вода — элемент ближайший к качеству воздуха, а воздух настолько сопределен с небом, на котором находятся светила, что и сам называется небом; не знаю только, можно ли назвать его и твердью. Между тем, один и тот же предмет, который мы называем небом в единственном числе, называется и во множественном — небесами. Ибо хотя в настоящей книг о небе, разделяющем верхние и нижние воды, говорится в единственном числе, однако в псалме сказано: *и вода, яже превыше небес, да восхвалит имя Господне* (Пс. 148, 4). А если под небесами небес правильно разуметь звездные и как

бы верхние небеса небес воздушных и как бы нижних, то в том же самом псалме мы встречаем и такие небеса, в словах: *хвалите Его небеса небес*. Отсюда достаточно видно, что воздух называется не только небом, но и небесами; подобно тому, как мы говорим "земли", обозначая не что иное, как тот самый предмет, который называется землею в единственном числе, когда [земной шар] называем "шаром земель" и "шаром земли".

ГЛАВА II.

*Погибель небес от потопа
означает, что воздух пере-
шел в природу вод.*

Воздушные небеса, как читаем мы в одном из тех посланий, которые называются каноническими, некогда погибли от потопа (2 Петр. III, 6). Конечно, жидкая стихия, которая настолько тогда увеличилась, что поднялась на пятьдесят локтей выше самых высоких гор, не могла достигнуть звезд. Но так как она заполнила всё или почти всё пространство воздуха, в котором летают птицы, то в упомянутом послании и пишется, что тогдашние небеса погибли. Не знаю, как можно понимать это иначе, если не так, что качество более плотного воздуха превратилось в природу вод; в противном случае, небеса тогда не погибли, а только поднялись выше, когда вода заняла их место. Лучше, поэтому, согласно с авторитетом упомянутого послания, думать, что тогдашние небеса погибли и вместо них, с умалением испарений, поставлены, как там пишется, новые, чем так, что они поднялись выше и что им уступила свое место природа верхнего неба.

Итак, при создании обитателей низшей части мира, которая обозначается общим именем земли, необходимо было явиться животным сперва из воды, а потом из земли, потому что вода настолько подобна

воздуху, что от её испарений, как доказано, воздух становится плотным, производит дух бурен, т. е. ветер, сгущает облака и может поддерживать полет птиц. Поэтому, хотя некто из светских поэтов⁸ сказал и правильно, что Олимп выходит за облака и "на вершине его царствует тишина" (так как утверждают, что на вершине Олимпа воздух до такой степени тонкий, что его ни облака не омрачают, ни ветер не волнует, что он не может выдерживать птиц и поддерживать случайно поднимающихся туда людей движением того более плотного ветра, к которому они привыкли в обыкновенном воздухе), однако есть и там воздух, из которого изливается сродная с ним по своему качеству вода и потому, можно думать, во время потопа он превратился в эту жидкую стихию. Ибо никак не следует думать, чтобы было какое-нибудь пространство выше звёздного неба, когда воды поднимались выше самых высоких гор.

ГЛАВА III.

*Мнения о превращении
элементов. Воздух в исто-
рии книги Бытия не про-
нущен.*

Впрочем, превращение элементов служит открытым вопросом даже и между людьми, которые посвящали свой досуг весьма тщательному исследованию этого предмета. Именно — одни говорят, что всякий элемент может изменяться и превращаться во всякий другой; другие утверждают, что каждому элементу принадлежит нечто особенное, что никоим образом не превращается в качество другого элемента. — В своем месте, может быть, мы войдем, если Господь благоволит, в более обстоятельное рассмотрение этого предмета; теперь же, по ходу настоящей

⁸ Lucanus, lib. II

речи, достаточно, полагаю, коснуться его настолько, чтобы понятен был удержанный бытописателем порядок, по которому о творении животных водных надобно было сказать раньше, чем о животных земных.

Не следует думать ни в каком случае, что в настоящем Писании опущена какая-либо стихия мира, состоящего из четырех известнейших элементов, — не следует по той причине, что, по-видимому, небо, вода и земля здесь упомянуты, а о воздухе умолчано. Нашим Писаниям обычно или называть мир именем неба и земли, или прибавлять еще море. Поэтому воздух в них относится или к небу, если только в высших пространствах существуют слои спокойнейшие и совершенно тихие, или к земле, в виду того бурного и туманного слоя, который вследствие влажных испарений становится плотным, хотя и сам чаще называется небом; поэтому и не сказано: "да произведут воды душ живых, а воздух пернатых, летающих над землей", а говорится, что тот и другой род животных произведен из воды. Таким образом, все, что только в водах есть ползуче ли — волнующегося и текучего, или парообразно-разреженного и висящего [в воздухе], так что первое является распределенным между гадами душ живых, а последнее — между летающими, — то и другое отнесено [бытописателем] к влажной стихии.

ГЛАВА IV.

Пять чувств имеют отношение к четырем стихиям.

Есть и такие, которые пять известнейших телесных чувств приурочивают к принятым четырем элементам с таким весьма тонким расчетом, что глаза, говорят, имеют отношение к огню, а уши к воздуху; обоняние и вкус приписывают

влажной стихии, причем обоняние относится к влажным испарениям, которыми насыщается то пространство, где летают птицы, а вкус — к текучим и плотным жидкостям. Ибо все, что только мы ощущаем во рту, для того, чтобы получилось вкусовое ощущение, должно соединиться с влагою рта, хотя и казалось сухим, когда мы его принимали. Впрочем, огонь проникает всюду, обуславливая во всем движение. С потерю теплоты, и жидкость замерзает, и между тем, как остальные элементы могут делаться горячими, огонь не может охлаждаться: он скорее потухает совсем, чем становится холодным или менее горячим от соприкосновения с чем-либо холодным. Наконец, пятое чувство, осязание, соответствует всего более земной стихии; поэтому, чувство осязания в живом существе принадлежит всему телу, которое состоит главным образом из земли. Говорят даже, что нельзя ни видеть без огня, ни иметь осязания без земли; отсюда, все элементы взаимно присущи один другому, но каждый получил свое название от того, чего содержит в себе больше. Вот почему с потерю теплоты, когда тело охлаждается, притупляется и чувство, так как присущее телу вследствие теплоты движение становится медленным в то время, как огонь действует на воздух, воздух на влажную [стихию], а влага на все земное, т. е. элементы более тонкие проникают более грубые.

ГЛАВА V.

Как сила ощущения в пяти чувствах обнаруживается по отношению к четырем элементам различно.

А чем что-либо в телесной природе тоньше, тем оно ближе к духовной природе, хотя между тою и другою природами существует огромное расстояние, потому

что первая — тело, а последняя не тело. Отсюда, так как способность ощущения принадлежит не телу, а чрез тело душе, то не смотря на остроумные соображения, приурочивающие телесные чувства к различным телесным элементам, сила ощущения возбуждается чрез более тонкое тело душою, которой и принадлежит сила ощущения, хотя сама душа бестелесна. Таким образом, движение душа начинает во всех чувствах с тонкого [элемента] огня, но не во всех в них достигает одного и того же. Так, в зрении, при сжатой теплоте, она достигает её света. В слухе от теплоты огня она спускается до прозрачайшего воздуха. В обонянии она переступает слой чистого воздуха и достигает среди влажных испарений, из коих состоит настоящий, более грубый, воздух. Во вкусе она переходит и эту среду и достигает области более плотной влаги, а проникши и переступив и эту среду, когда достигает уже земной массы, возбуждает последнее чувство осязания.

ГЛАВА VI.

Элемент воздуха писателем Бытия не пропущен.

Итак, природа и порядок элементов не были неизвестны тому, кто, повествуя о творении видимых [предметов], по своей природе обладающих внутри мира способностью движения в элементах, говорит сначала о небесных телах, затем, о водных и, наконец, о земных животных, — говорит так не потому, что воздух им опущен, а потому, что если только существует слой чистейшего и совершенно спокойного воздуха, где, как говорят, не могут летать птицы, то слой этот примыкает к высшему небу и под именем неба в Писании относится к высшей части Мира, подобно тому как именем земли обозначается вообще все то, из чего в нисходящей посте-

пенности берут свое начало огонь, град, снег, туман, бурный ветер и все бездны⁹, пока [эта постепенность] достигает суши, которая называется уже землею в собственном смысле. Таким образом, верхний воздух, с одной стороны, не опущен, раз названо небо, с другой, при творении животных, не упомянут или потому, что относится к небесной части мира, или потому, что не имеет обитателей, о коих теперь идет речь у бытописателя; нижний же воздух, который поглощает поднимающиеся с моря и земли испарения и становится плотным настолько, что выдерживает [тяжесть] птиц, получает живые существа не иначе, как из воды. Ибо тела птиц носит на себе имеющаяся в воздухе влага, в которой птицы при летании держатся на крыльях так же, как рыбы держатся на своего рода крыльях при плавании.

ГЛАВА VII.

Летающие не без основания названы сотворенными из воды.

Поэтому Дух Божий, Который был присущ писателю, как бы с намерением говорит, что летающие произведены из воды. Их природа занимает место в двух областях, именно — низшее в зыбучей волне, а высшее — в твердом слое ветров. Первое усвоено плавающим, а второе — летающим. Так мы и видим, что животным даны два соответствующих этому элементу чувства — обоняния для ощущения паров и вкус для ощущения жидкостей. И если воды и ветры мы ощущаем еще и при посредстве осязания, то это означает, что плотное [начало] земли входит в состав всех элементов, но в воде и ветрах его присутствие чувствуется ощутитель-

⁹ Псал. 148, 8.

нее, так что они могут быть доступны и нашему осязанию. Вот почему в двух частях мира вода и ветры по большей части подразумеваются под общим именем земли, как это показывает вышеприведенный псалом, перечисляя все высшее с одного начала: *Хвалите Господа с небес*, а все низшее с другого: *хвалите Его от земли*, причем упоминаются и дух бурен, и все бездны, и огонь, который жжет прикасающегося к нему, так как огонь в такой степени состоит из земных и влажных движений, что тотчас же разрешается в другой элемент. И хотя по свойству своей природы он стремится кверху, однако не может подняться до тишины и безветрия высшей небесной области, потому что преодолеваемый воздухом и в него разрешаясь, он потухает; в нашей же, более подверженной порче и более косной, области предметов он раздувается движениями ветра для смягчения стужи, а также для пользы и устрашения смертных.

А так как течение и волн и ветров может быть ощущаемо и посредством осязания, которое относится собственно к земле, то тела водных животных, в особенности же птицы, питаются земным, на земле отдыхают и плодятся, потому что та часть влаги, которая поднимается в виде паров, расстилается над землею. Поэтому, Писание, сказав: *да изведут воды гады душ живых и птицы летающие по земли*, прибавляет: *по тверди небесней*, из чего можно представлять себе несколько яснее то, что раньше казалось темным. Ибо Писание не говорит: "на тверди небесной", как говорит оно о светилах, но; *летающие по земли, по тверди небесней*, т. е. вблизи небесной тверди, так как та темная и влажная среда, где летают птицы, сопредельна с тою средою, в которой птицы летать не могут и которая по причине спокойствия и тишины относится уже к небу. Итак, птицы ле-

тают в небе, но в том небе, которое вышеприведенный псалом включает в понятие земли (почему птицы во многих местах и называются небесными), однако не в тверди, а по тверди.

ГЛАВА VIII.

Почему рыбы названы гадами душ живых.

Некоторые полагают, что пресмыкающиеся названы не живою душою, а "гадами душ живых" за тупость своего чувства. — Но если бы они были так названы именно по этой причине, то птицам дано было бы имя живой души. Между тем, подобно пресмыкающимся, поименованы и летающие, так что выражение "душ живых" подразумевается в приложении а к ним; поэтому, думается мне, надобно признать, что слова *гады душ живых* употреблены в том же смысле, как если бы было сказано, что в числе живых душ есть и пресмыкающиеся и летающие, подобно тому, как можно сказать и о людях, что среди них есть незнатные, разумя под сим всякого, кто только между людьми незнатен. Ибо хотя и есть такие земные животные, которые пресмыкаются по земле, однако гораздо большее число земных животных движется при помощи ног, и пресмыкающихся по земле, может быть, так же мало, как мало ходящих в воде.

Некоторые же полагали, что не живою душою, а гадами душ живых названы собственно рыбы, потому что у них нет ни памяти, ни какой-либо жизни, так сказать, сродной разуму. Но таких ввела в заблуждение их малая опытность. Напротив, многие писатели сообщают нам, какие удивительные вещи наблюдали они в рыбных садках. Допустим, что они сделали ложное сообщение; тем не менее несомненно, что рыбы памятью обладают. Это я сам испытал, да может испытать и вся-

кий, кто захочет. Один большой ключ из числа Булленских царских ключей полон рыб. Люди, смотря на них сверху, бросают обыкновенно им что-нибудь, а они или хватают подачку, подплывая к ней кучами, или рвут на части, вступая между собою в борьбу. Привыкши к этому корму, рыбы во время прогулки людей по берегу ключа, кучами плавают вслед за ними в надежде, не бросят ли им оттуда что-нибудь те, присутствие которых они чувствуют. Таким образом, как водные животные пресмыкающимися, так и птицы летающими названы, мне думается, не напрасно: если бы отсутствие ли памяти, или тупость чувства лишали рыб права на имя живой души, то этого права, без сомнения, нельзя было бы отнять у летающих, жизнь которых, как это мы видим, говорит нам и о памяти, и о пении, и о большом искусстве в устройстве гнезд и воспитании детенышей.

ГЛАВА IX.

О том, что некоторые философы каждому элементу приписывали своих животных.

Небезызвестно мне и то, что некоторые философы каждому элементу приписывали своих животных, называя земными не только тех животных, которые пресмыкаются или ходят во земле, но и птиц, за то, что они, уставши летать, отдыхают на земле; затем, воздушными — демонов и, наконец, небесными — богов (небесными существами, впрочем, и мы называем отчасти светила, отчасти Ангелов). — Но те же самые философы, чтобы ни одного элемента не оставить без своих животных, водам приписывают рыб и своего рода зверей, как будто под водою нет земли, или как будто можно доказать, что рыбы отдыхают и запасаются силами для плаванья, как птицы — для летания, не на земле

(если только они не делают этого реже потому, что волна более, чем ветер, пригодна для ношения тел, так что по ней плавают даже земноводные животные, которые научаются тому или при посредстве практики, как люди, или при посредстве инстинкта, как четвероногие и змеи)! А если они так не думают собственно потому, что рыбы не имеют ног, то, стало быть, нет ни тюленей в воде, ни ужей и улиток на земле, так как первые имеют ноги, а последние, не имея ног, не скажу, отдыхают на земле, а почти или совсем никогда с неё не сходят. Драконы же, как утверждают, не имея ног, и отдыхают в пещерах и поднимаются на воздух; хотя нелегко знать о них, однако сочинения не только наших, но и языческих писателей отнюдь не обходят молчанием этого рода животных.

ГЛАВА X.

С допущения мысли, что демоны суть существа воздушные, нисколько не страдает учение Писания, что летающие произведены из воды. — Ветры. — Громы. — Облака. — Дождь. — Град. — Ясная погода.

Вот почему, если даже демоны и суть существа воздушные, так как живут и действуют в природе воздушных тел и не разрушаются смертью потому, что ниже их находятся два элемента, вода и земля, а выше один, именно — звёздный огонь, вследствие чего преобладающим элементом в них является элемент способный более к действию, чем к страданию, так как два первые элемента, земля и вода, приписываются страданию, а другие два, огонь и воздух, действию: однако, если это и так, подобное различие [элементов] нисколько не опасно для нашего Писания, которое производит летающих не из воз-

духа, а из воды, — не опасно потому, что средою для них оно назначает влагу, правда, тонкую, испаряющуюся в воздух и в нем расширяющуюся, но все же влагу. Воздух наполняет собою пространство от светозарного неба до пределов жидкой воды и сухой земли. Между тем, влажные испарения застилают не все это пространство, а доходят до того только предела, откуда воздух начинает называться землею, согласно с словами вышеприведенного псалма: *хвалите Господа от земли* (148, 7). Верхний же слой воздуха, по причине совершенного безветрия, соединяется, по царствующей здесь тишине, с небом, с которым он сопределен и именем которого называется. Если, раньше своего грехопадения, падшие ангелы находились с своим князем, теперь дьяволом, а тогда архангелом, в этой области (некоторые из наших полагают, что они не были небесными или пренебесными ангелами), то нет ничего удивительного, что, после своего падения, они низринуты в ту туманную среду, где воздух насыщен парами, которые, по повелению и действию Бога, всем сотворенным от высшего до низшего управляющего, производят ветры, когда приходят в движение, — молнию (*ignes*) и гром, когда приводятся в сильнейшее движение, — облака, когда сгущаются, — дождь, когда плотнее сгущаются, — снег, когда облака замерзают, — град, когда при ветре замерзают более плотные облака и, наконец, ясную погоду, когда пары разрежены. Отсюда, вышеприведенный псалом, перечислив огонь, град, снег, туман, бурный ветер, дальше, дабы не подумал кто, что все эти явления происходят помимо божественного примышления, прибавляет: *творящая слово Его*.

Если же падшие ангелы, прежде своего падения, облечены были небесными телами, то и с этой стороны нет ничего удиви-

тельного, если тела их в наказание получили воздушное свойство, чтобы могли претерпевать некоторое страдание от огня, т. е. элемента высшей природы; по крайней мере, им дозволено занимать не верхний слой воздуха, а слой туманный, который служит для них как бы некоторою своего рода темницей, до самого времени суда. И если что-нибудь относительно падших ангелов подлежит еще более тщательному исследованию, то это будет уже другое, более сообразное с Писанием, для них место. Поэтому (чего пока достаточно), если эта туманная и бурная область, благодаря природе воздуха, простиравшейся до самых волн и сухой земли, может выдерживать воздушные тела, то может она выдерживать и произведенные из воды тела птиц, благодаря тонким испарениям, которые поднимаются в тот же, разлитый над волнами и землею и, потому, относимый к низшей земной области, воздух и наполняют его парами; эти последние, становясь от ночных холодов тяжелее, осаждаются в виде светлой росы. а если холод сильнее, в виде белого инея (*gelu*).

ГЛАВА XI.

Объясняются 23 и 24 стихи. О различных родах животных, сотворенных из земли.

И рече Бог: да изведет земля душу живу по роду, четвероногая, и гады, и звери земли по роду, и скоты по роду, и бысть тако. И сотвори Бог звери земли по роду, и вся гады земли по роду: и виде Бог, яко добра. — Теперь уже благовременно было украсить своими животными и другую половину той низшей области, которая вся со всеми пропастями и туманным воздухом, обозначается иногда в Писании общим именем земли, — ту именно половину, которая

называется землею в собственном смысле. Роды животных, которых по слову Божию произвела земля, известны. Но так как под именем скотов или зверей часто понимаются все вообще животные, лишенные разума, то справедливо спросить, о каких именно зверях [бытописатель] говорит теперь и о каких скотах. И в самом деле, под пресмыкающимися или гадами земли он несомненно понимает и всех змей; между тем, хотя змеи и могут быть названы зверями, по имя скотов по отношению к ним неупотребительно. Название зверей употребительно по отношению к львам, барсам, тиграм, волкам, лисицам, даже собакам, обезьянам и другим того же рода животным. Имя же скотов, обыкновенно, прилагается к тем животным, которые находятся в употреблении человека и для работы, как напр. вола, лошади и т. под., или для шерсти, либо для пищи, как напр. овцы и свиньи.

А что такое четвероногие? Хотя, за исключением некоторых змей, все животные ходят на четырех ногах, однако, если бы [бытописатель] под этим именем не хотел понимать некоторых [животных] в собственном смысле, то, конечно, не поименовал бы при этом и четвероногих (хотя, впрочем, в повторении о четвероногих он умалчивает). Разве не названы ли четвероногими в собственном смысле олени, лани, дикие ослы и кабаны (так как они не принадлежат к тем животным, к числу коих относятся львы, а подобны указанным выше скотам, но только находятся вне попечения человека); тогда как остальным животным хотя это общее название, ради числа ног, вместе с другими и приписывается, но приписывается в [некотором] особенном значении? Или, может быть, употребив три раза выражение *по роду*, бытописатель тем самым обращает наше внимание на три известные рода живот-

ных. Прежде всего, выражение по роду [прилагается у него] к четвероногим и гадам, чем, думается мне, сделано указание, какого рода четвероногие здесь названы, именно — четвероногие, принадлежащие к классу гадов, как напр. ящерицы, гардуны и т. под. Оттого в повторении имя четвероногих здесь и опущено, что оно, может быть, подразумевается уже под названием гадов; поэтому, бытописатель говорит здесь не просто: гады, но с прибавлением: *вся гады земли*, — "земли", потому что есть гады и водные, а "вся" — с тою целью, чтобы здесь разумелись и те гады, которые ползают на четырех ногах и которые выше обозначены собственно именем четвероногих. Что касается, затем, зверей, о которых во второй раз сказано: *по роду*, то в этом случае понимаются все те животные, которые, за исключением змей, обнаруживают свою свирепость зубами (*ore*), иди когтями. Наконец, что касается скотов, о коих в третий раз сказано: *по роду*, то [под ними понимаются животные], которые наносят поражение ни тою, ни другою силою, а или рогами, или чем-либо другим. — Выше я сказал, что имя четвероногих, взятое в широком смысле, само собою указывается уже числом ног, и что под именем скотов или зверей иногда понимается всякое неразумное животное. Но на латинском языке такое же значение имеет и слово *fera*: нелишне было, поэтому, сделать разъяснение, каким образом эти, в настоящем месте Писаний не даром поставленные, названия могут, как это легко можно видеть и из обыденной речи, разграничиваться между собою по своему особенному значению.

ГЛАВА XII.

Что значит выражение "по роду", употребленное о некоторых творениях, но не

употребленное о человеке.

Не напрасно занимает читателя вопрос и о том, мимоходом ли и как бы случайно поставлено выражение *по роду*, или же с известною целью, как бы так, что [вещи, к коим это выражение прилагается] существовали раньше, хотя в повествовании они представляются только что сотворенными, или же под *родом* их надобно разуметь те высшие, и, конечно, духовные, идеи (*rationes*), сообразно с которыми они потом сотворены? Но если бы было так, то же сказано было бы и о свете, небе и земле и, наконец, светилах. Ибо что между ними есть такого, вечная и неизменная идея чего не обитала бы в самой Премудрости Божией, которая *досязает от конца даже до конца крепко и управляет вся благо* (Прем. VIII, I)? Между тем, выражение *по роду* прилагается начиная с трав и деревьев и оканчивая земными животными. Даже о тех животных, которые сотворены из воды, хотя в первом перечислении их выражение это не употребляется, в повторении сказано: *и сотвори Бог киты великия и всяку душу животных гадов, яже изведоша воды по родам их, и всяку птицу пернату по роду*.

А может быть, не потому ли о животных сказано *по роду*, что они явились для того, дабы от них рождались и преемственно удерживали первоначальную форму другие, т. е. — для размножения потомства, для сохранения которого они и созданы? Но почему же о травах и деревьях сказано не только *по роду*, но и *по подобию*, хотя и животные как земные, так и водные рождаются по своему подобию? Разве, быть может, [бытописатель] не захотел повторять о подобии потому, что оно уже связано с родом? Ведь не везде он повторяет и о семени, хотя семя присуще как травам и деревьям, так и животным, впрочем, не всем. Ибо наблюдением познано, что некоторые из них рождаются из

воды и земли так, что у них нет пола, а потому семя их заключается не в них самих, а в тех стихиях, из коих они происходят. Отсюда, *по роду* будет то, в чем мыслятся и сила семян и подобие преемников предшественникам, так как ничто не сотворено таким образом, чтобы существовало за один раз или как имеющее продолжаться, или как имеющее исчезнуть, не оставив после себя потомства.

Почему же не сказано и о человеке: "сотворим человека по образу нашему и по подобию, *по роду*", хотя размножение и человека — факт очевидный? Разве — не потому ли, что Бог создал человека так, чтобы он, если б захотел соблюсти заповедь, не умирал, вследствие чего и не было надобности в преемнике предшественнику; но после греха он приложился скотам неосмысленным и уподобился им, так что сыны века сего уже и рождаются и рожают, вследствие чего род человеческий и может существовать, сохраняясь путем преемства? Но что же, в таком случае, означает данное по сотворении человека благословение: *раститесь и множитесь и наполните землю*, — что может быть достигаемо, конечно, только путем рождения? Но может быть, в настоящем случае не следует говорить ничего необдуманно, пока мы не дойдем до того места Писаний, где эти вопросы должны быть наследованы и рассмотрены с большею подробностью? Теперь же, быть может, достаточно заметить только, что о человеке не сказано *по роду* потому, что он создан был сначала один, и уже от него сотворена потом жена. Ибо родов людей не много, как [родов] трав, деревьев, рыб, птиц, змей, скотов, зверей, чтобы [в приложении к человеку] выражение *по роду* разуметь так, как бы оно сказано о целых классах, для различения [существ] сходных между собою и принадлежащих к одному началу

семени от остальных.

ГЛАВА XIII.

*Почему благословение дано,
подобно человеку, одним
только водным живот-
ным. Обязанность рож-
дать.*

Спрашивается также, почему только одни животные водные заслужили, подобно человеку, благословение. Ибо благословил Бог и их, говоря: *раститесь и множитесь и наполните воды, яже в морях, и птицы да умножатся на земли*. Разве [благословение его] достаточно было изречь об одном лишь классе тварей, чтобы оно, потом, разумелось уже и об остальных, которые размножаются путем рождений? Поэтому в первый раз оно и изрекается о том, что, как такое, сотворено раньше всего, т. е. о травах и деревьях. Или, может быть, то, что не заключает в себе никакого стремления (*affectus*) в размножению потомства и рождает без всякого ощущения (*sensus*), Бог почел недостойным слов благословения: *раститесь и множитесь*; где же такое стремление заключается, о том они сказаны были впервые, чтобы, не будучи и сказаны, разумелись и относительно земных животных? Но относительно человека необходимо было повторить их, дабы не сказал кто-нибудь, что в обязанности деторождения заключается какой-либо грех, как заключается он в похоти блудодеяния или злоупотребления самым брачным союзом.

ГЛАВА XIV.

О сотворении насекомых.

Возникает вопрос и относительно некоторых самомалейших животных, созданы ли они при первоначальном творении, или при последовавшем затем поврежде-

нии смертных вещей? Ибо весьма многие из них являются или от повреждения живых тел, или от нечистоты, испарений и разрушения трупов, иные — от гниения деревьев, а другие — от порчи плодов; о всех о них нельзя сказать, чтобы творцом их не был Бог. Всем им присуща некоторая своего рода естественная красота, чтобы возбуждалось больше удивления в созерцающем их [человеке] и воздавалось больше славы их всемогущему, вся премудростью сотворившему, Художнику. А эта премудрость Его, *досязая от конца, даже до конца крепко и управляя вся благо*, не оставляет бесформенными даже и самые последние из вещей, которые разрушаются сообразно с порядком своего рода и разрушение которых ужасает нас по вине нашей смертности, но творит животных с крохотным телом и острым чувством, дабы мы с большим изумлением смотрели на быстроту летающей мухи, чем на величину ходящего вьючного животного, и удивлялись больше работе муравья, чем тяжелой ноше верблюда.

Но вопрос в том, при первоначальном ли, как я сказал, создании вещей, о постепенном творении коих в течение шести дней повествует бытописатель, получили начало эти крохотные твари, или же при последовавшем разрушении подверженных повреждению тел? — Можно сказать, что самомалейшие [твари], возникающие из воды и земли, сотворены вначале; в числе их не будет несообразностью подразумевать и существа, рождающиеся уже от тех, которые произошли, когда земля начала пускать ростки, с одной стороны потому, что они предшествовали созданию не только животных, но и светил, а с другой потому, что принадлежат скорее к дополнению обитаемой среды, чем в числу самих обитателей. Но сказать, что тогда же сотворены и остальные, которые рож-

даются из тел животных и преимущественно тел мертвых, крайне нелепо, разве при этом будем иметь в виду, что всем одушевленным телам была уже присуща некоторая естественная сила и как бы наперед вложенные в них и, так сказать, основные начала, которые имели возникнуть от повреждения упомянутых тел, соответственно роду и различиям каждого, по непреложной воле Творца, дающего всему движение Своим неизреченным управлением.

ГЛАВА XV.

О творении ядовитых животных.

Спрашивают, обыкновенно, и относительно некоторых ядовитых и зловредных животных, сотворены ли они после грехопадения человека для его карания, или же скорее сотворены безвредными и только впоследствии начали причинять вред грешникам. — Если бы даже дело было и так, ничего нет удивительного, с одной стороны потому, что в настоящей многотрудной и бедственной жизни никто еще настолько не праведен, чтобы осмелился назвать себя совершенным, по справедливому свидетельству и слову Апостола: *не зане уже достигох, или уже совершился* (Филип. III, 12), а с другой и потому, что для упражнения нашей немощности и усовершенствования добродетели потребны испытания и телесные бедствия, по свидетельству того же Апостола, который говорит, что ему, дабы не превозносился он величием откровений, дан пакостник плоти, ангел сатанин, да пакости деет, а когда он трижды просил Господа, чтобы [этот пакостник] отступил от него, Господь ответил ему: *довлеет ти благодать моя: сила бо моя в немощи совершается* (2 Кор. XII, 9). Впрочем, святой Даниил, который в своей молитве к Богу, конечно, не обманно ис-

поведует не только грехи народа, но и свои собственные, остался и среди львов жив и невредим (Дан. VI, 22); точно также смертоносная ехидна, повиснув на руке Апостола, не причинила ему никакого вреда (Деян. XXVIII, 5). Таким образом, будучи даже и сотворены, они не могли причинять никакого вреда, если бы для этого не существовало причины, в целях или устрашения и наказания пороков, или испытания и укрепления добродетели, потому что и примеры терпения необходимы для совершенствования других, и сам человек в испытаниях познает себя вернее, да, наконец, и вечное блаженство (*salus*), которое постыдно утрачено чрез удовольствие, прочно достигается только путем скорби.

ГЛАВА XVI.

Для чего сотворены звери, причиняющие вред друг другу.

Почему же, возразят, причиняют вред друг другу звери, которые и грехов не имеют, чтобы терпеть за них кару, и добродетели не достигают путем подобного испытания? — Без сомнения потому, что одни из них служат пищей для других. И мы не можем сказать, чтобы одни из них не питались другими. Ибо все, пока существует, имеет свою величину, свои части и свои разряды; взятое в своей совокупности, оно вызывает в нас чувство справедливой похвалы и даже при переходе из одного в другое не изменяется без сокрытого для нас, соответственно своему роду, соразмерения (*moderatio*) телесной красоты. Для глупых это непонятно, но для людей, стремящихся к совершенству, оно до некоторой степени доступно, а для совершенных ясно. И нет сомнения, что всеми подобными движениями в низшей твари человеку делаются спасительные уроки, дабы он видел, как много он должен делать

для духовного и вечного спасения (salus), которое превосходит всех неразумных животных, замечая, что они, от величайших слонов до самых маленьких червяков, обороняясь или остерегаясь делают все, что только могут, для своего телесного и временного благополучия, данного им в удел, сообразно с их низшим назначением; что мы и видим, когда одни из них ищут восстановления своего тела телами других, а другие защищают себя или силами сопротивления, или при помощи бегства, или укрываясь в безопасное место. Да и самая телесная боль в том или другом животном является могущественною и удивительно душевною силою, которая непостижимыми нитями связывает их в живой союз и приводит в некоторое своего рода единство, не безучастно, а, как выразился бы я, с негодованием допуская его расстроить или уничтожить.

ГЛАВА XVII.

Недоразумение относительно мертвых тел.

А может быть, кого-нибудь интересует и такой вопрос: если нападения вредных животных на живых людей служат для последних или наказанием, или спасительным упражнением, или полезным испытанием, или же бессознательным научением, то почему эти животные пожирают тела и умерших людей? — Как будто для нашей пользы не все равно, какими путями наша уже бездушная, плоть отходит в глубокие тайники природы, откуда в восстановленном виде она извлечена будет дивным всемогуществом Творца! Впрочем, благоразумные люди пусть и отсюда почерпают для себя урок — полагаться на непреложную волю Творца, по таинственному мановению всем, великим и малым, управляющего, пред Которым и наши *власти главнии изочтены* (Лук. XII, 7), — пола-

гаться в такой степени, чтобы не страшиться такого или иного рода смерти, а с благочестивым мужеством без колебания быть готовыми ко всевозможным её родам.

ГЛАВА XVIII.

Для чего и когда сотворены терния и волчцы и бесплодные деревья.

Даже о терниях и волчцах и о некоторых бесплодных деревьях поднимают, обыкновенно, подобный же вопрос, для чего и когда сотворены они, так как Бог сказал: *да прорастит земля былые травное, сеющее семя, и древо плодовитое, творящее плод.* — Но те, которые задаются подобными вопросами, не знакомы с употребительными терминами человеческого права, по крайней мере с тем, что такое *ususfructus*. Этою формулою обозначается известного рода польза от того, что приносит прибыль своими плодами. А какая явная или скрытая польза бывает от всего того, что с корнями питает собою производительная земля, об этом кое-что они пусть узнают сами путем наблюдения, а об остальном пусть расспросят людей сведущих.

Относительно же терний и волчцов возможен более простой ответ, потому что слова: *терния и волчцы возрастут тебе* изречены человеку о земле после грехопадения. Однако, трудно сказать, чтобы они тогда только и начали появляться из земли. Так как в самых уже семенах их заключается многообразная польза, то возможно, что они могли существовать и независимо от наказания человека. Но что они начали произрастать именно на полях, труд возделывания которых поставлен человеку в наказание, это, можно думать, имело значение, как увеличение этого наказания, так как в. других местах они мог-

ли произрастать или для питания птиц и скотов, или для каких-нибудь нужд самого же человека. Впрочем, не неуместно и такое понимание слов: *терния и волчцы возрастит тебе*, что земля и раньше рождала волчцы и тернии, но не для труда человека, а для соответственной пищи таким или иным животным, так как есть животные, которые с удобством и не без удовольствия питаются этого рода растениями; для человека же, в тягостный труд ему, она начала рождать их с того времени, как после греха он стал обрабатывать землю. И притом, раньше они рождались не на других местах, а после на полях, которые человек должен стал обрабатывать для собирания с них плодов, но как прежде, так и после — ни одних и тех же местах, только прежде рождались они не для человека, а после уже для человека, что и обозначается прибавлением слова тебе, так как сказано не: *терния и волчцы возрастит*, но: *возраститъ тебе*, т. е. — для тебя, для твоего труда [отселе] начнет рождаться то, что прежде рождалось только для питания животных.

ГЛАВА XIX.

О стихах 26, 27 и дал. Почему при творении одного только человека сказано: сотворим, и проч.

И рече Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию: и да обладает рыбами морскими и птицами небесными и всеми скотами, и всею землею, и всеми гады пресмыкающимися по земли. И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори: мужа и жену сотвори их. И благослови их Бог глаголя: раститесь и множитесь и наполните землю, и господствуйте ею, и обладайте рыбами морскими и птицами небесными и всеми скотами и всею землею и всеми гадами пре-

смыкающимися по земли. И рече Бог: се дах вам всякую траву семенную сеющую семя, еже есть верху земли всяя, и всякое древо, еже имать в себе плод семени семеннаго, вам будет в снѣдь: и всем зверем земным, и всем птицам небесным, и всякому гаду пресмыкающемуся по земли, иже имать в себе душу живота, и всяку траву зеленую в снѣдь: и бысть тако. И виде Бог вся елика сотвори: и се добра зело. И бысть вечер и бысть утро, день шестый. — Ниже мы будем иметь не один случай подвергнуть рассмотрению и исследованию вопрос о природе человека с большею подробностью. Теперь же, в заключение своего обозрения шестидневного творения, сделаем общее замечание, что не следует смотреть, как на дело безразличное, на то, что о других делах [творения] говорится: *рече Бог: да будет*, а теперь: *рече Бог: сотворим человека, по образу нашему и по подобию*. Этими словами внушается нам мысль, как выразился бы я, о множественности лиц, ради Отца, Сына и Святаго Духа. Но вслед затем [бытописатель] внушает нам мысль и о единстве Божества, говоря: *и сотвори Бог человека по образу Божию*. Слова эти имеют не тот смысл, будто бы Отец [сотворил человека] по образу Сына, или Сын — по образу Отца (в таком случае изречение *по образу нашему* было бы не верно, если бы человек сотворен был по образу одного только Отца, или одного Сына), а будто бы, вместо слов: *сотвори Бог по образу Божию*, сказано было: *по образу своему*. А раз теперь говорится: *по образу Божию*, между тем как выше было сказано: *по образу нашему*, этим означает, что упомянутая множественность лиц должна быть представляема не так, чтобы мы или называли, или верою содержали, или разумели многих богов, а так, чтобы Отца, Сына и Святаго Духа, ради каковой Троицы сказано: *по образу нашему*, мы принимали за одного Бога, для

чего и сказано: *по образу Божию*.

ГЛАВА XX.

В каком отношении человек сотворен по образу Божию и почему о сотворении человека не сказано: и бысть тако.

Не следует обходить здесь вниманием и того, что, сказав: *по образу нашему*, [бытописатель] вслед затем прибавляет: *и да обладает рыбами морскими и птицами небесными*, и остальными, лишенными разума, животными, давая тем понять, что образ Божий, по которому человек сотворен, заключается в том, чем человек превосходит неразумных животных. А это называется разумом, или умом, или пониманием, или другим каким-либо более подходящим именем. Отсюда, Апостол говорит: *обновлятися духом ума вашего* (Еф. IV, 23) и: *облещися в нового человека, обновляемого в разум, по образу создавшего его* (Кол. III, 10), достаточно показывая своими словами, в каком отношении человек сотворен по образу Божию, так как [образ Божий он полагает] не в телесных чертах, а в некоторой, доступной нашим чувствам, форм просвещенного ума.

Вот почему, как о первоначальном свете, если только правильно разуметь под ним сотворенный разумный свет, причастный вечной и непреложной Премудрости Божией, не сказано: *и бысть тако*, а также не сделано, потом, повторения: *и сотвори Бог*, потому что (как об этом, сколько могли, мы уже сказали) в первом творении еще не имело места какое-либо познание Слова Бога, чтобы, после этого познания, постепенно творилось то, что создавалось в этом Слове, но сам тот свет сотворен был первым, в чем должно было явиться познание Слова Бога, которым со-

вершалось творение, а познание это было обращением света от своей безобразности к образующему Богу, т. е. и творением и образованием; между тем, об остальных тварях говорится: *и бысть тако*, чем указывается на познание Слова, отражавшееся в свете, т. е. в разумной, первоначально созданной, твари, а когда, затем, говорится: *и сотвори Бог*, обозначается происхождение самого уже того рода твари, который нарекался к бытию в Слове Бога: так видим мы то же самое и при сотворении человека. Бог сказал: *сотворим человека по образу нашему и по подобию* и проч.. Но затем не говорится: *и бысть тако*, а прибавляется: *и сотвори Бог человека по образу Божию*, потому что человек, по самой природе своей, разумен, как и тот свет, а потому быть сотворенным для него значило то же, что познавать Слово Бога, которым он создан.

И в самом деле, если бы сказано было: *и бысть тако*, а после того прибавлено: *и сотвори Бог*, в таком случае можно бы было подумать, что человек сначала сотворен в познании разумной твари, а потом [явился] какою-то неразумною тварью; но так как он сам — разумная тварь, то и образован (*perfecta*) в разумном познании. Ибо, как после греха человек обновляется в познании Бога по образу создавшего его, так в познании он и сотворен был, прежде чем начал вследствие греха ветшать, почему и должен стал в своем познании обновляться. Что же касается всего того, что не творилось в познании, будучи творимо или как тела, или как неразумный души, то сначала творилось о нем познание в разумной твари Словом, которым оно нарекалось к бытию, в виду какого познания и говорится: *и бысть тако*, дабы слова эти служили указанием на познание, творимое в той природе, которая могла иметь об этом познание в Слове

Бога, а потом являлись уже и самые телесные и неразумные твари, в виду чего, наконец, прибавляется: *и сотвори Бог.*

ГЛАВА XXI.

Затруднение относительно бессмертия человека, вытекающее из предоставления ему пищи.

А каким образом человек сотворен смертным и в то же время, наравне с другими животными, в питание получил былые травное, сеющее семя, и древо плодovitое и всякую зеленую траву, — объяснить это нелегко. В самом деле, если смертным человек сделался после греха, то раньше греха в подобной пище, конечно, он не нуждался. Да и самое тогдашнее тело его могло не подвергаться повреждению от голода. Ибо хотя сказанного: *раститесь и множитесь и наполните землю*, по-видимому, и нельзя выполнить иначе, как путем соития мужчины и женщины, в чем лежит уже признак смертных тел; однако, можно сказать, что в бессмертных телах мог быть другой способ, чтобы дети рождались от одного действия благочестивой любви, помимо всякой поврежденной похоти, не преемствуя умирающим родителям, и сами не умирая; и этот способ деторождения мог продолжаться до толе, пока земля наполнилась бы бессмертными телами, а отсюда праведным и святым народом, какого мы верою чаем после воскресения мертвых. Но хотя сказать это и можно (а как сказать, это уже другое дело); однако, никто не осмелился прибавить к тому, что нужда в пище, какою бы они себя восстанавливали, возможна только для смертных тел.

ГЛАВА XXII.

Мнение некоторых, что словами: и сотвори Бог, и проч. обозначается сотворение души, а словами: и созда Бог, и проч. сотворение тела.

А некоторые высказывают и такое предположение, что теперь сотворен внутренний человек, тело же человека создано позднее, когда Писание говорит: *и созда Бог человека, персть взем от земли*; так что слово *сотвори* имеет отношение к духу, а слово *сзда* — к телу. Но при этом они не принимают во внимание, что человек мог явиться только по телу мужчиной и женщиной. Ибо хотя и высказывается весьма утонченное соображение, что самый уже ум, в рассуждении которого человек сотворен по образу Божию, т. е. некая разумная жизнь, приурочивается, с одной стороны, к истине вечного созерцания, а с другой — к управлению временными предметами и, таким образом, человек является как бы мужчиной и женщиной, потому что в первом отношении ум является силою совещательною (*consulente*), а в последнем — исполнительною (*o'temperante*): однако, и при этом разграничении, образом Божиим называется, строго говоря, та только сторона ума, которая имеет отношение к созерцанию непреложной истины. С точки зрения этого образа Апостол Павел называет образом и славою Божиею одного только мужа: *жена же, говорит он, есть слава мужа* (I Кор. XI, 7). Итак, хотя внешним образом, по телу, двумя лицами (*hominibus*) разного пола изображается то, что внутренне разумеется об одном уме человека, однако, и женщина, будучи женщиной по телу, обновляется также в духе ума своего в познание Бога, по образу создавшего ее; в чем нет ни

мужеского, ни женского пола. А как от благодати обновления и восстановления образа Божия не устраняются и женщины, хотя их полом изображается нечто иное, почему образом и славою Божией называется один только мужчина; так точно и при сотворении человека, в виду того, что и женщина сотворена человеком же, она, конечно, имела тот же самый разумный ум, со стороны которого сотворена и она по образу Божию. Но в виду единства союза Бог, говорит [бытописатель], *сотвори человека по образу Божию*. А чтобы кто-нибудь не подумал, что сотворен один только дух человека, хотя [человек] создан по образу Божию только по духу, [бытописатель] говорит дальше: *мужа, и жену сотвори их*, давая понять, что при этом сотворено и тело. А чтобы, с другой стороны, кто-нибудь не подумал, что в единично сотворенном человеке заключались оба пола, подобно тому, как рождаются гермафродиты (androgynos), [бытописатель] показывает, что единственное число он поставил ради единства союза; а так как жена произошла от мужа (как передает об этом бытописатель ниже, когда подробнее рассказывает о том, о чем говорит теперь вкратце), то дальше ставит множественное число, говоря: *сотвори их и благослови их*. — Но, как уже сказал я, этот предмет подробнее мы исследуем при дальнейшем повествовании Писания о сотворении человека.

ГЛАВА XXIII.

К чему относится выражение 30 стиха: и бысть тако.

Теперь надобно нам обратить внимание на то, что, сказав: *и бысть тако*, [бытописатель] вслед за тем прибавляет: *и виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело*. В этом

случае разумеются власть и данная человеческой природе способность брать для пищи полевую траву и древесные плоды. Слова: *и бысть тако* он ставит в связь с тем, речь о чем начата им с того пункта, откуда он говорит: *и рече Бог: се дах вам всякую траву семенную, и проч.* Ибо если слова: *и бысть тако* мы отнесем ко всему сказанному выше, в таком случае должны будем признать, что [люди] возросли и, умножившись, наполнили землю в самый же шестой день; между тем по свидетельству Писания это совершилось по истечении многих лет. Вот почему слова: *и бысть тако* говорятся тогда, когда дана была человеку способность к ядению и человек, по слову Божию, узнал об этом, и говорятся, очевидно, о том, о чем узнал человек от Бога. Ибо если бы он тогда же начал и есть, т. е. стал принимать в пищу то, что ему давалось для питания, Писание сохранило бы [и в этом случае] обычный свой способ слововыражения, т. е. употребив слова: *и бысть тако*, имеющие значение предуведомления, присоединило бы, затем, и самое действие, сказав: "и они взяли и ели". А так могло быть сказано, при чем имя Бога могло быть и не поставлено. Подобным образом после слов: *да соберется вода, яже под небесем, в собрание едино и да явится суша*, прибавляется: *и бысть тако*, а затем не говорится: *и сотвори Бог...*, а только повторяется: *и соберся вода в собрания своя, и проч.*

ГЛАВА XXIV.

Почему о человеке не сказано особо, как об остальных животных: виде Бог, яко добра.

Исследования заслуживает и то, что о творении человека [бытописатель] не го-

ворит особо, как об остальном: *и виде Бог, яко добра*, а сказав о его сотворении и даровании ему власти или господствовать или вкушать в пищу, он прибавляет обо всем вообще: *виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело*. В самом деле, можно ведь было сначала сказать отдельно и о человеке то же, что порознь говорилось обо всем, созданном раньше, а потом уже сказать обо всем, что сотворил Бог, в связи с сотворенным в шестой день: *се добра зело*. Почему же о скотах, зверях и гадах земных сказано то, что принадлежит шестому дню? Неужели — потому, что все это заслуживало названия добрым и каждое порознь, в своем роде, и вместе с остальным, а человек, сотворенный по образу Божию, заслужил это название только вместе с остальным? Или, может быть, — потому, что он еще был несовершенен, так как еще не был помещен в рай. как если бы пропущенное здесь сказано было после. когда он был помещен в рай?

Что же сказать нам? Разве не потому ли Бог захотел назвать человека не особо, а вместе с остальными [тварями], добрым, что предвидел, что человек согрешит и не устоит в совершенстве образа Божия, т. е. как бы внушая, чем он будет? Ибо когда сотворенное остается таким, каким оно сотворено, как напр. то, что или не подвергалось греху или не может грешить, оно в отдельности хорошо, а в общем весьма хорошо. Ведь не напрасно же прибавлено: *зело*. И члены тела, хотя они в отдельности хороши, однако в целом составе гораздо лучше. Если бы напр. красивый глаз мы увидели отделенным от тела, то, конечно, не нашли бы его уже таким красивым, каким находили его в составе членов, когда он занимал свое место в телесном организме. Впрочем, и то, что вследствие греха теряет свою красоту, ни в каком случае не доходит до того, чтобы даже и при помо-

щи промысла не быть добрым в связи в целом и в общем составе. Человек до греха был, без сомнения, добрым, но Писание об этом умалчивает, а говорит напротив о том, что будет, нечто предугадывает. И так сказано о нем верно. Ибо раз он хорош в отдельности, то, конечно, еще более хорош и в общем (*cum omnibus*). А раз не хорош в общем, надобно, чтобы хорош был и в отдельности. Таким образом, сохраняется равномерность — говорится то, что уже в настоящем верно, и служит предугаданием будущего. Бог есть преблагый создатель всех природ и правосуднейший промыслитель грешников; так что хотя что-нибудь в отдельности, вследствие греха, и становится безобразным, однако вселенная прекрасна и с ним. Но о дальнейшем поведем речь уже в следующей книге.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

Объясняется начало второй главы Бытия, и, после некоторых [замечаний] о совершенстве шестеричного числа, снова возбуждается вопрос о 5 стихе 1 главы, — вопрос именно о том, как, с сотворением света, происходили вечер и утро и, таким образом, исчислялись дни до шестого и седьмого.

ГЛАВА I.

Как должны быть понимаемы шесть дней.

И совершишася небо и земля, и все украшение их. И соверши Бог в день шестый дела своя, яже сотвори: и почи в день седьмый от всех дел своих, яже сотвори. И благослови Бог день седьмый, и освяти его: яко в той почи от

всех дел своих, яже начат Бог творити. — Надобно много усиленного напряжения, чтобы постигнуть с ясностью значение, какое писатель придавал шести этим дням — прошли ли они и, с прибавлением к ним седьмого, повторяются в крутовращении времен не самым делом, а только по имени, ибо во времени, взятом в своей совокупности, бывает много дней, похожих на минувшие, но один и тот же никогда не повторяется, — итак трудно дознать, прошли ли те дни, или же, между тем как в порядке времен наши дни, к которым мы прилагаем название и число тех дней, ежедневно минуют, те дни продолжают оставаться [доселе] в самых основах (*conditionibus*) вещей; так что не только в первых трех днях, до появления светил, но и в остальных трех под именем дня разумеются виды (*species*) творимой вещи, а под ночью — отсутствие вида или недостаток его, или буде другим каким-либо словом можно лучше обозначить [момент], когда что-нибудь, при переходе от формы к бесформенности, лишается вида (а такой переход или присущ в возможности всей твари, хотя в действительности его [иногда] и не бывает, как, напр. в высших небесных тварях, или же, в целях восполнения временной красоты в низших предметах, совершается чрез чередующиеся смены всего преходящего путем исчезания старого и замены его новым, как это мы видим в области земных и смертных предметов); затем, вечер — это как бы окончание совершившегося творения, а утро — начало вновь начинающегося, ибо всякая сотворенная природа имеет свое определенное начало и свой конец. Но первое ли, или второе, или какое-нибудь третье более вероятное (которое может быть представится нам при дальнейшем исследовании) мы примем объяснение того, как в тех днях понимать ночь,

вечер и утро, — это не мешает нам войти в рассмотрение совершенства шестеричного числа с точки зрения самой внутренней природы чисел, умственно созерцая которую мы исчисляем и выражаем в числах все, что подлежит нашим телесным чувствам.

ГЛАВА II.

О совершенстве шестеричного числа.

Итак, в шестеричном числе мы встречаем первое совершенное число, — совершенное в том отношении, что оно составляется из своих частей. В других отношениях бывают и другие совершенные числа. Шестеричное же число, как мы заметили, совершенно в том отношении, что составляется из своих частей, но только таких частей, которые, будучи сложены, в своей сумме могут дать то именно число, частями коего они служат. О такой части можно сказать, какая (*quanta*) она часть [данного] числа. Можно и число три назвать частью не только шестеричного числа, которого оно составляет половину, но и всех больших, чем оно само, чисел. Так три составляют большую часть четырех и пяти: четыре можно разделить на три и один, а пять на три и два. Три составляют часть и семи, восьми, девяти и т. д., но часть уже не большую или половинную, а меньшую. Так семь можно разделить на три и четыре, восемь на три и пять, девять на три и шесть. Но ни об одном из этих чисел нельзя сказать, какую часть каждого из них составляет число три за исключением только числа девять, которого оно служит третьей частью, как — половиной шести. Таким образом, ни одно из всех приведенных нами, чисел не составляется из нескольких трех, за исключением только шести и девяти: первое состоит из двух, а последнее из трех третичных чисел.

Итак, число шесть, как уже сказал я, составляется из своих, сложенных вместе и взятых в сумму, частей. Есть числа, части которых, вместе сложенные, составляют меньшую, а другие — большую сумму. Но в известных между ними промежутках встречаются очень немногие числа, состоящие из таких частей, сумма которых ни ниже, ни выше, а равна тому числу, частями коего он служат. Первое из них шестеричное число. Так, единица не имеет никаких частей. В порядке чисел, при помощи которых мы ведем счисление, единицей мы называем такое число, которое не имеет половины или какой-либо части, а есть настоящая, голая и простая единица. Частью двух служит единица, и притом — частью половинной; другой части это число не имеет. Но число три имеет две части — одну, о которой можно сказать, какая она часть этого числа, т. е. единицу, ибо это будет третья его часть, и другую большую, о которой уже нельзя сказать, какая она его часть, т. е. два: очевидно, части эти не могут быть названы частями, которые мы имеем в виду, т. е. такими, о которых можно сказать, какие он части числа трех. Затем число четыре имеет так же две части, именно — единицу, четвертую часть, и два, половину; но об эти части, т. е. единица и два, в сумме составляют три, а не четыре; след. не составляют числа четыре, потому что в сложности дают меньшую сумму. Число пять имеет одну только часть, т. е. единицу, которая составляет пятую его часть, ибо хотя два — часть меньшая, а три — большая в сравнении с пятью, однако ни о той, ни о другой из них нельзя сказать, какая она часть пяти. Но шестеричное число имеет уже подобные части — шестую, третью и половинную: шестая его часть — единица, третья — два, половинная — три. А эти части, т. е. один, два и три, сложенные в

сумму, составляют число шесть.

Число семь имеет уже одну только подобную часть, единицу. Восемь — три: восьмую, четвертую и половинную, т. е. единицу, два и четыре, но, сложенные вместе, они в сумме дают семь; след., восьми не составляют. Число девять имеет две части: девятую, т. е. единицу, и третью, т. е. три, но сложенные в сумму, он составляют число гораздо меньшее девяти, именно — четыре. Число десять имеет три части: десятую — единицу, пятую — два и половинную — пять, которые, будучи сложены вместе, равняются восьми, а не десяти. Число одиннадцать имеет одну только часть — одиннадцатую, как семь — седьмую, пять — пятую и три — третью. Но число двенадцать, если сложить подобные его части в одну сумму, не остается тем же числом, а возрастает: части в своей сумме составляют число большее двенадцати, достигая до шестнадцати. Именно — число двенадцать имеет пять частей: двенадцатую, шестую, четвертую, третью и половинную; двенадцатая его часть — единица, шестая — два, четвертая — три, третья — четыре и половинная — есть, а один, два, три, четыре и шесть в сумме составляют шестнадцать.

Словом сказать, в бесконечном ряду чисел встречается много таких, которые имеют или одну только подобную часть, как напр. три, пять и т. п., или много, но притом так, что эти части, будучи сложены в одну сумму, составляют число меньшее, как напр. восемь, девять и многие др., или большее, как напр. двенадцать, восемнадцать и многие др. И таких чисел встречается гораздо больше в сравнении с теми, которые называются совершенными в виду того, что они составляются из своих, сложенных в одну сумму, частей. Так, после шести, мы встречаем еще число двадцать восемь, которое состоит из подоб-

ных же частей; именно — оно имеет пять частей: двадцать восьмую, четырнадцатую, седьмую, четвертую и половинную, т. е. единицу, два, четыре, семь и четырнадцать, которые, сложенные в сумму, дают двадцать восемь. И чем дальше вперед идет порядок чисел, тем чрез большие промежутки встречаются числа, которые, если сложить их части в одну сумму, равны самими себе и называются совершенными. Те же числа, части которых, сложенные в сумму, не дают того числа, частями коего он служат, называются несовершенными, а числа, части которых превышают [свое число], называются более, чем совершенными.

Таким образом, Бог произвел дела творения в совершенное число дней, т. е. шестеричное: *и соверши*, написано, *Бог в день шестый дела своя, яже сотвори* (Быт. II, 2). Но это число заслуживает большего нашего внимания, если мы рассмотрим в порядок самых этих дел. Именно, как это число по своим частям возрастает постепенно в трехчленное (*in trigonium*), ибо числа — один, два и три следуют одно за другим так, что между ними нельзя вставить никакого другого, и представляют каждое части шестеричного числа, из коих состоит оно, один шестую, два — третью и три — половинную: так в один день сотворен свет, а в следующие два — наш настоящий мир, в один день — высшая его часть, т. е. твердь, а в другой — низшая, земля и море; но высшую часть [Бог] не наполнил никакими родами телесной пищи, так как Он не намерен был там помещать тела, нуждающиеся в подобного рода восстановлении, низшую же часть, которую Он намерен был украсить соответствующими ей животными, наперед богато снабдил необходимыми для них родами пищи. В остальные три дня созданы те видимые [твари], которые внутри мира, т. е. внутри

видимой, устроенной из всех элементов, вселенной обладают соответствующими им движениями, именно — сначала светила на тверди, так как твердь сотворена раньше, а затем в низшей области — животные, как требовал того их порядок, т. е. в один день — водные, а в другой — земные. Впрочем, никто не будет настолько безумен, чтобы осмелиться сказать, будто Бог не мог создать, если бы захотел, все и в один день, или, если бы захотел в два дня — в один духовную тварь, а в другой телесную, или — в один день небо со всем, что принадлежит ему, а в другой — землю со всем, что на ней находится, да и вообще — когда бы захотел, во сколько бы времени захотел и каким бы образом захотел: кто скажет, что Его воле могло что-нибудь противодействовать?

ГЛАВА III.

О написанном в XI, 21

*Премудрости: вся мерою,
и числом, и проч.*

По этой причине, когда мы читаем, что Бог совершил все в шесть дней и, входя в рассмотрение шестеричного числа, находим, что оно — число совершенное и что твари получают свое бытие в таком порядке, который является как бы постеленным расчленением самых тех частей, из коих это число состоит, — на память нам может придти сказанное в другом месте Писаний: *вся мерою, и числом, и весом расположил еси* (Премудр. XI, 21), и ум мыслящий, призвав на помощь Бога, дарующего и вдохновляющего его силы, может спросить, существовали ли мера, число и вес, по которым Бог, как написано, расположил все, где-нибудь раньше, чем сотворены все твари, или же сотворены и сами, и если существовали раньше, то где существовали? — Раньше тварей ничего и не было, кроме Творца; след., в Нем существ-

вовали и они. Но как же существовали, когда и то, что сотворено, существует, как читаем (Рим. IX, 36), в Нем же? Разве, может быть, мера, число и вес существовали, как Он Сам, а все сотворенное существует в Нем, как в Том, Кто всем управляет? Но каким образом те [существовали], как Он? Бог ведь не есть ни мера, ни число, ни вес, ни все подобное. Разве, может быть, с той точки зрения, как знаем мы меру, число и вес в вещах, которые измеряем, исчисляем и взвешиваем, они не Бог; с той же точки зрения, что мера сообщает всякой вещи определенность (*modum*), число — форму (*speciem*), а вес — покой и устойчивость, они в своем первоначальном, истинном и единственном виде суть Он, — Тот, Кто всему дает определенность, форму и порядок; отсюда, изречение: *вся мерою, и числом, и весом расположил еси* (как только оно и могло быть выражено для человеческого сердца и на человеческом языке) имеет не другой какой-нибудь смысл, как тот, что "все расположил Ты в Себе".

ГЛАВА IV.

*О том, что Бог есть мера
без меры, число без числа,
вес без веса — Троица.*

Дело великое и для немногих посильное — над всем, что может быть измеряемо, исчисляемо и взвешиваемо, подняться настолько, чтобы видеть Меру без меры, Число без числа и Вес без веса. Ибо меру, число и вес можно видеть и мыслить не в одних только камнях, деревьях и подобного рода телесных массах, какие бы они ни были, небесные ли, или земные. Есть еще мера для действия, чтобы оно не переходило в безостановочное и неумеренное движение вперед; есть число для со-

стояний и сил духа, которым он определяется, переходя от безобразия глупости к форме и красоте мудрости; есть вес для воли и любви, который служит показателем, насколько и что именно взвешивается нами, когда мы чего-либо желаем или избегаем, что-нибудь предполагаем или отменяем. Но эта духовно-мысленная мера содержится в другой мере; это духовно-мысленное число образуется другим числом; этот духовно-мысленный вес отвлекается от другого веса. Между тем, есть Мера без меры, с которою сообразуется то, что от Неё [происходит], Сама же Она не происходит ниоткуда; есть Число без числа, по которому все образуется, Само же Оно не образуется; есть Вес без веса, к Которому, дабы обрести успокоение, тяготеет все, покой чего состоит в чистой радости, Сам же Он ни к чему другому уже не тяготеет.

Но кто знает имена меры, числа и веса в их только внешнем значении (*visibiliter*), тот знает их низменным образом (*serviliter*). Пусть же поднимается он выше всего того, что знает подобным образом, или, если [этого сделать] еще не может, пусть не пристращается к именам, о которых можно мыслить только низменно Ибо тем они для каждого дороже в приложении к высшим предметам, чем меньше сам он — плоть в области низших. Если же кто-нибудь этих названий, которыми привык обозначать низменные предметы, не хочет относить к высшим предметам, для созерцания которых старается очистить свой ум, в таком случае не следует заставлять его это и делать. Ибо как скоро имеется понятие о том, что [под этими именами] разуметь должно, не следует особенно стараться о том, как оно называется. Впрочем, необходимо знать, какое существует сходство низшего с высшим: в таком только случае разум движется и направляется правильно от низшего в выс-

шему.

Если и теперь еще кто-нибудь скажет, что мера, число и вес, по которым Бог, по свидетельству Писания, расположил все, сотворены, в таком случае [мы спросим его]: если Бог расположил по ним все, где же расположил их самих? если в [чем-либо] другом, каким образом будет в них все, когда сами они в другом? Несомненно, таким образом, что мера, число и вес, по которым Бог расположил все, существуют вне того, что по ним расположено.

ГЛАВА V.

Идея меры, числа и веса, по которым расположено все, существует в Самом Боге.

Разве, может быть, мы сделаем предположение, что изречение: *вся мерою, и числом и весом расположил еси* имеет такой же смысл, как если бы было сказано: "все Ты расположил так, чтобы оно имело меру, число и вес?" В самом деле, если бы было сказано: "все тела Ты расположил по цветам" (*in caloribus*), еще конечно не следовало бы отсюда, что сама Премудрость Божия, которою сотворено все, раньше имела в Себе цвета, по которым потом сотворены тела; но выражение: "все тела Ты расположил по цветам" было бы нами понято так, как если бы было сказано: "все тела Ты расположил так, чтобы они имели цвета". — Как будто, если бы было сказано, что Творец-Бог расположил тела по цветам, т. е. так, чтобы они имели цвета, возможно это понимать иначе, а не так, что в самой Премудрости Располагающего существовала некоторая идея (*ratio*) цветов, которые должны были потом распределиться соответственно каждому роду тел, хотя бы самого названия цвета в этом случае мы и не встречали! Ибо, как уже сказал я, раз мы вещь знаем, о названиях её заботиться нет надобности.

ГЛАВА VI.

Где созерцал Бог, располагая все.

Итак, допустим, что изречение: *вся мерою, и числом и весом расположил еси* имеет такой же смысл, как если бы было сказано: "все расположено так, чтобы имело свою собственную меру, свое собственное число и свой собственный вес" и, согласно с данным ему от Бога расположением, изменялось, являясь крупнее и мельче, больше и меньше, легче и тяжелее, сообразно с изменяемостью своего рода. Неужели, подобно тому, как изменяется все, мы назовем изменяемым и самый совет Божий, по которому расположено все? Избави, Боже, от такого безумия!

Итак, если все располагалось так, чтобы оно имело свои меры, свои числа и свой вес, где [спрашивается] созерцал все сам Располагающий? Без сомнения, не вне Самого Себя, подобно тому, как мы глазами созерцаем тела: всего этого еще не было, как скоро оно располагалось к бытию. Не созерцал Он того и внутри Самого Себя, подобно тому, как мысленно (*animo*) мы созерцаем телесные образы, которые не взорам нашим предстоят, а мы мыслим их, представляя [в своем уме] то, что видим или на основании того, что видим. Как же созерцал Он все это? А как иначе, нежели как один только Он может?

ГЛАВА VII.

Как созерцаем мы совершенство шестеричного числа.

Впрочем, даже и мы, существа смертные и греховные, в которых тело тленное отягощает душу и земное житие обременяет ум многопопечителен (Прем. IX, 15),

— даже и мы, хотя нам и неизвестна божественная субстанция, как [известна] она самой себе (если бы даже мы обладали чистейшим сердцем и совершеннейшим умом и были уже подобны святым Ангелам), вышеуказанное совершенство шестеричного числа созерцаем не вне самих себя, как — тела глазами, и не внутри себя, как — телесные образы и формы видимых предметов, а другим, совершенно особенным, образом. Правда, когда мы мыслим состав, или порядок, или делимость шестеричного числа, пред нашим умственным взором предносятся как бы некоторые подобия телец (*corpusculorum*); однако, ум более сильный и мощный не останавливается на них, а созерцает внутреннейшую сущность числа и, с этой точки зрения, говорит с уверенностью (как говорится это о единице), что оно не может быть делимо ни на какие части, тогда как все тела делятся на бесчисленные части; и что скорее минуют небо и земля, которые устроены по шестеричному числу, чем может случиться, чтобы шестеричное число не составлялось из своих частей. Таким образом, ум человеческий должен благодарить Создателя, которым сотворен он так, что может видеть то, чего [не могут видеть] ни одна птица, ни одно животное, хотя, впрочем, вместе с нами они видят и небо, и землю, и светила, и море, и сушу и все, что на них находится.

По этой причине мы можем сказать, что не потому шестеричное число совершенно, что Бог создал все дела Свои в шесть дней, а потому Он и создал Свои дела в шесть дней, что шестеричное число совершенно. Отсюда, хотя бы они и не были совершенны, оно было бы совершенно; а если бы не было совершенно оно, вслед за ним не были бы совершенны и они.

ГЛАВА VIII.

Как понимать покой Божий в седьмой день.

Пытаясь теперь, насколько при помощи Божией для нас возможно, понять написанное, что Бог почил в седьмой день от всех дел Своих, которые сотворил, благословил его и освятил, потому что в этот день почил, мы прежде должны очистить свой ум от плотских, человеческих на этот предмет воззрений. Прилично ли, в самом деле, говорить или думать, что Бог, при творении всего вышеписанного, трудился, когда говорил и [слово Его] исполнялось? Мы не назвали бы и человека трудящимся, если бы он сказал, чтобы что-нибудь делалось, и его слово тотчас же исполнилось. Правда, человеческое слово, выражающееся в звуках, произносится так, что продолжительная речь бывает утомительна; однако, если эти слова настолько же кратки, насколько кратки и слова, которые, как мы читаем, Бог изрекал, когда говорил: *да будет свет!* *да будет твердь!* и другие до самого конца дел, которые Он завершил в седьмой день, то было бы крайнею нелепостью считать их трудом не только для Бога, но даже и для человека.

ГЛАВА IX.

*В каком смысле, говорится,
что Бог поживает. —
Скорбь, заслуживающая
похвалы.*

Разве, может быть, кто-нибудь скажет, что Бог трудился не тогда, как изрекал слово, дабы явилось к бытию то, что потом сотворено, а тогда, когда мыслил, что должно явиться к бытию, и освободившись, по сотворении вещей, от этой заботы, Он справедливо захотел благословить и освятить день, в который впервые стал свободным от этого напряжения духа? Но

рассуждать подобным образом значит решительно безумствовать (ибо Бог обладает как способностью, так и неизреченною и ни с чем не сравнимою легкостью к созданию вещей); поэтому, нам ничего не остается, как думать, что для разумной твари, в ряду которой сотворен и человек Бог, после её сотворения, указал покой в Самом Себе, даровав нам Духа Святаго, которым изливается любовь в сердца наши, дабы мы стремились туда, куда достигши, обрели бы покой, т. е. ничего уже больше не искали. Ибо как правильно сказать, что все, что только мы, по действию Божию, делаем, делает Бог, так правильно же будет сказать, что когда мы по дару Божию обретаем покой, успокаивается Бог.

И такое понимание будет правильно, так как справедливо и большого напряжения не требуется видеть, что, когда мы говорим о Боге, что Он успокаивается, делая нас покойными, говорим так же, как и то, что Бог познает, делая нас познающими. Бог, конечно, не познает временным образом ничего такого, чего не знал раньше; и однако, к Аврааму Он обращается с словами: *ныне познах, яко боишися Бога* (Быт. XXII, 12), которые означают не что иное, как следующее: "ныне Я сделал так, чтобы узнано было" [что ты боишься Бога]. Подобными слововыражениями, когда о чем-либо, не принадлежащем Богу, мы говорим как бы о принадлежащем Ему, мы обозначаем, что Бог обращает это в принадлежащее нам; но только то, что похвально и насколько оно допускается Писанием. Ибо о Боге мы не должны говорить необдуманно ничего такого, чего не читаем в Его Писаниях.

К числу таких слововыражений принадлежит, по моему мнению, и изречение Апостола: *не оскорбляйте Духа Святаго Божия, имже знаменаетеся в день избавления*

(Еф. IV, 30). По самой субстанции Своей, поскольку существует сам в Себе, Дух Святой не может оскорбляться: Он обладает вечным и неизменным блаженством и есть даже само вечное и неизменное блаженство. Но так как Он обитает в святых, исполняя их любовью, по которой они, как люди, смотря по обстоятельствам, необходимо радуются преуспейанию и добрым делам верных, и столь же необходимо скорбят о падениях иди грехах тех, чьей вере и благочестию радовались (а такая скорбь заслуживает похвалы, потому что она проистекает от любви, изливаемой в них Духом Святым): то и говорится, что сам Дух Святой оскорбляется теми, которые живут так, что их делами оскорбляются святые, — оскорбляются не почему-либо иному, как потому, что имеют Духа Святого и, по дару Его, настолько добры, что злые печалят их, особенно же те, которых они или знали, или считали добрыми. Само собою понятно, что подобная скорбь не только не заслуживает порицания, но достойна похвалы и славы.

Таким же слововыражением пользуется удивительным образом тот же Апостол и в другой раз, говоря: *ныне же познавшие Бога, паче же познани бывшие от Бога* (Гал. IV, 9). Бог, без сомнения, не теперь только познал тех, которых знал от сложения мира (I Петр. 1, 10); но так как теперь сами они познали Бога по дару Его, а не по своим заслугам или способностям, то [Апостол] предпочел лучше употребить переносный способ слововыражения, называя их познанными от Бога тогда, когда уже Он сам явил им Себя для познания, и внести в свои слова поправку, как будто сказанное им сначала в собственном смысле не столь верно, чем попустить, чтобы они усвоили себе то, что даровал им Бог.

ГЛАВА X.

*Вопрос, мог ли Бог почить в
собственном смысле.*

Для некоторых, может быть, будет и достаточным — изречением, что Бог почил от всех дел Своих, которые сотворил добра зело, разуместь в том смысле, что Он дарует покой нам, если мы будем творить добрые дела. Но, продолжая рассмотрение этого изречения Писания, спросим, каким образом мог почить сам Бог, хотя бы Своим покоем и внушал нам надежду на будущий покой наш в Себе. В самом деле, небо и землю со всем, что на них находится, Бог сотворил один, закончив все это в седьмой день, и нельзя сказать, чтобы при этом, по Его дару, сотворили что-нибудь и мы и чтобы изречение: *и сотвори Бог в день седьмый дела Своя, яже сотвори*, сказано было в том смысл, что по Его дару они совершены нами. Так точно и изречение; *и почи Бог в день седьмый от всех дел Своих* мы должны понимать не в смысле, очевидно, собственного нашего покоя, который, по соизволению Божию, мы получим, а прежде всего — в смысле покоя самого Бога, каким, по совершении Своих дел, Он почил в седьмой день; так что этим изречением сначала указывается на все описанные выше дела, а потом уже, если нужно, внушается нам мысль, что дела эти собою и нечто обозначают. Ибо правильно будет сказать, что как Бог, после Своих добрых дел, почил, так после своих добрых дел почием и мы. Но отсюда столь же правильно вытекает и такое требование, что как о делах Божиих сказано, что они, как это достаточно видно, суть дела самого Бога, так достаточно уже сказано и о покое Божиим, что он, как показано, есть покой самого Бога.

ГЛАВА XI.

*Как примиряются две
мысли, что Бог и почил в*

*седьмой день и доселе дела-
ет.*

Поэтому, на вполне справедливом основании, мы переходим к посильному исследованию и раскрытию вопроса, каким образом будет истинным и здесь сказанное, что Бог в седьмой день почил от всех, какие сотворил, дел Своих, и сказанное в Евангелии Тем, Имже вся бысть: *Отец Мой доселе делает и Аз делаю* (Иоан. V, 17). — Слова эти сказаны Им в ответ на жалобы, что он не чтит субботы, установленной в древности авторитетом Писания, ради покоя Божия. И с вероятностью можно сказать, что хранение субботы заповедано было иудеям, как сень грядущего, знаменующая духовный покой, который примером Своего покоя Бог таинственно обещал верным, творящим добрые дела. Таинство этого покоя подтвердил Своим погребением и сам Господь Христос, предавший Себя вольному страданию. Он почил во гробе в самый день субботы и весь этот день провел в некоем священном покое, после того, как в шестой день, т. е. пяток (называемый шестым от субботы), совершил все дела Свои, когда все, что о Нем написано, закончилось древом крестным. Он употребил и самое это слово, сказав: *Совершишися, и преклонь главу, предаде дух* (Иоан. XIX, 30). Что же удивительного, если Бог, желая предуказать день, в который Христос имел почить во гробе, почил на один день от дел Своих, намереваясь потом действовать в течение веков; так что истинным является и изречение: *Отец Мой доселе делает?*

ГЛАВА XII.

*Другое основание для при-
мирения Писания о покое и
продолжающемся действии*

Божем.

Возможно и такое понимание, что Бог почил от создания новых родов творения, перестав больше творить какие-либо новые роды, но Он непрерывно доселе (и дальше потом) делает, промышляя о тех родах, которые тогда были установлены, так что даже и в самый седьмой день всемогущество Его не оставляло управления небом и землею и всем сотворенным; иначе все это мгновенно бы разрушилось. Ибо могущество Творца и сила Всемошного и Вседержащего служат причиной существования всей твари; если бы эта сила перестала когда-нибудь управлять, вместе с тем перестали бы существовать и его виды, и вся бы природа погибла. Когда архитектор, окончив здание, оставляет его, произведенная им постройка продолжает существовать и без него; не то с миром: он не мог бы остаться и на мгновение ока, если бы Бог лишил его Своего промысления.

Поэтому, и сказанное Господом: *Отец мой доселе делает* указывает на некоторую продолжающуюся деятельность Отца, которою поддерживается и управляется вся тварь. Иначе бы можно было понять Его, если бы Он сказал: "и ныне делает", — в таком случае не было бы необходимости в словах Его разумеать продолжающейся деятельности; но иначе должны мы понимать Его, когда Он говорит: *доселе делает*, т. е. делает с того времени как создал все. Равным образом, если правильно понять написанное о Его Премудрости: *досязает же от конца до конца крепко и управляет вся благо* (Прем. VIII, I), а так же, что движения Ея *всякого движения подвижнейша* (Прем. VII, 24), то будет достаточно видно, что это Свое ни с чем не сравнимое, неизреченное и, если так можно выразиться, неизменное (*stabilem*) движение Она проявляет в благом управлении вещами, с отнятием которого, если бы Она прекратила эту Свою

деятельность, они тотчас же погибнут. Точно так же и то, что говорит Апостол, проповедуя о Боге афинянам: *о Немже живем, движемся и есмы* (Деян. XVII, 28), будучи понято верно, насколько это для человеческого ума возможно, благоприятствует тому мнению, на основании которого мы и веруем и говорим, что Бог действует непрерывно в сотворенном Им мире. Впрочем, мы существуем в Нем не как Его субстанция, в том смысле, как сказано о Нем, что Он *живот имать в Себе* (Иоан. V, 26); но так как мы, без сомнения, иное, чем Сам Он, то в Нем существуем мы в том только смысле, что Он так делает, Его это — дело; Он все содержит и Премудрость Его *досязает от конца до конца крепко и управляет благо*, и вот в силу этого-то управления мы и живем, движемся и есмы. Отсюда следует, что если Он это Свое дело от вещей отнимет, не будем и мы жить, двигаться и существовать. Итак, ясно, что Бог ни на один день не прекращал Своего промыслительного действия о мире; в противном случае, мир мгновенно бы утратил свои естественные движения, которыми он управляется и так оживляется, что все существа его сохраняют свое бытие и каждое из них, сообразно своему роду, остается тем, чем оно есть, и все мгновенно бы перестало существовать, если бы от мира отнято было то движение Премудрости Божией, которым Она управляет вся благо. Поэтому выражение, что Бог почил от всех дел Своих, которые сотворил, мы понимаем так, что Он не стал создавать больше ни одной новой твари, а не так, что перестал сохранять уже созданные и управлять ими. Отсюда истинно как то, что Он в седьмой день почил, так и то, что Он доселе делает.

ГЛАВА XIII.

*О праздновании субботы.
— Христианская суббота.*

Благие дела Его мы видим, а Его покой увидим после своих добрых дел. Для обозначения этого покоя, Он заповедовал евреям чтить один день (Исх. XX, 8). Евреи понимали это почитание в таком плотском смысле, что, видя Господа, обвиняли Его в том, что Он в этот день делает дело нашего спасения, но Он вполне справедливо отвечал им указанием на дело Отца, одинаково с которым Он занят делом не только управления тварями, но и нашего спасения. Во время явившейся благодати почитание субботы, которое выражалось в праздновании одного дня, снято с верных. В этой благодати празднует уже постоянную субботу тот, кто, что ни делает доброго, делает в надежде на будущий покой, и своими добрыми делами не хвалится, как будто бы обладая благом, которого бы не получил. Понимая и разумея таинство крещения, как день субботы, т. е. Господня покоя во гробе, он вкушает покой от прежних дел своих и, начав *ходить в обновлении жизни* (Рим. I, 4), познает, что в нем действует Бог, который в одно и то же время и действует и почивает, с одной стороны проявляя Себя в соответствующем управлении тварью, с другой — в Себе Самом оставаясь вечно покойным.

ГЛАВА XIV.

*Почему Бог освятил день
Своего покоя.*

Таким образом, Бог не испытывал ни утомления, когда творил, ни отдохновения, когда перестал творить; но только посредством Своего Писания хотел возбудить в нас желание покоя, объявляя нам, что Он освятил день, в который почил от всех дел своих Из всех шести дней, в течение которых Бог сотворил все, мы ни об

одном не читаем, чтобы Он освятил что-нибудь; с другой стороны, прибавление: *и освяти* сделано и не пред шестью этими днями, к словам: *в начале Бог сотвори небо и землю*. Но Он благоволил освятить тот день, в который почил от всех, какие сотворил, дел Своих, как будто бы и для Него, не испытывающего в Своем делании никакого утомления, покой имеет больше значения, чем действие. В приложении к людям эту мысль внушает нам Евангелие, в том месте, где Спаситель наш называет часть Марии, которая, сидя у ног Его, вкушала покой в слове Его, лучшею, чем часть Марфы, хотя она занята была заботой о многом с целью услужить Ему и хотя занятие её было дело доброе (Лук. X, 30-42). Но каким образом может это быть или мыслиться в приложении к Богу, сказать трудно, хотя мы и можем приблизиться до некоторой степени к мысли, почему Бог освятил день Своего покоя, не освятив ни одного Своего дела, даже и шестого дня, в который сотворил человека и закончив все дела творения. Да и самого главного [вопроса], в чем заключается покой Божий, чей пронизательный человеческий ум разрешить в состоянии? Однако, если бы этого покоя не было, Писание, конечно, не упоминало бы о нем. Скажу просто, что думаю, предпослав две следующие несомненные [истины] — с одной стороны, что Бог не услаждался каким-либо временным покоем, как бы после труда и достигнутого конца работы, с другой — что и Писание, справедливо обремененное таким авторитетом, не напрасно и не ложно говорит, что Бог почил в седьмой день от всех, какие сотворил, дел Своих и по этой причине освятил его.

ГЛАВА XV.

Разрешение вопроса, поставленного выше.

Бесспорно, то уже — порок и слабость души улаждаться своими делами так, чтобы находить успокоение скорее в них, чем от них в себе самой (ибо, без сомнения, лучше совершение дел, чем самые совершенные дела). Поэтому Бог посредством Писания, которое говорит, что Он почил от всех, какие сотворил, дел Своих, внушает нам, что Он никаким делом Своим не улаждается так, как будто бы имел нужду в его совершении, — что был бы блажен или меньше, если бы его не совершил, или больше, если бы совершил. А так как все от Него и притом в такой степени, что обязано Ему всем, чем есть оно, сам же Он ничему не обязан тем, что блажен: то и предпочел Себя Самого вещам, которые сотворил по любви, отличая не день, в который завершил творение, чтобы не показалось, будто бы дела, какие Он намерен был совершить, или уже совершил увеличивают Его радость, но день, в который почил от них в Самом Себе, сам Он никогда и не выходил из покоя, но нам показал его седьмым днем, давая тем знать, что покой Его обретается только совершенными, так как для внушения мысли о нем назначил день, который следовал за совершением всего творения. Ибо, будучи сам всегда покорен, Он, показав, что почил, почил тогда в нас.

ГЛАВА XVI.

*Покой Бога в седьмой день
от дел Своих*

Надобно обратить внимание и на то, что покой, которым Бог блажен в Самом Себе, надлежало сообщить и нам, дабы мы могли понять, каким образом говорится о Боге, что Он в нас успокаивается, а говорится это по той только причине, что Он в Себе Самом сообщает покой и нам. Для правильно понимающих покой Бога — такой покой, который не имеет нужды

ни в чем благе; отсюда, несомненен покой в Нем и наш, потому что мы делаемся блаженными от того блага, какое представляет Собою Он, а не Он — от блага, какое представляем собою мы. Ибо и мы заключаем в себе некоторое благо, получив его от Него, сотворившего все добро зело, в ряду чего сотворены Им и мы. Вот почему, кроме Него, нет ничего дорого, чего бы не сотворил Он, а потому, кроме Себя Самого, Он не нуждается ни в каком благе, не имея нужды в благе, Им Самим сотворенном. Таков покой Его от всех дел, которые Он сотворил. Между тем, в каких бы благах Он столь славно не нуждался, если бы не сотворил ничего? Конечно, и в таком случае Он мог бы быть назван ни в чем не нуждающимся, не потому, что в Себе Самом наслаждается покоем от дел, а просто потому, что не творит ничего. Но если бы Он не мог сотворить доброго, то не обладал бы никаким могуществом, а если бы мог, но не сотворил, то было бы это великою завистью. Отсюда, так как Он всемогущ и благ, то сотворил вся добро зело, а так как совершенно блажен благом в Себе Самом, то от дел, которые сотворил, Он почил в Себе Самом, т. е. таким покоем, из коего никогда не выходил. Но если бы было сказано, что Он почил от делания (a faciendis), тогда возможно бы было такое только понимание, что Он не творил. А если бы не сказано было, что Он почил от дел (a factis), в таком случае не с такою бы силою выступала мысль, что Он не нуждается в том, что сотворил.

К какому же дню, как не к седьмому, надлежало приурочить воспоминание об этом покое Божием? Это поймет всякий, кто припомнит, что совершенство шестеричного числа, о коем мы выше сказали, вполне приложимо к совершенству творения. В самом деле, если творение должно было завершиться, как действительно и

завершилось, в шестеричное число и если надлежало внушить нам мысль о покое Божиим, каким, как доказано, Бог блажен и помимо сотворения твари: то надобно было, без сомнения, освятить воспоминанием день, следующий за шестым, — день, в который бы вы возбуждались желанием сего покоя, дабы обрести его в Боге и нам.

ГЛАВА XVII.

Наш покой в Боге.

Но не благочестиво было бы подобие, если бы мы захотели быть подобными Богу в такой степени, чтобы в себе самих почивать от своих дел, как Он почил в Себе от Своих. Без сомнения, мы должны искать покоя в некоем непреложном благе, а таким благом служит для нас Он, сотворивший нас. Отсюда, высший, не горделивый и истинно благочестивый покой наш будет заключаться в том, чтобы как Он почил от всех дел Своих потому, что благом, каким Он блажен, служат для Него не дела, а Сам Он, так и мы должны надеяться, что в Нем только обречем от всех не только своих, по и Его дел покой после дел своих, которые в нас скорее — Его дела, чем наши; так что даже и в этом случае почиет собственно Он после Своих добрых дел, представляя в Себе для нас покой после добрых дел, какие мы сотворим, Им оправданные. Для нас великое [благо], что мы произошли от Него, но большее будет [благо], что в Нем успокоимся. В свою очередь и Он блажен не потому, что сотворил нас, а потому, что, не нуждаясь в сотворенном, почил скорее в Себе Самом, чем в сотворенных делах.

Что же в такой степени просто и легко для выражения словом и в то же время высоко и трудно для уразумения мыслью, как Бог, почивающий от всех дел Своих, которые Он сотворил? И где почивающий, если не в Самом Себе? И когда почиваю-

щий, если не всегда, в ряду же дней, в течение которых повествуется о совершении вещей, Им сотворенных, и от которых отличается порядок покоя Божия, [почивающий] когда, если не в седьмой день, следующий за совершением их? Ибо Он почивает от дел совершенных, нисколько не нуждаясь в их совершении, чтобы быть более блаженным.

ГЛАВА XVIII.

Почему седьмой день имел утро, а, вечера не имел.

И что касается Самого Бога, то для Его покоя нет ни утра, ни вечера, потому что покой этот ни началом не открывается, ни заключается концом; в рассуждении же совершенных дел Его утро имеет, а вечера не имеет: ибо совершенная тварь имеет некоторое начало своего обращения к покою своего Творца; но она не имеет конца, как бы предела, своего совершенства, как тварь. Отсюда, покой Божий имеет начало не для самого Бога, а для совершенства созданных им вещей, чтобы все, что Им совершается, в Нем обретало покой и имело утро; ибо в своем собственном роде оно ограничено как бы вечером, в Боге же не может иметь вечера, ибо ничего уже не будет совершеннее того совершенства.

В самом деле, в тех днях, в течение которых творилось все, мы приняли [выше] вечер в смысле окончания создания одной твари, а утро — начала новой. Отсюда, вечер пятого дня был пределом твари, созданной в пятый день, а наступившее после этого дня утро — началом создания твари в шестой день, после которого, когда она создана была, наступил вечер, как бы предел её. И так как создавать ничего больше уже не оставалось, то после этого наступило такое утро, которое было уже не началом создания новой твари, а началом покоя всей твари в покое Творца. Ибо не-

бо и земля со всем, что на них находится, т. е. вся духовная и телесная тварь, пребывают не в себе самих, а в Том, о Ком сказано: *о Нем живем, и движемся и есмы* (Деян. XVII, 28). И хотя каждая часть может существовать в целом, частью которого она служит, однако само это целое может существовать только в Том, Кем оно создано. Таким образом, наступившее после вечера шестого дня утро не будет странным разуметь так, что им обозначалось не начало новой твари, как в прочих [днях], а начало пребывания и успокоения всего созданного в покое Создавшего. А этот покой не имеет ни начала, покой же твари начало имеет, но предела не имеет, и потому седьмой день для твари начался утром, но вечером уже не заканчивается.

Ибо, если в прочих днях вечер и утро означают такие же смены, какие время проходит ежедневно и теперь, то я не знаю, почему [бытописатель] не закончил и седьмого дня вечером, а его ночь — днем, сказав и в настоящем случае: "и бысть вечер и бысть утро день седьмый", ибо и этот день — один из тех семи дней, из повторения коих доставляются месяцы, годы и века; так что утро, которое следовало за вечером седьмого дня, должно было быть началом восьмого дня, на коем уже и следовало, наконец, остановиться, потому что восьмой день — первый, к которому возвращается и с которого опять начинается седмица. Отсюда вероятнее, что нынешние семь дней, с именами и числом тех дней, сменяясь в своем течении новыми и новыми, составляют периоды времени; первые же шесть дней чередовались при самом творении вещей неизвестным и необычным для нас образом и их вечер и утро, как и самый свет и тьма, т. е. день и ночь, не представляли той смены, какую представляют нынешние дни, благодаря движению солнца; но крайней ме-

ре, так должны мы сказать относительно первых трех дней, упоминаемых и перечисляемых раньше создания светил.

Отсюда, каковы бы в тех днях ни были вечер и утро, ни в каком случае однако не следует думать, что в наступившее после вечера шестого дня утро получил начало покой Божий, дабы не явилось у нас пустой и дерзкой мысли, что к вечности и неизменяемости Бога прибавилось некое временное благо; напротив, покой, каким Бог почивает в Самом Себе и блажен благом, какое представляет Сам для Себя. не имеет ни начала, ни конца; по отношению же к произведенной Им твари этот же самый покой Божий имеет уже начало. Ибо совершенство каждой вещи утверждается не столько на целом, частью которого она служит, сколько на Том, от Кого она существует и в Ком существует и само целое, — утверждается в меру своего рода. чтобы быть спокойною, т. е. сохранять свойственное ей место. Отсюда, и вся, совершенная в течение шести дней, совокупность твари иное имеет в себе самой и иное в том порядке, в каком она существует в Боге, — существует не как Бог, однако же так, что покой собственной её устойчивости заключается только в покое Того, Кто, кроме Самого Себя, не желает ничего, с получением бы чего мог быть покойным. И в то время, как Он пребывает в Самом Себе, все, что от Него [происходит], возвращается к Нему; так что всякая тварь в себе самой имеет предел своей природы по которому она не то, что Он, а в Нем — место покоя, в коем Он сохраняет ее, чем она есть. Знаю, что слово место употребил я не в собственном смысле: ибо в собственном смысле оно прилагается к пространствам, которые занимают телами; но так как и тела остаются только на том месте, до которого они достигают как бы стремлением своей тяжести, чтобы на нем оста-

ваться уже в спокойном состоянии, то не будет несообразностью перенести это слово с телесного на духовное, хотя духовное весьма отлично от телесного.

Итак, тем утром, которое следовало после вечера шестого дня, обозначается, по моему мнению, начало твари в покое Творца; ибо обрести покой в Нем она могла только тогда, когда была совершена, почему, когда в шестой день было совершено все, то после вечера наступило такое уже утро, в котором законченная тварь начала свой покой в своем Творце. А вместе с этим началом она обрела в Себе Самом почивающего Бога, в Коем могла почить и сама, — почить тем тверже и крепче, чем более она в Нем, а не Он в ней, нуждалась для своего покоя. Но так как чем вся тварь ни будет после всевозможных своих изменений, без сомнения ничем она уже не будет, то вся тварь будет вечно пребывать в своем Творце; а потому после того утра и не было вечера.

ГЛАВА XIX.

Другое основание для объяснения, что седьмой день не имел вечера.

Мы сказали, почему седьмой день, в который Бог почил от всех дел Своих, после вечера шестого дня утро имел, а вечера не имел. Но относительно этого предмета возможно и другое, по моему мнению, более прямое и лучшее, но несколько более трудное для уяснения, понимание, именно — что покой Божий в седьмой день имел не для твари, а для самого Бога утро без вечера, т. е. начало без конца. В самом деле, если бы было сказано: *почи Бог в день седьмой*, но не прибавлено: *от всех дел Своих, яже сотвори*, в таком случае мы напрасно бы стали искать начала этого покоя. Бог почивать не начинает: Его покой без начала и конца, вечен. Но так как

Он почил от всех дел Своих, которые Он сотворил, не нуждаясь в них, то хотя покой Его, действительно, не начинается, однако покой от всех дел, которые Бог сотворил, начался после того времени, когда Он совершил [эти дела]. Ибо даже и не нуждаясь в Своих делах, Он мог почить не раньше, чем они явились (хотя и в совершенных делах Он не нуждался); а так как в Своих делах Он никогда нисколько не нуждался и Его блаженство, не нуждаясь в них, не будет, как бы возрастая, более совершенным, то за седьмым днем не последовало вечера.

ГЛАВА XX.

Сотворен ли седьмой день.

Но, без сомнения, возможен и заслуживает рассмотрения вопрос, как понимать, что Бог почил в Самом Себе от всех дел Своих, которые сотворил, когда написано: *и почи Бог в день седьмой*? Ибо не написано: "в Себе Самом", а: *в день седьмой*. Что же такое этот седьмой день — тварь ли какая-нибудь, или же только пространство времени? Но и пространство времени сотворено вместе с временною тварью, почему и само оно без сомнения — тварь. Ибо нет, не могло и не может быть никаких времен, творцом которых бы не был Бог; отсюда кто же сотворил седьмой день, если он — время, как не Творец всех времен? Но с какими тварями, или в каких тварях сотворены шесть первых дней, это показывает предыдущая речь священного Писания. Посему в порядке нынешних семи дней, вид которых нам известен и которые хотя и проходят, но передают некоторым образом свои имена другим, сменяющим их, дням, так что удерживают имена шести [творческих] дней, мы знаем, когда были сотворены первые из них, но когда сотво-

рен Богом седьмой, называемый субботою, день, этого мы не видим. В самом деле, в этот день Бог не сотворил ничего, а от дел, которые сотворил в течение шести дней, почил в седьмой день. Каким же образом почил Он в день, которого не сотворил? Или каким образом сотворил его после шести дней, когда в шестой день Он закончил все дела творения, и в седьмой не сотворил уже ничего, а почил от всех дел Своих? Разве, может быть, Бог сотворил один только день, так что чрез повторение его проходили многие, так называемые, дни, и творить седьмой день не было уже надобности, потому что этот день образовался от седьмого повторения того дня, который был сотворен? И действительно, свет, о котором написано: *и рече Бог: да будет свет, и бысть свет*, — этот свет Бог отделил от тьмы и назвал его днем, а тьму назвал ночью (Быт. I, 5). Тогда именно Бог и сотворил тот день, повторение которого Писание называет вторым днем, третьим и так до шестого, в который Бог закончил дела Свои; седьмое повторение этого, первоначально сотворенного, света и получило название седьмого дня, в который Бог почил. Отсюда, седьмой день не [новое] какое-либо творение, а то самое, в седьмой раз повторяющееся, творение которое создано было, когда Бог назвал свет днем, а тьму назвал ночью.

ГЛАВА XXI.

О свете, который до светил служил причиной перемен дня и ночи.

Таким образом, мы снова возвращаемся к тому вопросу, с которым выступали уже в первой книге, именно — каким образом свет мог круговращаться для произведения дневной и ночной перемен не только раньше светил небесных, но раньше, чем создано было самое небо, названное твер-

дью, раньше даже какого-либо вида земли или моря, который бы обуславливал обращение света и откуда бы этот свет отходил, когда наступала ночь. В виду трудности этого вопроса, мы осмелились [тогда] свести рассмотрение его к такому как бы мнению, что этот, первоначально сотворенный, свет представляет собою стройность духовной природы, а ночь — материю, еще долженствовавшую получить образование в следующем затем творении вещей, — материю, которая основоположена была, когда Бог в начале сотворил небо и землю, прежде чем по Его слову создан был день. Но теперь, по поводу рассмотрения седьмого дня, мы легче можем сознаться, что не знаем, каким образом названный днем свет обуславливал дневные и ночные перемены — своим ли обращением, иди сжиманием, или рассеянием, если он — свет телесный, или, если он — свет духовный, присутствовал при создании всех тварей и своим присутствием производил день, а отсутствием — ночь, началом присутствия — утро, а началом отсутствия — вечер, — легче можем сознаться в незнании этого, не подлежащего нашим чувствам, предмета, нежели идти в очевидном предмете против слов божественного Писания, говоря, что седьмой день есть нечто иное, чем седьмое повторение того дня, который сотворил Бог. В противном случае или Бог не сотворил седьмого дня, или же и после шести дней сотворил нечто, т. е. седьмой день, и, таким образом, ложно будет написанное, что Он в шестой день совершил все дела Свои и в седьмой почил от них. Но так как ложным это, конечно, быть не может, то остается [думать так], что при всех делах творения повторялось присутствие того света, который Бог назвал днем, — повторение столько раз, сколько насчитано дней, со включением сюда и седьмого дня,

в который Бог почил от дел Своих.

ГЛАВА XXII.

*Как понимать, что духов-
ный свет производил смену
дня и ночи.*

Но так как мы не доискались, каким своим обращением, или приближением или же удалением телесный свет раньше, чем создано было небо, называемое твердью, на которой устроены и светила, мог производить перемены дня и ночи: то не должны оставлять этого вопроса без разъяснения своего мнения, что этот, первоначально сотворенный, свет — не телесный, а духовный. Именно, как после тьмы явился свет, при чем, разумеется, свет, сделавший оборот от некоторой своей бесформенности к Творцу и уже образовавшийся, так и после вечера должно наступить утро, когда этот свет после познания своей собственной природы, поскольку он не то, что Бог, возвращается к прославлению того света, который есть сам Бог и от созерцания которого он образуется. И так как прочие, после него являющиеся, твари не являются помимо его познания, то чрез все творение повторяется один и тот же день; так что от повторения его является столько дней, сколько в сотворенных вещах различается родов, число которых должно было определяться совершенством шестеричного числа. Так, вечер первого дня представляет собою познание [света] что он — не то, что Бог, а наступившее после вечера, заканчивающего собою первый день и начинающего второй, утро — его возвращение к прославлению Творца за свое создание и восприятию от Слова Бога познания являющейся после него твари, т. е. тверди, которая является сначала в его познании, когда говорится: *и бысть тако*, а потом в природе самой тверди, которая создается, когда к уже ска-

занному прибавляется: *И бысть тако. И сотвори Бог твердь*. Затем, наступает вечер этого света, когда он познает твердь не в Слове Бога, как прежде, а в её собственной природе; это познание, будучи меньшим, справедливо будет назвать вечером. После сего наступает утро, которым заканчивается второй день и начинается третий: и это утро точно также представляет собою возвращение света, т. е. сотворенного Богом дня, к прославлению Бога за сотворение Им тверди, и восприятие от Слова Бога познания твари, которая должна быть сотворена после тверди. Поэтому, когда Бог говорит: *да соберется вода, яже под небесем, в собрание едино и да явится суша*, [действие] это свет познает в Слове Бога, которым эти слова изрекаются, почему дальше и следует: *и бысть тако*, т. е. [бысть] в его познании от Слова Бога; затем, когда, не смотря на то, что уже было сказано: *и бысть тако*, прибавляется: *и соберся вода* и проч., творение это является уже в своем собственном род, и когда оно светом, который раньше знал о нем в Слове Бога, познается в собственном своем роде, является вечер в третий раз, и так далее, до наступившего после вечера шестого дня утра.

ГЛАВА XXIII.

Познание вещей в Слове Бога и в самих себе.

По этой причине существует большое различие между познанием вещи в Слове Бога и познанием её в собственной её природе, так что первое по справедливости будет относиться ко дню, а последнее к вечеру. И действительно, по сравнению с тем светом, который созерцается в Слове Бога, всякое познание, коим мы познаем ту или другую тварь в себе самой, не несправедливо можно назвать ночью; а это познание, в свою очередь, настолько от-

лично от заблуждения или невежества тех, кто не знает и самой твари, что в сравнении с ним заслуженно называется днем. Подобным образом жизнь верных, которая проводится ими в сей плоти и в сем веке, в сравнении с жизнью неверных и нечестивых не без основания называется светом и днем, по слову Апостола: *бесте иногда тма, ныне же свет о Господе* (Еф. V, 8), и другому: *отложим убо дела темная и облечемся в оружие света, яко во дни благообразно да ходим* (Рим. XIII, 12). В свою очередь и этот день в сравнении с тем днем, в который, сделавшись равными Ангелами, мы увидим Бога, *якоже есть*, был бы ночью, если бы у нас не было пророческого светоча: почему Апостол Петр говорит: *имамы известнейшее пророческое слово, ему же внимающе якоже светилу сияюще в темном месте добре творите, дондеже день озарить и денница возсияет в сердцах ваших* (2 Петр. I, 19).

ГЛАВА XXIV.

Знание Ангелов.

Вот почему святые Ангелы, которым после воскресения будем подобны и мы (Мф. XXII, 30), если до конца удержимся на пути, каким служит для нас Христос, постоянно видя лице Бога, а также наслаждаясь Словом, Его едиnorodным Сыном, равным Отцу, и представляя первую сотворенную премудрость всего, знают без сомнения всю тварь, в ряду коей первоначально созданы и сами, прежде всего в Слове Бога, в котором, как все создавшем, заключаются вечные идеи (*rationes*) всего, даже и созданного временным образом, а затем — в самой её природе, взирая на нее как бы долу и возводя ее к прославлению Того, в непреложной истине которого первоначально созерцают идеи, сообразно с коими создана она. Там [знают они тварь] как бы днем, почему согласнейшее

вследствие участия в одной и той же Истине единство их и представляет собою первоначально сотворенный день, а здесь — как бы вечером; но за этим вечером (как это можно примечать во всех шести днях) наступает сейчас же утро, так как ангельское познание не остается в твари так, чтобы вслед затем не восходить к прославленно и любви Того, в Ком познается не то, что уже сотворено, а то, что должно было создаваться; пребывание в этой Истине. и составляет день. Ибо если бы даже и ангельская природа, обратившись к себе самой, услаждалась больше собою, нежели Тем, участием в Ком она блаженна, то, надмеваясь гордостью, она бы пала, как и диавол, о котором речь будет в своем месте, когда надобно будет говорить о змие, обольстившем человека.

ГЛАВА XXV.

Почему в течение шести дней не упоминается ночь.

Таким образом, Ангелы знают тварь в собственной её природе, но так, что по избранию и любви предпочитают этому знанию знание твари в Истине, которою сотворено все, соделавшись причастными Ей. Поэтому в течение всех шести дней поименовывается не ночь, а, после вечера и утра, день первый, затем после опять вечера и утра день второй, далее, после вечера и утра, день третий, и так до утра шестого дня, с которого начинается седьмой день покоя Божия, в повествовании упоминаются хотя и со своими ночами, однако дни, а не ночи. Ибо ночь принадлежит дню, а не день — ночи в том случае, когда высшие и святые Ангелы познание твари в её собственной природе относят к славе и любви Того, в Ком созерцают вечные идеи (*rationes*), по которым сотворена она, и своим согласнейшим созерцанием составляют единый, сотворенный Госпо-

дом, день, к которому присоединится и Церковь, освободившись от своего странствования, так что и мы *возрадуемся и возвеселимся, в онъ* (Псал. 117, 24).

ГЛАВА XXVI.

Как понимать число дней.

Итак, вся тварь совершена чрез шестикратное повторение того дня, вечер и утро которого можно понимать в вышеприведенном смысле, и наступило утро, которым закончился шестой и начался седьмой день, не имевший вечера. А вечера он не имел потому, что покой Божий не относится к той твари, которая, будучи в течение предыдущих дней создаваема, познавалась в себе самой иначе, нежели в Том, в истине Кого она должна была создаваться, и как бы бледный вид познания которой составлял вечер. Отсюда, в повествовании о творении вещей под днем надобно разуметь форму самого творческого действия, под вечером — конец его, а под утром — начало нового, чтобы не сказать вопреки Писанию, что кроме шести дней создана была тварь седьмого дня; или что сам седьмой день — не тварь; но чрез все дела творения повторяется один и тот же, сотворенный Богом, день, — повторяется не телесным обращением, а духовным познанием, когда блаженный сонм Ангелов первоначально созерцает тварь, в Слове Бога, которым Бог изрекает: *да будет*, почему сначала она является в познании Ангелов, когда говорится: *и бысть тако*, а затем Ангелы познают ее в её собственной природе, что обозначается наступившим вечером, и, наконец, познание её, уже сотворенной, относят к прославлению Истины, в которой раньше созерцали идею её творения, что обозначается наступавшим утром. Таким образом, чрез все эти дни проходит один день, который надобно понимать не в смысле обыкновенных дней,

которые, как мы видим, определяются и исчисляются обращением солнца, а некоторым иным образом, какого не могут быть чужды три первые дня, исчисляемые до создания светил. И такой порядок продолжался не до четвертого дня, с которого мы могли бы мыслить обыкновенные уже дни, а до шестого и седьмого; так что гораздо иначе надобно понимать день и ночь, которые Бог разделил друг от друга (Быт. I, 5), и иначе — день и ночь, которые должны разделяться друг от друга уже светилами, когда Бог сотворил их, говоря: *и да разлучают между днем и между ночью* (Быт. I, 14). Этот день сотворил Он тогда, когда сотворил солнце, присутствие которого и производит его, а тот первоначально сотворенный, день продолжался уже три дня, когда четвертым его повторением сотворены были светила.

ГЛАВА XXVII.

*Обыкновенные дни недели
весьма не похожи на семь
дней Бытия.*

По этой причине в виду того, что не можем в земной нашей смертности опытно знать тот день или те дни, которые исчислялись его повторением, а если и может достигнуть некоторого их понимания, не должны оставаться при дерзком мнении, что уже нельзя иметь о них другого, более соответственного и вероятного, представления, — мы должны думать так, что настоящие семь дней, составляя по примеру тех дней неделю, из повторения которой слагаются времена и каждый день которой продолжается от восхода до захода солнца, представляют собою некую смену творческих дней, но так что не подобны им, а несомненно во многом от них отличны.

ГЛАВА XXVIII.

*Объяснение, данное свету и
духовному дню, не следует
считать несобственным и
фигуральным.*

И пусть никто не думает, что сказанное мною о духовном свете, о дне сотворенном и ангельской твари, о созерцании, какое имеет она в Слове Бога, о познании, каким познается тварь в себе самой и возведении её к славе непреложной Истины, в коей созерцалась идея творения вещи, которая потом познавалась, как уже сотворенная, совпадает с пониманием дня, вечера и ночи не в собственном, а как бы в фигуральном и аллегорическом смысле. То правда, что в сравнении с обыкновенным ежедневным и телесным светом тот свет надобно понимать иначе, однако ж и не так, чтобы первый был светом в собственном, а последний — в фигуральном смысле. В самом деле, где свет лучше и вернее, там истиннее и день: почему же не будет там более истинными и вечер и утро? Ибо если в нынешних днях свет склоняется к западу, что мы называем именем вечера, и снова возвращается на восток, что называем мы утром: почему же не назвать и там вечером того, когда [тот свет] от созерцания Творца обращается к рассматриванию твари, а утром — того, когда от познания твари он восходит к прославлению Творца? Ведь и Христос называется светом (Иоан. VIII, 12) не в том значении, в каком называется камнем (Деян. IV, 11), но светом — в собственном, а камнем, очевидно, в фигуральном смысле. Но кто относительно исчисления тех дней не удовлетворится тем мнением, какое мы по своим силам могли себе составить и измыслить, и станет искать другого, которое бы могло быть понимаемо не фигурально, в пророчестве, а в собственном и лучшем смысле настоящего порядка вещей, тот пусть ищет и с помощью свыше находит. Может статься,

что и я сам найду, может быть, иное, более соответствующее словам божественного Писания, мнение. Ибо я не настаиваю на своем мнении в такой степени, чтобы не допускал возможности найти другое, заслуживающее предпочтения, мнение, как настаиваю на том, что священное Писание не хотело внушать нам мысли, чтобы покой Божий последовал за утомлением или тягостями работы.

ГЛАВА XXIX.

День, вечер и утро в Ангельском познании.

Отсюда кто-нибудь, оспаривая меня, может, пожалуй, сказать, что Ангелы высших небес не постепенно созерцают сначала идеи (rationes) в непреложной истин Слова Бога, затем — самые твари и, наконец, познание их в самих себе относят к прославлению Творца, а ум их с удивительною легкостью может обнимать все это одним разом. Но неужели кто-нибудь скажет, или, если скажет, мы должны его слушать, что небесный град, [состоящий] из тысячей Ангелов, или не созерцает вечности Творца, или не знает изменяемости твари, или же после некоторого низшего познания её не прославляет Творца? Пусть все это они могут делать и делают одним разом, но все же таки могут и делают. Отсюда, и день, вечер и утро они имеют одним разом.

ГЛАВА XXX.

*Познание ангельское нис-
колько не становится ни-
же хотя в нем есть и вечер
и утро.*

И мы не должны опасаться, чтобы кто-нибудь, способный возвыситься своею мыслью до подобного предмета, подумать мог, будто такого порядка не может быть

там потому, что его не бываете в наших днях, которые происходят вследствие обращения нашего солнца. Правда, его не может быть в одних и тех же частях земли, но кто же не знает что мир, взятый в своем целом объеме, имеет в одно и то же время и день, где есть солнце, и ночь, где нет солнца, и вечер, откуда оно уходит, и утро, куда оно восходит? Зараз всего этого на земле мы, конечно, не можем иметь, однако на этом основании не должны еще приравнивать земной порядок вещей и временно-пространственное обращение материального света к тому духовному отечеству, где существует постоянный день в созерцании непреложной Истины, всегдашний вечер — в познании твари в её собственной природе, всегдашнее утро — в возвращении от этого познания к славе Творца. Ибо вечер происходит там не от удаления высшего света, а различения [от него] низшего познания; в свою очередь, и утро не должно там сменять как бы ночь незнания утренним знанием, а [состоит в том], что даже и вечернее познание оно возносит в похвалу Создателя. Так и оный, не упоминая ночи, говорит: *вечер и заутра и полудне повем, и возведу, и услышит глас мой* (Псал. 54, 18), обозначая этою хотя и сменю времен, как мне думается, то, что без смены времен происходит в том отечестве, которого жаждало его странствование.

ГЛАВА XXXI.

Каким образом в начале творения вещей в ангельском познании не разом были день, вечер и утро.

Но если ангельское общество и единство сотворенного Богом дня проводит и

имеет день, вечер и утро одним разом теперь, то неужели оно имело их одним же разом и тогда, когда творилось все? Не воспринималось ли в течении всех шести дней, когда создавалось то, что было угодно Богу сотворить порознь, — не воспринималось ли оно Ангелами сначала в Слове Бога, так что возникло прежде всего в их познании, когда изрекалось: *и бысть тако*, затем, когда являлось оно, как уже сотворенное, в той своей природе, по которой существует и было угодно Богу, как добро зело, оно подобным же образом познавалось другим низшим некоторым познанием их, которое обозначается [у бытописателя] именем вечера, и, наконец, после вечера наступало утро, когда Ангелы прославляли Бога за это Его дело и получили от Слова Бога познание другой, следующей по порядку своего явления к бытию, твари? Отсюда, день, вечер и утро тогда явились не разом, а порознь, в том порядке, в каком повествует Писание.

ГЛАВА XXXII.

Хотя в познании Ангелов было тогда все одним разом, однако не без некоторого порядка.

Но не было ли все это разом уже и тогда не в смысле моментов времени, как происходят наши дни, когда восходит солнце и заходит и в место свое возвращается, а в смысле духовной силы ангельского ума, с величайшею легкостью обнимающего все, что он [познать] захочет? — Однако же, и не без порядка, который является связью предыдущих и последующих причин. В самом деле, не может быть и познания, если ему не предшествует то, что должно быть познаваемо; а это познаваемое существует раньше в Слове, которым все сотворено, нежели во всем, что Им сотворено. Поэтому, человеческий ум

сначала исследует сущее при по мощи телесных чувств и составляет о нем познание сообразно с своею слабостью, а потом отыскивает его причины, если только в состоянии доходить до причин, первоначально и неизменно пребывающих в Слове и таким образом, видеть невидимое Его, творенми помышляемо (Рим. 1. 20). И кто не знает, с какою медленностью и трудностью и в какое продолжительное время человеческий ум приобретает это познание, по причине немощного тела, отягчающего душу (Прем. IX, 15), даже и такую, которая проникнута пламеннейшим стремлением настойчиво и упорно прибрести его? Между тем, соединенный с Словом Бога чистейшею любовью, ангельский ум, будучи сотворен раньше остальных тварей, созерцал их прежде, чем он получили бытие, в Слове Бога, и, таким образом, все, что должно было получить бытие, сначала возникало в познании Ангелов, когда Бог нарекал его к бытию, а потом являлось в своей собственной природе, делаясь и в этом случае предметом познания уже меньшего, которое называется [у бытописателя] вечером. Это познание предшествовалось тою тварью, которая получила бытие, так как все, что может быть познаваемо, предшествует познанию. Ибо если познаваемое раньше не существует оно и не может быть познаваемо. Если [ангельский ум] после этого [познания] оставался бы довольным собою в такой степени, что услаждался бы больше самим собою, чем Творцом, то не было бы утра, т. е. ум ангельский не восходил бы от этого своего познания к прославлению Творца. Между тем, с наступлением утра должна была создаваться и познаваться новая тварь, когда изрекалось Богом: *да будет*; так что эта тварь сначала опять являлась в ангельском познании, когда говорилось: *и бысть тако*, а затем — в

собственной своей природе, когда наступал вечер.

Таким образом, хотя при этом не было никаких промежутков времени, однако всему предшествовала идея создания твари в Слове Бога, когда Он изрек: *да будет свет!* И вслед за этими словами явился тот свет, из которого образовался ангельский ум, — явился в своей собственной природе, а не возник откуда-нибудь со стороны, чтобы получить бытие. Поэтому не сказано раньше: *и бысть тако*, а потом: "и сотвори Бог свет", но вслед же за Словом Бога явился и свет и [этот] суверенный свет приобщился к творческому Свету, созерцая Его и в Нем себя, т. е. ту идею, до которой сотворен. Но он созерцал себя и в себе, т. е. в отличии себя, как твари, от Творца. Отсюда, когда *виде Бог свет, яко добро*, и когда свет отделен был от тьмы и назван днем, а тьма — ночью, явился и вечер, потому что необходимо было и такое познание, которым бы тварь отличалась от Творца, сознавая себя в самой себе иначе, нежели в Нем; а за вечером наступило утро, дабы то, что должно было чрез Слово Бога явиться после света к бытию, сначала явилось в познании ангельского ума, а затем — в природе самой тверди. Поэтому Бог сказал: *да будет твердь* и — *бысть тако* в познании духовной твари, знавшей о том раньше, чем твердь явилась в себе самой. Затем *сотвори Бог твердь*, т. е. самую уже природу тверди, познание которой было низшим, как бы вечерним; и так до конца всех дел [творения], до самого покоя Божия, который не имеет конца, потому что он не сотворен, как тварь, чтобы о нем могло быть двоякое познание — более раннее и как бы большее, в Слове Бога, как во дни, и позднейшее и меньшее, в себе самом, как в вечеру.

ГЛАВА XXXIII.

*За раз ли сотворено все, или
в промежутки дней.*

Но если ангельский ум разом может обнимать все, что в речи передается по-одиночке в порядке связных причин, то неужели и то, что являлось к бытию, именно — твердь, собрание вод, обнаженный вид земли, произрастание кустарников и деревьев, образование светил и звезд, водные и земные животные, — все это явилось одним разом, или же в промежутки времени, в течение предназначенных дней? Разве, может быть, все это, когда оно учреждалось первоначально, мы должны мыслить не с точки зрения его естественных движений, как наблюдаем это теперь, а согласно удивительной и неизреченной силе Премудрости Божией, которая *достигает от конца даже до конца крепко и управляет вся благо* (Прем., VIII. 1)? Премудрость же досягает [от конца до конца], конечно, не шагами, или доходит как бы ногами. Поэтому насколько для неё легко и в высшей степени успешно движение, настолько же легко создал все и Бог, создав все при посредстве Ее: почему и то, что, как мы видим теперь, движется в промежутках времени к достижению свойственного каждому роду предела, возникает из тех присущих ему идей, которые Бог рассеял как семена, в момент создания, когда он *рече и быша, повеле и создашеся* (Псал. 39, 9).

Таким образом, что медленно [теперь], сотворено без медленности, с какою они проходят [теперь]. В самом деле, времена проходят те числа, которые они получили не временным образом, когда создавались. В противном случае, если бы в отношении к тому [моменту], когда первоначально было создано все Словом Бога, мы стали прилагать естественные движения вещей и обыкновенные пространства дней, которые мы видим [теперь], то потребовался

бы не один, а многие дни, чтобы все, что при помощи корней произрастает из земли и покрывает землю, сперва пускало росток под землею, а затем в известное число дней, сообразно своему роду, выходило наружу, хотя бы даже стать тем, что, как совершившееся в один, т. е. третий, день, передает нам Писание о сотворенной природе [растений]. Затем сколько дней надобно было, чтобы полетели птицы, если только, начав с своих зародышей, он достигали до пуха и перьев в течение свойственного их природе числового срока (*numeros*)? Разве, может быть, сотворены были только лишь яйца, когда в пятый день сказано, чтобы воды извели всякое летающее пернатое по роду своему? А если можно и правильно сказать так потому, что во влаге яиц заключалось уже все, что в известное число дней из них вырастает и развивается, — что им присущи были самые числовые идеи (*rationes*), бес-телесно соединенные с телесными вещами: то почему же нельзя сказать того же и еще раньше яиц, когда те же самые идеи заключались уже во влажной стихии, — идеи, сообразно с которыми летающие могли произойти и развиваться в течение свойственных каждому их роду числовых сроков (*numeros*)? Ибо о Творце, о Котором Писание передает нам, что Он совершал все дела Свои в шесть дней, в другом месте и конечно не в разлад с этим, написано, что Он *созда вся обще* (Сир. XVIII, 1). Отсюда, Кто создал все разом, Тот разом же сотворил и те шесть или семь дней, или лучше — один, шесть или семь раз повторившийся, день. Почему же нужно было говорить с такою раздельностью и таким порядком о шести днях? А потому, что те, которые не в состоянии понять написанного: *созда вся обще*, не могут, если речь не идет несколько медленнее, доходить до того, куда она ведет их.

ГЛАВА XXXIV.

*Все создано разом и, тем не
менее, в шесть дней.*

Каким же образом говорим мы о повторившемся шесть раз чрез ангельское познание присутствии того света с вечера до утра, когда для него достаточно было и однажды иметь разом и день, и вечер, и утро: день, когда он созерцал всю тварь разом, как разом же и сотворена она, в тех её первых и неизменных идеях, сообразно с коими она создавалась потом, — вечер когда он познавал тварь в её собственной природе и, наконец, утро, когда от этого низшего познания он восходил к прославлению Творца? Или каким образом предшествовало в нем утро, так что он в Слове познавал имевшее потом явиться к бытию, а затем то же самое познавал вечером, как скоро ничто не сотворено раньше и позже, будучи все сотворено разом? — Напротив, что О рассказывается на протяжении шести дней, сотворено одно раньше, другое позже, но, с другой стороны, все создано и разом: потому что как то Писание, которое повествует о делах Бога на протяжении шести дней, так и то, которое говорит, что Бог все создал разом, истинно и оба они едино, потому что написаны по внушению единого Духа истины.

Но по отношению к предметам, в области которых промежутками времени не указывается, что в них раньше или позже, хотя и можно сказать и то и другое, т. е. и *разом и прежде или позже*, однако нам легче понять первое, нежели последнее. Так, когда мы наблюдаем восходящее солнце, взор наш, очевидно, может дойти до него не иначе, как протекши все, лежащее между нами и солнцем, пространство воздуха и неба; но кто в состоянии определить это расстояние? Во всяком случае, до воз-

духа, который простерт над морем, зрение или луч наших глаз может дойти не иначе, как наперед проникши до воздуха, простертого над землей от того пункта, где в такой или иной стороне твердой земли мы находимся, до берегов моря. Затем, если по той же линии нашего зрения за морем лежат еще земли, то и до того воздуха, который простерт над этими, за морем лежащими, землями взор наш может проникнуть не иначе, как пробежав наперед пространство воздуха, простертого над морем. Допустим, что за этими по ту сторону моря лежащими, землями нет уже ничего, кроме океана: неужели наш взор может проникнуть и в простертый над океаном воздух иначе, а не пробежав сначала части воздуха, простертого над землей по эту сторону океана? Величина океана, как говорят, безмерна, но какова бы она ни была, лучи наших глаз необходимо должны сначала проникнуть тот воздух, который простерт над океаном, а потом — воздух, простертый по другую его сторону, и тогда, наконец, они достигнут уже до солнца, которое мы наблюдаем. Неужели весь этот путь наше зрение проходит не разом, в одно мгновение, хотя мы в этом случае и употребили несколько раз выражение *раньше и после*? В самом деле, если бы, закрыв глаза, мы поставили свое лицо против солнца, с целью посмотреть на него, и потом сейчас глаза открыли, не подумаем ли мы скорее так, что застали уже свое зрение там, нежели так, что провели его туда; так что самые глаза наши, по-видимому, открылись не раньше, чем зрение наше достигло солнца, к которому было направлено? А этот, выходящий из наших глаз и столь отдаленного предмета достигающий с такою скоростью, что её нельзя определить и с чем-нибудь сравнить, луч — луч телесного света. Он же проходит и все вышеупомянутая

безмерные пространства разом и в одно мгновение, хотя несомненно, что проходит их одни прежде, другие после.

Апостол, желая выразить скорость нашего воскресения, сказал справедливо, что оно будет во мгновение ока (1 Кор. XV, 52). Ибо в движениях или мгновениях телесных вещей нельзя указать ничего более скорого. Но если зрение телесных глаз обладает такою быстротою, то какою же быстротою, обладает зрение ума человеческого, а тем более ангельского? А что же сказать о быстроте Премудрости самого всевышнего Бога, которая *проникает сквозе всяческая ради своей чистоты и ничтоже осквернено на ню нападает* (Прем. VII, 24. 25)? Отсюда, в том, что сотворено разом, никто не может видеть, что должно было явиться прежде, а что после, иначе как в той Премудрости, которою все создано в порядке, разом.

ГЛАВА XXXV.

Заключение о днях Бытия.

Итак первоначально сотворенный Богом день, если он — ангельская тварь, т. е. тварь пренебесных Ангелов и Сил, присутствовал при всех делах Божиих, а присутствовал он при них своим знанием, каким он познавал, с одной стороны, наперед в Слове Бога то, что должно было создаваться, с другой — в самой, потом, твари уже сотворенное, — познавал не в порядке промежутков времени, а имея в связи тварей одно раньше, другое позже, в действии же Творца все — разом. Ибо что Бог намерен был сотворить, Он сотворил так, что не временным образом создавал временное, а созданное Им начало проходит времена. Поэтому нынешние семь дней, которые производит своим кругообращением свет небесного тела, сообразно с этою своего рода тенью [своего] значения, понуждают нас искать тех дней, когда со-

творенный духовный свет мог присутствовать при всех делах Божиих согласно совершенству шестеричного числа. Отсюда, седьмой день покоя Божия утро имел, а вечера не имел. Это значит не то, что Бог почил в седьмой день, как бы нуждаясь в этом дне для Своего покоя, а то, что Он почил от всех, какие сотворил, дел Своих и, конечно, не в чем-либо ином, как в самом Себе не сотворенном, пред очами Своих Ангелов, т. е. так, что ангельская Его тварь, которая присутствовала, как бы день с вечером, при всех делах Его, познавая их в Нем и в них самих, после этих добрых зело дел Его ничего уже больше не познавала, кроме самого Его, почившего в самом Себе от всех дел и ни в одном из них не нуждающегося, чтобы быть более блаженным.

КНИГА 5.

От слов 2 главы Бытия:

Сия книга бытия небесе и земли и проч. до слов: Источник же исхождаше из земли и проч. включительно.

ГЛАВА I.

О том, что шесть или семь дней Бытия можно считать повторением одного дня.

Сия книга бытия небесе и земли, егда бысть день, сотвори Бог небо и землю, и всякий злак сельный, прежде даже быти на земли, и всякую траву сельную, прежде даже произябнути: не бо одожди Бог на землю, и человек не бяше делати ю. Источник же исхождаше из земли и срошаше все лице земли (Быт. II. 4-

6). — Без сомнения, теперь получает большую устойчивость то мнение, что Бог сотворил только один день и что те шесть или семь дней можно считать повторением одного этого дня; так как священное Писание говорит теперь яснее, подводя некоторым образом итог всему сказанному с начала до настоящего места и заканчивая: *Сия книга бытия или сотворения небесе и земли, егда бысть день*. Никто, в самом деле, не скажет, что небо и земля в настоящем случае поставлены в том же смысле, как было сказано о них прежде, чем сделано указание на сотворенный день, т. е. *В начале сотвори Бог небо и землю* (Быт. I, 1). Ибо если эти последние слова понимать так, что Бог сотворил нечто без дня, т. е. раньше, чем явился день, то в каком именно смысле они могут быть принимаемы, об этом я, что считал нужным сказать, сказал в своем месте, не отнимая ни у кого возможности понимать их лучше. Теперь же [бытописатель] говорит: *Сия книга бытия небесе и земли, егда бысть день*, достаточно, мне кажется, показывая, что о небе и земле он упоминает здесь не в том смысле, как в начале, до появления дня, когда тьма еще была над бездною, а в том, как сотворены небо и земля, когда явился уже день, т. е. по образовании и разграничении частей и классов вещей, из коих составила вселенная и получила тот свой вид, который называется миром.

Таким образом, в настоящем случае разумеются то небо, которое Бог, сотворив, назвал твердью, со всем, что на нем находится, и та земля, которая вместе с бездною заняла низшее место, со всем, что на ней находится. В самом деле, [бытописатель] присовокупляет дальше: *сотвори Бог небо и землю*, чтобы названием неба и земли прежде упоминания о появившемся дне и прежде этого вторичного упоминания [того же названия] устранить предпо-

ложение, что теперь он называет небо и землю в том же смысле, как и в начале, т. е. раньше, чем сотворен был день. Ибо слова свои он ставит в таком контексте: *Сия книга бытия небесе и земли, егда бысть день, сотвори Бог небо и землю*, так что, если бы кто захотел первую половину их: *Сия книга бытия небесе и земли* понимать так, как и изречение: *В начале сотвори Бог небо и землю*, т. е. раньше, чем сотворен день, на том основании, что и в них сначала упоминаются небо и земля, а потом — появившийся день, тот должен исправить (свое понимание) сообразно со словами второй их половины, так как и после упоминания о явившемся дне название неба и земли повторяется снова.

Впрочем, уже и выражение *егда*, а также прибавление: *бысть день* всякому придиричивому [человеку] показывают, что иное понимание и невозможно. Ибо если бы сказано было так: "*сия книга бытия небесе и земли... бысть день, сотвори Бог небо и землю*", то кто-нибудь мог бы еще подумывать, что в выражении: *книга небесе и земли* небо и земля названы так же, как и в начале, до сотворения дня; затем, выражение *бысть день* прибавлено подобно тому, как и там потом сказано, что Бог сотворил день, почему вслед за тем сказано: *сотвори Бог небо и землю* в том уже смысле, как явились они после сотворенного дня. Но так как [бытописатель] вставляет выражение: *егда бысть день*, которое надобно относить или к словам предыдущим, так чтобы выходило одно изречение: *Сия книга бытия небесе и земли, егда бысть день*, или к словам последующим, чтобы опять получалось одно целостное изречение: *егда бысть день, сотвори Бог небо и землю*, то упоминаемые в этом случае небо и землю, без сомнения, необходимо понимать так, как явились они с появлением уже дня. Наконец, после слов: *сотвори Бог небо и*

землю прибавлено: и всякий злакъ сельный, что, как известно, произведено в третий день. Из всего сказанного яснее становится, что Бог сотворил один только день, от повторения которого явились второй, третий и остальные до седьмого дня включительно.

ГЛАВА II.

*Почему прибавлен полевой
злак.*

Но так как под именем неба и земли в настоящем месте [бытописатель], по принятому в Писании словоупотреблению, хотел обозначить все вообще творение, то можно спросить, почему сделано прибавление: *и всякий злакъ сельный*? — Мне думается, что прибавление это сделано им для того, чтобы яснее показать, какой именно день имеет он в виду, когда говорит: *егда бысть день*. Легко подумать, что [в настоящем случае] имеется в виду день того телесного света, от обращения которого происходит смена дневного и ночного времени. Но, припоминая себе порядок творения природ и находя полевой злакъ сотворенным в третий день, прежде чем появилось солнце, присутствие которого производит обыкновенный ежедневный день, мы, в виду изречения: *егда бысть день, сотвори Бог небо и землю и всякий злакъ сельный*, убеждаемся, что в настоящем случае речь идет о дне, под которым мы должны разуместь день или телесный, [происходивший] от неизвестного нам света, или духовный, [имевший место] в обществе ангельского союза, но во всяком случае не такой, какой известен нам теперь.

ГЛАВА III.

*Порядок повествования да-
ет нам понять, что все*

сотворено разом.

Не лишне обратить внимание и на то, что хотя [бытописатель] и мог сказать: "сия книга бытия небесе и земли, егда... сотвори Бог небо и землю", так чтобы под небом и землей мы разумели все, что в них находится, как божественное Писание и имеет обычай выражаться, обозначая весьма часто именем неба и земли, с прибавлением иногда моря, вообще все творение, а иногда прибавляя еще выражение: *и вся яже в них* (Псал. 105, 6), под чем мы можем разуместь и день или первоначально сотворенный, или же тот, который явился с сотворением солнца; но он выразился не так, а вставил день, говоря: *егда бысть день*. Не выразился он и так: "вот происхождение дня, неба и земли", как бы [следуя] тому порядку, в каком рассказывается о совершившихся делах. И не так: "вот происхождение неба и земли, когда появились день, небо и земля, когда сотворил Бог небо, землю и всякий полевой злакъ"; наконец, и не так: "вот происхождение неба и земли, когда Бог сотворил день, небо и землю и всякий полевой злакъ", хотя свойство языка требовало скорее именно такого способа выражения. А говорит так: *Сия книга бытия небесе и земли, егда бысть день, сотвори Бог небо и землю*, как бы давая понять, что Бог сотворил небо и землю и всякий полевой злакъ, когда появился день.

Но предыдущее повествование¹⁰ указывает день, первоначально сотворенный, и принимает его за первый день, а за ним ставит второй день, в который сотворена твердь, и третий, в который разграничены виды земли и моря и земля произвела деревья и травы. Разве, может быть, повествование это, как мы старались показать в предыдущей книге, имеет то значение, что Бог сотворил все разом; так как хотя там и

¹⁰ Т. е. повествование, представляемое 1 главою Бытия.

рассказывалось о совершении всего сотворенного в порядке шести дней, но теперь под именем неба и земли, с прибавлением к ним еще рода кустарников, сводится все к одному дню? Поэтому именно я и сказал выше, что если бы читатель понял день в смысле нынешнего дня, он должен исправить свое понимание, когда припомнит себе, что Бог повелел земле произвести злак сельный раньше солнечного дня. Таким образом, свидетельство о том, что Бог сотворил все разом, открывается уже не из другой книги священного Писания (Еккл. VIII, 1), а убеждает нас в этом свидетельство ближайшее, находящееся на следующей же странице, в словах: *егда бысть день, сотвори Бог небо и землю, и всякий злак сельный*. Отсюда, принимай этот [один] день за семь раз повторенный, от чего и явились семь дней, и, слыша, что все сотворено тогда, когда явился день, понимай, если можешь, это шестикратное или семикратное повторение так, что оно происходило помимо промежутков и расстояний времени, а если еще не можешь, предоставь такое разумение могущим, сам же преуспевай в Писании, которое не оставляет тебя в твоей слабости, а с материнскою предупредительностью замедляет для тебя шаги свои и говорит подобным языком для того, чтобы гордых пристыдить высотой, внимательных устрашить глубиной, взрослых питать истиной, а малых — лаской.

ГЛАВА IV.

Почему сказано, что явилась трава, которая еще не росла.

А что значат следующие за тем слова, ибо речь [бытописателя] имеет такую связь: *егда бысть день, ... сотвори Бог небо и землю, и всякий злак сельный, прежде даже быти на земли, и всякую траву сельную,*

прежде даже прозябнути (Быт. II, 4)? Что это значит? Не заслуживает ли исследования вопрос, где Бог сотворил [злак сельный и траву] прежде, чем они явились и выросли на земле? Ибо кто не подумает скорее так, что Бог сотворил их тогда, когда они уже выросли, а не раньше, чем вышли из земли, если только это божественное слово не убеждает его, что Бог сотворил их раньше, чем они вышли [из земли], так что благочестиво верующий Писанию, хотя и не может указать, где они были сотворены, однако верить, что они сотворены раньше, чем вышли [из земли], неверующий же, конечно, не поверит.

Итак, что же сказать нам? Разве то, что все, прежде чем оно явилось на земле, сотворено, как думали некоторые, в самом Слове Бога? Но если оно сотворено таким образом, то сотворено уже не тогда, когда явился день, а раньше появления дня; между тем, Писание ясно говорит: *егда бысть день, сотвори Бог небо и землю, и всякий злак сельный, прежде даже быти на земли, и всякую траву сельную, прежде даже прозябнути*. А если [все это сотворено] *егда бысть день*, значит не раньше появления дня, а следовательно и не в Слове, Которое совечно Отцу раньше, чем явился день, раньше, чем явилось что-нибудь, а тогда, когда явился уже день. Ибо то, что существует в Слове Бога раньше всякой твари, конечно, не сотворено, а [злак и трава] сотворены тогда, когда явился день, как показывают это слова Писания; но, впрочем, раньше, чем явились и произошли на земле, как это говорится о полевых злаках и трав.

Где же [сотворены]? Не в самой ли земле причинно (causaliter) и идеально (rationaliter), подобно тому, как все заключается уже в семенах, прежде чем они в числовые сроки (per numeros temporum) раскрывают и вынашивают свои зародыши и виды? Но те семена, которые мы

видим теперь, существуют уже на земле, уже выросли; а не были ли они [раньше] не на земле, но внутри земли, а потому и сотворены раньше, чем вышли из земли, потому что из земли они вышли уже тогда, когда семена пустили ростки и пробились наружу, что, как мы это видим, совершается в свойственные каждому роду сроки времени? А сотворены семена не тогда ли, когда явился день, и не заключались ли в них полевой злак и полевая трава не в том своем виде, в котором существуют они на земле, уже вышедши из неё, а по той своей силе, по которой они существуют в идеях (rationes) семян? В таком случае, значит, семена произвела первоначально земля? Но Писание передает нам не так, когда говорит: *и изнесе земля былые травное, сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое, творящее плод, ему же семя его в нем по роду на земли*. Из этих слов явствует, что семена произошли из трав и деревьев, травы же и деревья [произошли] не из семян, а из земли; да и слова Самого Бога имеют тот же смысл. Ибо Он не говорит: "да произрастят в земле семена былые травное, и древо плодовитое", но: *да произрастит земля былые травное, сеющее семя*, указывая тем, что семя [явилось] из травы, а не трава из семени. *И бысть тако, и изведе земля*, т. е. сначала явилось так в познании того дня, а потом уже произвела все это земля, так что оно произошло и в самой той твари, которая была создана.

Но каким образом [травы и деревья сотворены] раньше, чем они явились и произошли из земли, как будто иное было для них — явиться вместе с небом и землей, когда явился и тот необыкновенный и неизвестный для нас день, который сотворен был Богом первоначально, и иное — выйти из земли, что могло случиться только в те дни, которые происходят вследствие обращения солнца, в опреде-

ленные каждому роду промежутки времени? А если так и если день тот есть общество и союз пренебесных Ангелов и Сил, то тварь Божия, без сомнения, известна им гораздо иначе, нежели нам: не говоря уже о том, что Ангелы знают ее в Слове Бога, Которым сотворено все, они и в самой себе знают ее гораздо иначе, нежели мы. Ибо им она известна, как выразился бы я, первоначально или в самом происхождении (originaliter), в том виде, как впервые создал ее Бог и после этого создания почил от дел Своих, перестав творить что-либо больше, а нам — так, как управляются Им раньше сотворенные вещи, в порядке уже времен, согласно с которым Бог действует и доселе, закончив творение вещей по шестеричному совершенству.

Таким образом, земля произвела тогда траву и деревья причинно (causaliter), т. е. получила производительную силу. Ибо в ней произведено было как бы в своих, так сказать, корнях все временное, что должно было явиться во времени. Рай на востоке Бог, без сомнения, насадил уже после, и произрастил в нем всякое дерево приятное на вид и хорошее для пищи, однако нельзя сказать, что Он прибавил теперь к творению что-нибудь такое, чего не сотворил раньше и что захотел прибавить после к тому совершенству, по которому в шестой день нашел все добро зело; но так как все природы кустарников и деревьев произведены были в первом творении, от которого Бог почил, приводя потом в движение и управляя в течение времен всем, что сотворил и от сотворения чего почил, то тогда Он насадил не только рай, но и все то, что рождается теперь. Ибо кто другой творит все это и ныне, как не Тот, Кто доселе делает? Но теперь Он творит из того, что уже существует; тогда же еще ничего не было и все сотворено в то время,

когда явился день, который не существовал и сам, т. е. духовная или разумная тварь.

ГЛАВА V.

Порядок творения вещей в течение шести дней не по промежуткам времени, а по связи причин.

Итак, сотворенные вещи начали проходить время своими движениями; отсюда, напрасно искать времени раньше твари: как будто можно находить время раньше времени! Ибо если бы не было никакого движения духовной ли или телесной твари, благодаря которому будущее чрез настоящее следует за прошедшим, то не было бы никакого и времени. А само собою понятно, что тварь не могла двигаться, когда её еще не было. Отсюда, скорее время началось от твари, чем — тварь от времени, а то и другая — от Бога. Ибо *из Того, и Тем и в Нем всяческая* (Рим. XI, 36). Сказанное нами, что время началось от твари, не следует понимать так, будто само время не тварь, раз твари принадлежит движение от одного к другому, а вещи, в свою очередь, следуют одна за другою по распоряжению Бога, управляющего всем, что сотворено Им. Вот почему, обращаясь своею мыслью к первому творению, от которого Бог почил в седьмой день, мы должны представлять себе те дни не как нынешние солнечные дни, а самое [творческое] действие — не в том смысле, как действует Бог теперь, во времени, а в том, как действовал Он в тот момент, с которого началось время, как сотворил Он все разом, сообщив ему и самый порядок в смысле не промежутков времени, а связи причин, так чтобы все, сотворенное Им разом, совершалось и в течение шестеричного числа того дня.

Таким образом, безобразная, но спо-

собная к образованию материя сотворена не во временном, а причинном порядке, — та духовная и телесная материя, из которой сотворено все, что надлежало сотворить, хотя сама она не существовала раньше, чем основоположена, — основоположена не кем иным, как высочайшим и истинным Богом, от Которого произошло все. Эта материя называется или именем неба и земли, которые сотворены Богом в начале, раньше первоначально созданного дня (а названа она так потому, что из неё сотворены небо и земля), или именем невидимой и неустроенной земли и темной бездны, как нами уже сказано об этом в первой книге.

В ряду же того, что произошло из этой бесформенной материи и яснее называется сотворенным, или совершенным, или созданным, прежде всего сотворен день. Ибо надобно было, чтобы первенство получила та природа, которая могла бы познавать тварь чрез Творца, а не Творца чрез тварь. Во-вторых — твердь, с которой начинается материальный мир. В-третьих — виды моря и земли, и в земле в возможности (как сказано) — природа деревьев и трав. Ибо, так именно земля по слову Божию произвела их прежде, чем они вышли из неё, приняв на себя все их числа, который она в течение времени приводит в движение по роду их. Затем, после того, как создано было это, так сказать, вещественное обиталище, в четвертый день сотворены светила и звезды, чтобы высшая часть мира раньше украсилась такими видимыми предметами, которые внутри мира обладают движением. В-пятых, природа вод произвела, по слову Божию, своих обитателей, т. е. всех плавающих и летающих (так как природа вод родственна с небом и воздухом), и опять — в возможности, т. е. в тех числах, которые в соответственное время приводятся в

движение. В-шестых, [произведены] как бы из последнего элемента мира и тоже опять в возможности земные животные, числа которых в свое время приводятся видимым образом в движение

Этот-то ряд упорядочиваемой твари и познает тот день и, некоторым образом присутствуя при ней этим познанием шесть раз, дал место как бы шести дням (хотя это был один день), познавая ее первоначально в Творце, а потом постепенно в твари, и не оставаясь в ней, а от позднейшего познания её возвращаясь к любви к Богу, полагал в ней вечер, утро и полдень, в смысле не моментов времени, а порядка создаваемых вещей. Наконец, представляя познание покоя, которым Творец почил от всех дел Своих, — познание, в коем уже нет вечера, он удостоен за это благословения и освящения. Отсюда и само седемичное число некоторым образом посвящено Духу Святому — мысль, которая одобряется Писанием и известна Церкви.

Таково происхождение неба и земли, потому что в начале Бог сотворил небо и землю по некоторой, как назвал бы я, способной к образованию материи, которая по слову Его должна была получить образование, предшествуя своему образованию не временем, а порядком. И вот, когда она начала получать образование, прежде всего явился день, а когда явился день, Бог сотворил небо и землю и всякий полевой злак, прежде чем явился он на земле, и всякую полевую траву, прежде чем она выросла из земли, в том уже смысле, как мы объяснили, или, может быть, можно было объяснить каким-нибудь другим, более соответствующим, образом

ГЛАВА VI.

О 5 стихе 2 главы Бытия,

где читается: *не бо одожди* и проч. Не понятно ли и отсюда, что все сотворено разом.

А к чему относятся и что означают следующие за тем слова: *не бо одожди Бог на землю и человек не быше делати ю*, не легко доискаться. [Выходит] как будто, что Бог сотворил траву полевую прежде, чем она выросла из земли, потому, что не было дождя на земле, ибо если бы Он сотворил ее после дождя, то казалось бы, что она скорее выросла благодаря дождю, чем сотворена Богом. Но что же и из вырастающего после дождя происходит от чего либо другого, как не от Бога? — А почему не было человека, который бы возделывал землю? Не сотворил ли Бог человека еще в шестой день, а в седьмой почил от всех дел Своих? Разве, может быть, [бытописатель] говорит теперь об этом в виде краткого повторения, так как в то время, когда Бог сотворил всякий полевой злак и траву, действительно не было еще на земле ни дождя, ни человека. Ибо злак и траву Он сотворил в третий день, а человека в шестой. Но когда Бог сотворил всякий полевой злак и всякую полевую траву, прежде чем они выросли на земле, то не было не только человека, который бы обрабатывал землю, но не было даже на земле и самой травы, которая сотворена раньше, чем произошла. Разве, может быть, в третий день Бог сотворил [траву и злак] потому, что не было еще человека, который бы произвел их путем обрабатывания земли? А будто очень многие деревья и роды трав не рождаются без всякого старания человека?

Разве не сказано ли так по обоим этим причинам, т. е. с одной стороны потому, что еще не было дождя на земле, а с другой потому, что не было и человека, который бы возделывал землю? Ибо где нет

труда человека, там [злак и трава] рождаются благодаря дождю. С другой стороны, есть и такие из них, которые не рождаются от дождя, если при этом не прилагается и старания со стороны человека. В настоящее время, поэтому, необходимы оба [эти условия], чтобы рождалось все; тогда же они оба отсутствовали, почему Бог и сотворил [траву и злак] силою Своего Слова, помимо дождя и труда человека. Он же производит их и ныне, но при посредстве дождя и рук человека: *тем же им насаждая есть что, ни напаяя, но возвращая Бог* (1 Кор. III, 7).

Что же значит прибавление: *Источник же исхождаше из земли и орошаше все лице земли* (Быт. II, 6)? Ибо источник, изливавшийся с таким изобилием, как Нил в Египте, мог бы служить для всей земли вместо дождя. Зачем же нужно было говорить, что Бог произвел те растения раньше дождя, когда источник, орошающий землю, мог оказать столько же помощи, сколько и дождь? Пусть что-нибудь меньшее, может быть меньшие [злаки и травы], но все же могли рождаться. Разве и здесь, по своему обыкновению, Писание говорит как бы языком слабым для слабых, делая в тоже время указание на нечто такое, что должен разуметь, кто может? Именно, как несколько выше упомянутым днем оно обозначило, что Бог сотворил один день, и что небо и землю Он создал тогда, когда явился день, дабы вы, по мере возможности, поняли, что Бог создал все разом, хотя сделанное раньше исчисление дней, по видимому, указывает на промежутки времени; так точно, сказав, что вместе с небом и землей Бог сотворил всякий полевой злак, прежде чем он явился на земле, и всякую полевую траву, прежде чем она выросла, оно прибавляет: *не бо одожди Бог на землю и человек не быше делати ю*, как бы так говоря: "все это Бог сотворил не так,

как делает теперь, когда бывает дождь и когда действует человек". Все это теперь происходит в течение времени, которого тогда еще не было, когда Он сотворил все разом, с чего началось и самое время.

ГЛАВА VII.

*Об источнике, который
орошал землю. — Семена
вещей.*

Что касается слов: *Источник же исхождаше из земли и орошаше все лице земли*, то в них, думаю, указывается на то, что, на протяжении времен, происходит уже из того первого творения, когда было все создано разом. И [бытописатель] правильно начинает с той стихии, из которой рождаются все роды как животных, так и трав и деревьев, проходя при этом назначенные им числовые сроки. Ибо все основные начала (*primordia*) семян, из коих рождаются как животные, так и растения, влажны и развиваются из влаги. А этим началам, в свою очередь, присущи весьма сильные (*efficacissimi*) числа, заключающие в себе потенции, полученные ими от тех совершённых Богом дел, от которых Он почил в седьмой день.

Но стоит спросить, что это за источник, который мог орошать лицо всей земли? Если он существовал, но исчез или высох, то, спрашивается, какая тому причина? В настоящее время мы не видим такого источника, которым бы орошалось лицо всей земли. Может быть, поэтому, что грех людей повлек за собою и такое наказание, что с ограничением прежнего изобилия этого источника, прекратилось и прежнее плодородие земли, чтобы чрез то увеличился труд её обитателей.

Хотя Писание не говорит об этом нигде, но человеческая догадка могла бы утверждать такую мысль, если бы тут не встречалось возражение, что грех людей, в на-

казание за который наложен на них труд, открылся после утех рая; в раю же был свой великий источник, от которого, как повествуется, текут четыре больших и известных народам реки (о нем в своем месте мы скажем подробнее). Где же был этот источник или эти реки, когда тот величайший [источник] один исходил из земли и орошал все лицо земли? Само собою понятно, что не Геон же, называемый Нилом и представляющий собою одну из этих четырех рек. орошал Египет в то время, когда источник выходил из земли и напоял не только Египет, но и все лицо земли.

Разве, может быть, надобно думать так, что Богу было угодно орошать всю землю сначала одним величайшим источником, чтобы первоначально сотворенные Им на ней создания рождались потом при помощи влаги, чрез временные промежутки, сообразно с различием своих родов и различным числом дней; затем, насадив рай, Он ограничил этот источник и наполнил землю уже многими источниками, как это видим мы теперь, райский же один источник разделил на четыре великих реки; так что как остальная земля, наполненная родами своих тварей, приводившими в действие соответственные числа своих сроков, имела свои источники и реки, так в свою очередь и рай, насажденный на более высоком месте, изливал из русла своего источника четыре те реки? или же сначала Он орошал всю землю из одного райского, гораздо более обильвавшего водою, источника и оплодотворял ее для произведения в числовые сроки тех родов, которые были сотворены на ней помимо промежутков времени; затем ограничил здесь чрезмерное изливание вод, чтобы они истекали уже по всей земле из различных начал источников и рек; а, наконец, в стране этого источника, омывавшего уже

не всю землю, а излившего только известные те четыре реки, насадил рай, где и поместил человека, которого сотворил?

ГЛАВА VIII.

*О том, о чем Писание
умалчивает, помогая нам
открывать путем догадок.*

Ибо как они проходили времена после первого создания вещей и как происходило управление тварями, созданными первоначально и законченными в шестой день, описано не все, а лишь настолько, насколько считал это достаточным Дух, Который был присущ описывавшему то, что имело значение не только для познания существующих вещей, но и для предизображения вещей будущих. Отсюда, не зная этого, мы должны только догадываться о том, что могло быть и что писатель опустил, впрочем, не по незнанию, стараясь только делать эти догадки сообразно со своим состоянием, поскольку для нас это полезно, дабы не подумать, что в священных Писаниях есть некая несообразность или противоречие, которое оскорбляет мнение читателя и, показывая, будто того не могло быть, о чем упоминает Писание, или отклоняет от веры, или несогласно с верою.

ГЛАВА IX.

*Затруднения касательно
источника, орошавшего всю
землю.*

Поэтому, если соображения, высказанные нами при решении вопроса, каким образом сказанное: *Источник же исхождаше из земли и напаяше все лице земли* может быть возможным, — если эти соображения кому-либо покажутся несостоятельными, тот пусть ищет другого объяснения, которое бы, однако, не шло в разрез с

этим истинным Писанием (а оно, бесспорно, истинно, хотя бы [таким] и не казалось). Ибо если он станет доказывать, что оно ложно, то или сам не скажет ничего истинного о создании тварей и управлении ими, или, если скажет что-нибудь истинное, будет считать Писание ложным по непониманию, если напр. станет настаивать на мысли, что один какой-либо источник не мог орошать всего лица земли потому, что если он не покрывал и гор, то не орошал всего лица земли, а если покрывал и горы, то был уже не сообщением земле тучности, но наводнением потопа; а если земля тогда была в таком виде, то на ней было сплошное море и суши еще не было.

ГЛАВА X.

Как понимать этот, орошавший всю землю, источник.

Такому надобно сказать в ответ, что это могло быть временами подобно тому, как в известное время Нил разливается по всей равнине Египта, а в другое входит в свои берега; или, если Нил делается полноводным благодаря водам и зимним снегам какой-то неведомой и отдаленной части света, то что же можно сказать о периодических приливах океана, о некоторых морских берегах, которые то широко обнажаются от волн, то снова ими покрываются? Опускаю при этом рассказы об удивительной периодичности некоторых источников, что они чрез известный промежуток лет так переполняются водою, что заливают всю страну, в которой в другое время едва дают, и то из глубоких колодцев, достаточное для питья количество воды. Что же невероятного, если благодаря периодическим, то прибывавшим, то убывавшим наводнениям из одного русла бездны орошалась тогда вся земля? А если

эту великую бездну, за исключением той её части, которая называется морем и видимою массою [воды] с солнечными волнами окружает землю, Писание, имея в виду только ту её часть, которую содержит земля в своих сокровенных недрах, откуда разными течениями и жилами берут свое начало все источники и реки и в своих местах выходят наружу, называет, ради единства природы, источником, а не источниками, — источником, который бесчисленными пустотами и трещинами выходил из земли и подобно расходящимся лучам (scinibus) орошал все лицо земли, не в виде постоянного моря или озера, а в том виде, как текут воды по руслам рек и изгибам ручьев и выступают из них периодическими разливами: то кто же не поймет этого, кроме разве человека, одержимого духом противоречия? Ибо сказание, что орошалось все лицо земли, можно понимать и так, как говорим мы о платье, что оно все цветное, хотя бы цветным было не сплошь, а только пятнами; тем более что в то время, при молодости земли, если не вся она, то наибольшая часть её была, вероятно, равниной, от чего выходящие наружу воды тем шире могли распространяться и разливаться.

Поэтому мы прекращаем речь о величине или множественности этого источника, который или одно имел для себя начало, или же одним источником, всеми своими разветвлениями выходившим из земли, назван ради некоторого единства в сокровенных недрах земли, откуда выходят на поверхность земли воды всех больших и малых источников; или, наконец, что вероятнее, [бытописатель], сказав не: "один источник выходил", а: *источник же исхождаше из земли*, поставил единственное число вместо множественного, так чтобы мы разумели многие источники, орошавшие каждый свое место или свою страну

на земном шарѣ подобно тому, как мы говорим *солдат*, а разумеѣм *многих солдат*, или как в, числѣ язв, которыми поражены были египтяне, названы саранча и жаба, хотя этой саранчѣ и жабам не было числа (Псал. 104, 34).

ГЛАВА XI.

О том, что первое творение совершено без промедления времени; управление же [происходит] не так.

Но посмотрим еще раз, может ли быть во всех отношеніях верным то наше мнѣніе, с точки зрѣнія коего мы сказали, что Бог иначе произвел все твари в первом твореніи, от котораго почил в седьмой день, и иначе производит управление ими, по которому *доселе делает*, т. е. тогда — разом, без всяких промежутков времени, а теперь — во времени, в теченіе котораго, как мы видим, движутся светила с востока на запад, температура (*coelum*) изменяется с весны на зиму, растения (*germina*) чрез известные сроки времени пускают ростки, увеличиваются, зеленеют, засыхают. Равным образом и животныя, а также и остальное этого рода временное, зачинаются, развиваются, рождаются и движутся от молодости к старости и смерти в пределах установленных для них сроков времени. А все это кто другой производит, как не Бог, Сам не испытывая никакого движенія, ибо для Него не существует времени? Таким образом, Писаніе, проводя между делами, от коих Бог почил в седьмой день, и делами, которые Он *доселе делает*, некоторую черту в своем о них повествованіи, дает понять, что оно покончило с первыми и начинает рассказ о последних. Предувѣдомленіе об оконченных [делах] делается так: *Сія книга бытія небесе и земли, егда бысть день, сотвори Господь Бог небо и землю и всякій злакъ сельный,*

прежде даже не быти на земли, и всякую траву сельную, прежде даже прозябнути: не бо одожди Господь Бог на землю, и человек не быше делати ю. Рассказ же о последних [делах] начинается так: *Источник же исхождаше из земли, и напаяше все лице земли.* Все, о чем повествуется, начиная с упоминанія об этом источникѣ, производилось уже в теченіе времени, а не одним разом.

ГЛАВА XII.

Дела Божіи под троякой точкой зрѣнія.

А так как иначе существуют непреложныя идеи всех тварей в Словѣ Бога, иначе — дела, от коих Бог почил в седьмой день, и иначе — те дела, которые Он с того времени *доселе делает*, то поставленное мною в ряду этих трех на последнем мѣстѣ известно нам так или иначе при помощи телесных чувств и из опыта (*consvetudo*) настоящей жизни. Первые же два, недоступныя для наших чувств и обыкновеннаго человѣческаго мышленія, должны быть сначала предметом веры на основаніи божественнаго авторитета, а затем познаваемы из того, что нам так или иначе известно, насколько каждый, в меру своей способности, свыше вспомошествоваемый внутренними и вечными идеями, болѣе или менѣе может познавать их.

ГЛАВА XIII.

Все, раньше чем сотворено, было в Премудрости Божіей.

О первых божественных, непреложных и вечных идеях, по той причинѣ, что Премудрость Божія, чрез Которую все сотворено, знала все это раньше, чем оно сотво-

рено, Писание свидетельствует так: *В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово. Сей бе искони к Богу. Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть* (Иоан. I, 1-3). Кто же будет настолько безумен, дабы сказать, что Бог сотворил не то, что знал? А если Он знал, то где [знал], как не в Себе Самом, у Кого было Слово, Которым все сотворено? Ибо если Он знал вне Себя, то кто же научил Его? *Кто бо разуме ум Господень? или кто советник Ему бысть? или кто прежде даде Ему, и воздается ему? Яко из Того, и Тем, и в Нем всяческая.* (Рим. XI, 34-36).

Впрочем, эту мысль достаточно подтверждают и следующие затем слова Евангелия, ибо оно дальше говорит: *еже бысть. В Том живот есть и живот бе свет человеком* (Иоан. I, 4), потому, конечно, что разумные умы, с какими люди созданы по образу Божию, не имеют света, если [не имеют] Слова Бога, Которым сотворено все, а причастными Его они могут быть только очистившись от всякой неправды и заблуждения.

ГЛАВА XIV.

Какую расстановку надобно делать словам Иоанна: еже бысть, и пр.

Таким образом, слова: *еже бысть... в Том живот есть* не следует произносить с такою расстановкой: *еже бысть в Том*, а затем: *живот есть*. Ибо что же создано не в Нем, когда, перечислив многие даже и земные твари, псалом говорит: *вся премудростию сотворил еси* (Псал. 103, 24); подобным образом говорит и Апостол: *яко Тем создана быша всяческая, на небеси и на земли, видимая и невидимая* (Кол. 1, 16)? Отсюда, если мы сделаем указанную расстановку, будет следовать, что и сама земля со всем, что на ней находится, есть жизнь. Но если нелепо сказать, что все живет, то во сколько же раз будет нелепее сказать, что оно

есть и жизнь, тем более потому, что сам [Евангелист] различает, о какой жизни говорит он, прибавляя: *и живот бе свет человеком?* Отсюда, расстановку надобно делать так, чтобы сказав: *еже бысть*, прибавить потом: *в Том живот есть*, т. е. не в самой твари, в её собственной природе, по которой она сотворена, чтобы быть созданием и тварью, а в Нем — живот так как все, что сотворено, Оно знало раньше, чем все это сотворено, а потому и этот живот — не тварь, которую Оно создало, а жизнь и свет людей, что и есть Сама Премудрость, Само Слово, однородный Сын Божий. Поэтому в Нем заключается жизнь всего, что сотворено, как сказано: *Якоже Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе.* (Иоан. V, 26).

Не следует забывать, что в лучших кодексах стоит: *еже бысть, в Том живот бе*; так что выражение: *живот бе* надобно понимать так же, как и выражения: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово*. Итак, все, что создано, было в Нем уже жизнью, и жизнью не какою-нибудь, ибо и о скотах мы говорим, что они живут, хотя и не могут пользоваться участием в премудрости, но — жизнью, которая была светом для людей. Ибо разумные умы, очищенные Его благодатью, могут достигать до такого ведения, выше и блаженнее которого нет ничего.

ГЛАВА XV.

Какую жизнь имеет все в Боге.

Но хотя мы читаем и понимаем слова: *еже бысть, в Том живот есть* [указанным образом], однако остается и такое мнение, с точки зрения которого все, сотворенное Словом, есть в Нем жизнь; в этой жизни Оно созерцало все, когда творило, а как созерцало, так все и сотворило, *видяй* все сотворенное не вне самого Себя, а в самом

Себе *так* сочте. И это созерцание не было одним у Него, и другим у Отца, но одним и тем же у обоих, как одна у Них сущность. Так именно о Премудрости, Которую все сотворено, и говорится в книге Иова: *Премудрость же откуда обретется и кое место есть ведения? Не весть человек пути её, ниже обретется в человецех* (XXVIII, 12, 13). И несколько ниже: *Слышахом ея славу, Бог благо позна её путь: сам бо весть место ея. Ибо сам поднебесную всю надзирает, ведый, яже на земли, вся, яже сотвори. Ветров вес и воде меру егда сотворил. Тако видяй сочте* (22-26). Этими и подобными свидетельствами доказывается, что все, прежде чем было сотворено, находилось в познании Творящего. И конечно там оно было лучше, где было более истинным, вечным и неизменным. Впрочем, достаточно сказать, чтобы каждый знал или веровал, что все это сотворил Бог; не думаю, чтобы нашелся настолько безумный человек, который бы помыслил, что Бог сотворил то, чего не знал. А если Он знал все это раньше, чем оно сотворено, то раньше своего сотворения оно, конечно, было Ему ведомо в том виде, как оно живет вечно и неизменно и составляет жизнь, по сотворению же — в том, как каждая тварь существует в своем роде.

ГЛАВА XVI.

Мы легче постигаем своим умом Бога, нежели тварь.

Итак, хотя эта вечная и неизменная Природа, которая есть Бог, имеющий в Себе Самом причину бытия, как и сказано Моисею: *Аз есмь сый* (Исх. III, 14), т. е. [существующий] совершенно иначе, чем как существует все, Им сотворенное, ибо существует истинно и первоначально, потому что всегда таков же, не только не изменяется, но и совершенно не может изменяться, не переходит ни во что, Им сотво-

ренное, и все имеет в Себе первоначально, как самосущий; Он не сотворил бы ничего, если бы не созерцал, ни созерцал бы, если бы не имел, ни имел бы всего этого, когда оно еще не было сотворено, если [не имел] так, как существует Он Сам не сотворенный, — хотя, говорю, эта вечная и неизменная природа есть субстанция неизреченная и не может быть выражена человеком человеку иначе, как при помощи некоторых слов, обозначающих время и пространство (хотя она и существует раньше всякого времени и пространства): однако [Бог], сотворивший все, к нам ближе, чем многое сотворенное. *О Нем бо живем, и движемся, и есмы* (Деян. XVII, 28), тогда как весьма многое из сотворенного, будучи телесным, удалено от нашего ума по причине своего рода несходства с ним; с другой стороны, и самый ум наш не способен созерцать [много сотворенное] у Бога в тех идеях, по которым оно сотворено, чтобы, и не видя телесными чувствами, знать его число (*quot*), величину (*quanta*) и качество (*qualia*). Удалено оно бывает и от наших телесных чувств, потому что иди находится вдали от нас, или же отделено от нашего воззрения и ощущения стоящею между нами и им, либо заграждающею, средою. Отсюда происходит то, что познание твари труднее, чем познание Творца, хотя чувствовать Его благоговейным умом даже и в самомалейшей степени бесконечно блаженнее, чем знать всю вселенную. Поэтому исследователи века сего справедливо обвиняются в книге Премудрости: *Аще бо толико возмогоша ведети, да возмогут уразумети век, сих же Владыку како скорее не обретоша* (Прем. XIII, 9)? Ибо основания земли неизвестны для наших глаз, а Основавший землю близок уму нашему.

ГЛАВА XVII.

До века, от века, в веке.

Перейдем теперь к рассмотрению тех дел, которые Бог сотворил разом и, закончив их в шестой день, почил от них в седьмой, а затем рассмотрим те дела, которые Он доселе делает. Ибо Сам Бог [существует] до века; то же, с чего начался век, как наш настоящий мир, мы называем сущим от века, а то, что рождается в мире, называем существующим в веке. Отсюда Писание, сказав: *вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть*, несколько ниже говорит: *В мире бе и мир Тем бысть* (Иоан. I, 3, 10). Об этом деле Бога в другом месте написано так: "Ты сотворил мир от безОбразного вещества" (Прем. XI, 18). Мир этот, как уже нами было упомянуто, весьма часто называется именем неба и земли, которые, как говорит Писание, Бог сотворил тогда, *егда бысть день*; о словах *небо* и *земля* мы сказали, мне кажется, так, как соответствует это сотворению сего мира, именно — что он со всем, в нем находящимся, с одной стороны сотворен в шесть дней, а с другой — тогда, *егда бысть день*, в соответствие словам [Писания], что Бог *созда вся обще* (Сир. XVIII, 1).

ГЛАВА XVIII

*Многие твари неизвестны.
— В каком смысле они познаются Богом и Ангелами.
— Познавание утреннее и вечернее.*

Многих тварей настоящего мира мы не знаем, — тех тварей, которые находятся или на небе, т. е. выше, чем наше чувство может простираться до них, или на земле, в странах, может быть, необитаемых, или скрытых внизу, в глубокой ли пропасти или же в сокровенных земных недрах. Прежде чем были сотворены, они, конечно, не существовали. Каким же образом

было известно Богу то, что еще не существовало? С другой стороны, каким бы образом Он сотворил то, что Ему было не известно? Ибо Он не сотворил ничего, чего не знал. Следовательно, Он сотворил то, что знал, и знал то, что еще не было сотворено. Отсюда, раньше своего сотворения, все и существовало, и не существовало, — существовало в познании Бога, не существовало в своей природе. Вот для чего и сотворен был тот день, которому оно было известно обоими этими способами, т. е. и в Боге и в собственной природе: в Боге — посредством познания как бы утреннего или дневного, а в собственной природе — посредством познания как бы вечернего. Что же касается Самого Бога, то я осмелюсь сказать, что, когда творил, Он знал [творимое] не иначе, а именно так, как ведал его сотворить Тот, у Него же несть пременение, или преложения стень (Иак. I, 17).

ГЛАВА XIX.

*Ангелы, вестники Божии,
знают царство небесное от
века.*

Само собою понятно, что для знания низших предметов Бог не нуждается в вестниках, как бы становится чрез них более знающим; но простым и удивительным образом Он знает все твердо и непреложно. Вестников Он имеет для нас и для них самих, ибо служить и предстоять Ему, дабы получать от Него наставления о низших [предметах] и повиноваться Его высшим заповедям и велениям составляет для них благо в порядке собственной их природы и субстанции. По-гречески эти вестники называются аггелои; этим общим именем обозначается все то горнее общество, под которым мы разумеем первоначально сотворенный день.

От них не сокрыта и тайна царства небесного, которая в потребное время от-

крылась ради нашего спасения, так как, освобождаясь от настоящего странствования, мы соединяемся с их обществом. Они об этом знали потому, что самое Семя, которое явилось в потребное время, было ими вчинено рукою Ходатая (Гал. III, 19), т. е. властью Того, Кто для них Господь как в образе Божиим, так и в образе раба. И Апостол говорит: *Мне меньшему всех святых дана бысть благодать сия, во языцех благовестити неизследованное богатство Христово, и просветити всех, что есть смотрение тайны сокровенным от веков в Бозе создавшем всяческая Иисус Христом. Да скажется ныне началом и влаstem на небесных церковью многоразличная премудрость Божия, по предложению век, еже сотвори о Христе Иисусе Господе нашем* (Еф. III, 8-11). Отсюда [эта тайна] была сокрыта в Боге так, что многоразличная премудрость Божия известна была чрез Церковь начальствам и властям на небесах, потому что там именно первоначально [существовала] Церковь, где по воскресении должна собраться и нынешняя Церковь, так что и мы будем подобны Ангелам (Мф. XXII, 30). Таким образом [тайна эта] была известна им от века; потому что всякая тварь [существует] не до века, а от века. Ибо от неё уже произошли века, а не она от века, так как начало её было и началом веков; до века же [существовал] один Единородный, которым и века сотворены (Евр. 1, 2). Посему от лица Премудрости говорится: *прежде век основа Мя* (Притч. VIII, 23), так что в Ней сотворил все Тот, о Ком сказано: *вся премудростию сотворил еси* (Псал. 103, 24).

А что Ангелам не только известна была сокровенная тайна в Боге, но и сама она является им, когда она открывается и проповедуется, об этом свидетельствует тот же Апостол: *"И исповедуемо, говорит он, велия благочестия тайна, которая явилась во плоти, оправдана в Духе, показалаь Ангелам,*

проповедана в языках, веровася в мире, вознесся в славе" (I Тим. III, 16). И если не ошибаюсь, представляется удивительным, что Бог не все знает, что говорится о Нем как бы в настоящем времени, — говорится потому, что Он дает познать Себя Ангелам или людям. Ибо в свящ. Писании нередко встречается такой способ слововыражения, когда лицом совершающим обозначается то, что совершается [им], в особенности в тех случаях, когда говорится о Боге нечто такое, о несоответствии чего с Ним в буквальном смысле громко говорит сама, присущая нашему уму, истина.

ГЛАВА XX.

О том, что Бог доселе делает.

Отделим теперь дела, которые Бог *доселе делает*, от тех дел Его, от коих Он почил в седьмой день. Ибо есть люди, которые думают, что только мир сотворен Богом, а все остальное совершается уже самим миром, как учредил и повелел Бог; Сам же Бог не делает ничего. — Против таких говорит следующее изречение Господа: *Отец мой доселе делает*. И чтобы кто-нибудь не подумал, что Бог делает нечто в Себе Самом, а не в мире, [Спаситель] говорит: Отец, во Мне пребывающий, творит дела Свои, и яко же Отец воскрешает мертвые и живит, тако и Сын ихже хочет живит (Иоан. V, 17, 20). А что, наконец, Бог совершает дела не только великие и чрезвычайные, но и настоящие земные и внешние, об этом говорит Апостол: *безумне, ты, еже сееши, не оживет, аще не умрет. И еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно, аще случится, пшеницы или иного от прочих: Бог же дает ему тело, якоже восхощет и коемуждо семени свое тело* (1 Кор. XV, 36-38). Поэтому, ввиду изречения, что Бог *доселе делает*, мы должны думать, или, если можем, и понимать так, что если Он

это действие от созданных Им вещей отнимет, они погибнут.

Но если мы будем думать, что Бог создает ныне какую-нибудь тварь такую, род которой не заключается в первом творении, то станем в явное противоречие со словами Писания, что Бог все дела Свои закончил в шестой день (Быт. II, 2). Поэтому, если Он теперь и производит много нового, чего тогда не сотворил, то — сообразно с теми родами вещей, которые созданы первоначально. Но чтобы Он вводил новые роды, нельзя этого думать, потому что тогда были закончены все дела. Итак, сокровенною силою Бог движет всю тварь и, претерпевая это движение, когда и Ангелы исполняют данные им повеления, и светила совершают свои круговращения, и ветры чередуются, и бездна клочечет водопадами и воздушными тучами, и зелень пускает ростки и разбрасывает свои семена, и животные рождаются и проводят свою жизнь сообразно своим инстинктам, и праведники подвергаются испытанию со стороны порочных, — она протекает века, которые определены ей при первоначальном творении, но которые она не могла бы проходить, если бы Творец прекратил Свое промыслительное о ней управление.

ГЛАВА XXI.

*О том, что все управляет-
ся божественным промыс-
лом.*

Но надобно нам остановиться своею мыслью на том, что образуется и рождается во времени: как должны мы смотреть на все это? Ибо не даром сказано о Премудрости, что она любителям своим *на стезях показуется благоприятно, и во всем провидении сретает их* (Прем. VI, 16). И тех решительно не следует слушать, которые думают, что промыслом управляются только

высшие области мира, т. е. примыкающие к слою нашего более плотного воздуха и выше лежащие; низшая же, земная и влажная, область, а также слой ближайшего к нам воздуха, который насыщен испарениями земли и воды и в котором носятся ветры и туманы, предоставлены скорее случаю и случайным движениям. Против них говорит псалом, который, выразив хвалу со стороны небесных [предметов], обращается к низшим и говорит: *Хвалите Господа от земли, змиеве и вся бездны, огонь, град, снег, голодь, дух бурен, творящая слово Его* (148, 7, 8). По-видимому, ничто не предоставлено в такой степени случаю, как эти беспокойные и бурные явления, которыми изменяется и нарушается вид видимого нами неба, называемого несправедливо и именем земли. Но прибавив: *творящая слово Его*, [псалмопевец] достаточно ясно показал, что зависящий от божественной власти порядок и этих предметов скорее скрыт от нас, нежели отсутствует из вселенной. А Сам Спаситель, говоря, что ни один воробей не падает на землю без воли Божией (Мф, X, 29) и что траву полевую, чрез короткое время бросаемую в печь, Бог одевает (Мф. VI, 30), не утверждает ли нас собственными устами в том, что божественным промыслом управляется не только вся эта область мира, предназначенная смертным и тленным предметам, но и самые ничтожные и последние её предметы?

ГЛАВА XXII.

*Доказательства божест-
венного промысла.*

И если бы люди, это отрицающие и не признающие никакого авторитета за свящ. Писаниями, в обитаемой ими части мира, которую они считают скорее предоставленную случайным движениям, чем управляемой божественною премудро-

стью, и для подтверждения своей мысли приводят двоякое доказательство, или, как мы упоминали, из непостоянства атмосферических явлений, или же из незаслуженного счастья и несчастья людей, — если бы в этой области они обратили внимание на тот порядок, какой в телесных членах любого животного открывается, не скажу для медиков, которые по необходимости своей профессии занимаются тщательными разысканиями и вычислениями, а даже и для людей с посредственным смыслом и соображением, то не заговорили бы они о том, чтобы Бог, от Которого происходит всякий масштаб меры, всякое равенство чисел, всякий порядок веса, не прекращал Своего управления даже и на мгновение? Что же может быть нелепее и бессмысленнее представления, что лишена промыслительного мановения и управления вся эта область, ничтожный и последний предмет которой мы видим столь планосообразно устроенным, что внимательнейшее рассмотрение его внушает иногда невыразимое чувство удивления? И если природа души превосходит природу тела, то что может быть безумнее мысли, что не существует никакого божественного промыслительного суда над нравственностью людей, если уже и тело их представляет такие указания на премудрый промысел? Но так как тела доступны нашим чувствам и легко их исследовать, то в них порядок вещей ясен; между тем, нравственные явления, порядка коих мы видеть не можем, являются беспорядочными на взгляд тех, которые не считают их упорядоченными именно потому, что не могут их видеть, а если и считают, то считают за нечто такое, что привыкли видеть.

ГЛАВА XXIII.

Каким образом Бог и сотворил все разом, и досель

делает.

Мы же, путем которых управляет чрез свящ. Писание божественный промысел, дабы мы не впали в подобную же превратность [мыслей], постараемся, при помощи Божией, по самым делам Божиим подняться туда, где сотворил их Бог разом, когда почил от совершенных дел Своих, виды которых в порядке времени Он производит и доселе. Возьмём в рассмотрение красоту любого дерева, с его стволом, ветвями, листьями и плодами. В этом своем виде дерево возникло, конечно, не вдруг, но мы знаем, в каком порядке [оно возникло]. Именно, оно поднялось из корня, росток которого прикрепляется первоначально в земле, и отсюда уже вырастает дерево в полном своем образовании и разнообразии. Самый росток является из семени: следовательно, все это первоначально заключается в семени, не по материальной величине, а по силе и причинной возможности. Величина дерева есть следствие совместного действия земли и влаги. Но в маленьком зерне заключается более удивительная и превосходная сила, которого прилегающая влага в соединении с землей, эта как бы материя [дерева], превращается в качество древесины, развесистость ветвей, зелень и фигуру листьев, форму и обилие плодов, словом — в весьма стройное разнообразие целого дерева. Что же вырастает на этом дереве или обременяет его такое, что не возникало бы из некоей невидимой сокровищницы семени? А само семя является от дерева, не этого, а другого, которое, в свою очередь, вырастает из другого семени. Иногда же [является] дерево и от дерева, когда отнимают и сажают побег. Таким образом, и семя — от дерева, и дерево — от семени, и дерево — от дерева. Но семя [не явится] от семени ни в каком случае, если не посредствует при этом дерево. Дерево же [явля-

ется] от дерева, хотя бы семя и не посредствовало. Итак, путем преемственных чередований одно [является] от другого, но оба они — из земли, а не земля — от них: следовательно, раньше них — земля рождающая. Точно также и относительно животных еще может быть неизвестным, от них ли семя, или они из семени, но они ли или семя раньше, несомненно, что как они, так и семя — из земли.

Но как в зерне невидимо заключается разом все, что с течением времени вырастает в дерево, так точно и о самом мире, когда Бог сотворил все разом, мы должны мыслить, что он имел все, что в нем и с ним было сотворено, когда явился день, не только небо с солнцем, луною и светилами, вид которых остается при круговом движении, землю и бездны, которые претерпевают как бы непостоянные движения и представляют другую, низшую, часть мира, но и все то, что в возможности и причинно производят из себя вода и земля, раньше чем оно с течением времени выходит наружу, как это нам известно уже из тех дел, которые Бог доселе делает.

46. А если это так, то слова: *Сия книга бытия небесе и земли, егда бысть день, сотвори Бог небо и землю и всякий злак сельный, прежде даже быти на земли, и всякую траву сельную, прежде даже прозябнути* (Быт. II, 4-5) [надобно понимать] не в том смысле, как Бог творит дела, которые Он совершает и теперь при посредстве дождя и земледелия людей, ибо прибавлено: *небо одожди Бог на землю, и человек не бяхе делати ю* (Быт. II, 5), но в том, как все Бог сотворил разом и завершил в седмичное число дней, когда сотворенный день шесть раз присутствовал при делах творения не временным образом, в преемственно сменявшихся моментах, а причинно, своим познанием. От этих дел Бог почил в седьмой день, предоставив познанию и радо-

сти этого дня и покой Свой, а потому благословил и освятил его не в каком-либо Своем творческом действии, а в Своем покое. Отсюда, не вводя уже никакой новой твари, но разом сотворенное направляя и приводя в движение Своим промыслительным действием, Он действует непрестанно, в одно и то же время и почивая и действуя, как об этом уже сказано. И вот, как бы начиная рассказ о делах, которые Бог в течение времен доселе делает, Писание говорит: *Источник же исходяше из земли, и напаяше все лице земли* (Быт. II, 6). — Так как об этом источнике, что считали нужным сказать, мы уже сказали, то обозрение дальнейших дел Божиих мы начнем с другого пункта.

КНИГА ШЕСТАЯ.

О словах 7 стиха 2 главы Бытия: И созда Бог человека, персть [взем] от земли, и проч. Исследуется, как или когда образован человек из земли; оставляя пока речь о душе, говорится о теле Адама.

ГЛАВА I.

Надобно ли слова: И созда Бог, и проч. разуметь о первичном образовании человека, произведенном в шестой день, или же о вторичном, произведенном позднее и уже в течение времен.

1. И созда Бог человека, персть [взем] от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу. — Здесь, прежде всего, надобно решить, имеем ли мы тут дело с кратким повторением [прежде сказанного], так что в настоящем случае гово-

рится о том, как был сотворен человек, созданный, как читаем, в шестой день; или же, в то время, когда Бог сотворил все разом, Он сокровенным образом сотворил и человека, подобно тому, как [сотворил] полевой злак, прежде чем этот злак вышел из земли, так что хотя человек и был уже создан в ином виде где-либо в сокровенном месте природы так же, как и все, что Бог, *егда бысть день*, сотворил разом, но с течением времени он явился в том уже виде, в каком хорошо или дурно проводит жизнь в своем настоящем виде, подобно тому, как и злак, сотворенный раньше, чем явился на земле, с течением времени и с разлитием упомянутого выше источника, вышел наружу и явился уже на поверхности земли.

2. Попробуем сначала принять [эти слова] в смысле краткого повторения. Ибо может быть, что человек сотворен в шестой день так же, как сотворен первоначально и самый день, как сотворены твердь, земля и море. А нельзя сказать, чтобы все это, уже сотворенное в некоторых первоосновах, сначала было сокрыто, а потом с течением времени, как бы вновь возникнув, явилось в том виде, в каком устроен мир; но мир сотворен с начала века, *егда бысть день*, и в его элементах создано разом все то что потом происходит в нем с течением времени по роду своему как в растительном, так и животном царстве. Нельзя думать, чтобы и самые светила сначала сотворены были в элементах мира, а потом с течением времени появились и начали блистать в тех своих формах, в каких они светят с неба; но все они сотворены в шестиричное совершенное число разом, *егда бысть день*. Итак, так же ли [сотворен] и человек, т. е. в том уже своем виде, в каком он живет по своей природе и поступает хорошо или дурно, или же и он [сотворен сначала] сокровен-

но (подобно тому, как [сотворен] злак полевой, прежде чем явился на земле), чтобы, с течением времени, стать видимым; что и было сотворением его из земли.

ГЛАВА II.

Объяснение этого предмета из контекста Писания, именно 28 стиха I главы Бытия.

3. Допустим, что человек сотворен из земли в своей настоящей, видимой нами, форме в шестой день, только тогда не упомянуто было о том, что дается видеть теперь при повторении, и посмотрим, согласно ли с нами само Писание. Здесь, еще при повествовании о делах шестого дня, пишется: *И рече Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию: и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными, (и зверьми,) и скотами, и всею землею, и всеми гады пресмыкающимися по земли. И сотвори Бог человека. по образу Божию сотвори его; мужа и жену сотвори их. И благослови их Бог, глаголя; раститесь и множитесь, и наполните землю, и господствуйте ею, и обладайте рыбами морскими, (и зверьми,) и птицами небесными, и всеми скотами, и всею землею, и всеми гады пресмыкающимися по земли* (Быт. I, 26-28). Итак, человек был образован из земли и из ребра его была создана жена уже в шестой день; но тогда не упомянуто было об этом, что упоминается теперь при повторении. А в шестой день не мужчина только сначала был сотворен, а потом, с течением времени, создана женщина, но, говорит Писание, *сотвори его, мужа и жену сотвори их, и благослови их*. Каким же образом женщина была сотворена в то время, когда человек уже был введен в рай? Разве, может быть, Писание восполнило теперь пропущенное тогда? Ибо в самый же шестой день и рай был насажден, и человек был введен туда, и

был он усыплен, чтобы создана была Ева, и пробудился, когда была образована Ева, и нарек ей имя. Но все это могло совершиться не иначе, как в течение промежутков времени. Отсюда, все это произошло не так, как сотворено было все разом.

ГЛАВА III.

*Тот же самый вопрос раз-
решается из других мест
Писания.*

4. Ибо какого бы возвышенного представления человек ни был о той легкости, с какою Бог мог совершить разом вместе с остальным и это; по крайней мере, о человеческих словах нам известно, что они не могут быть произносимы голосом иначе, как в течение промежутков времени. Отсюда, когда мы слышим слова человека, или когда он нарекал имена животным, или когда давал имя жене, или когда вслед за тем говорил: *сего ради оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей: и будут два в плоть едину* (Быт. II, 24), то из скольких бы слогов его слова ни состояли, разом не могли быть произнесены два слога, тем менее могли разом совершиться все эти события, вместе с тем, что было сотворено разом. Отсюда, или все это не разом явилось, а в течение промежутков времени, и день тот, первоначально сотворенный субстанцией не духовною, а телесною, производил утро и вечер или каким-то, не знаю, круговращением света, или его сокращением и расширением. Или же, буде приведенные нами при рассмотрении всего, чего мы касались в предыдущей речи, вероятные доводы оказались убедительными, что днем назван некоторый, в высшей области и первоначально созданный, разумный свет, т. е. день духовный, присутствие которого имело место при создании вещей в шестеричное число под формою упорядоченно-

го познания; а с таким воззрением согласны и слова Писания, которое говорит: *егда бысть день, сотвори Бог небо и землю; и всякий злак сельный, прежде даже быти на земли, и всякую траву сельную, прежде даже произябнути* (Быт. II, 4-5), и в другом месте: *Живый во веки созда вся обще* (Сир. XVIII, I): то несомненно, что сказанное о сотворении человека из земной персти и образовании жены из его ребра относится не к творческому действию, которым сотворено все разом и по совершении которого Бог почил, а к тому действию, которое совершается уже в течение веков и которое Бог производит доселе.

5. К тому же, и самые слова, в которых повествуется, как Бог насадил рай, как поместил в нем человека, которого создал, как привел к нему животных, чтобы он нарек им имена, и, когда среди них не нашлось помощника, подобного ему, из вынутого у него ребра образовал ему жену, достаточно убеждают нас, что все это относится не к тому действию, от которого Бог почил в седьмой день, а скорее к тому, которое в течение времени Он совершает доселе. В самом деле, когда насаждался рай, об этом повествуется так: *И насади Бог рай во Едеме на востоцех, и введе тамо человека, егоже созда. И прозябе Бог еще от земли всякое древо красное в видение и доброе в снедь* (Быт. II, 8-9).

ГЛАВА IV.

*Развивается тот же самый
аргумент.*

Итак, раз говорится: — *от земли всякое древо красное в видение и доброе в снедь*, ясно, что Бог иначе произвел из земли дерево теперь, и иначе тогда, когда земля в третий день произвела *былие травное, сеющее семя по роду своему, и древо плодовитое по роду*. Выражение: — означает: "сверх того, что уже Он произвел", тогда — в возмож-

ности и причинно, в действии, имеющем отношение к сотворению разом всего, по совершении чего Бог почил в седьмой день, теперь же — видимым образом, в действии, имеющем отношение к течению времен, к тому, как Он *доселе делает*.

6. Но, может быть, кто-нибудь скажет, что не всякого рода дерева сотворены в третий день, а некоторые отложены до шестого, когда сотворен и введен в рай человек. Но Писание весьма ясно говорит, что сотворено в шестой день: это — живая душа по роду каждой из тварей, т. е. душа четвероногих, пресмыкающихся и зверей, и, наконец, — сам человек по образу Божию, мужчиной и женщиной. Поэтому, оно могло не коснуться вопроса, как был сотворен человек, хотя и повествует, что он был создан в этот день, дабы потом, при повторении, вставить и то, как именно был он сотворен, т. е. из персти земной, а жена из ребра его; но не могло оно пропустить какого-либо рода твари [подразумеваемая его] либо в словах: *да будет!* или: *сотворим*, либо в словах: *и бысть тако* и: *сотвори Бог*. В противном случае напрасно все распределено по отдельным дням с такою тщательностью, если возможно какое-либо опасение смещения дней и остается место для мысли, что хотя трава и деревья приписаны третьему дню, однако некоторые деревья сотворены и в шестой день, только Писание в шестой день о них умалчивает.

ГЛАВА V.

О том же самом.

7. Что же теперь ответить нам насчет полевых зверей и птиц небесных, которых Бог привел к Адаму, чтобы видеть, как он назовет их? Об этом пишется так: *И рече Господь Бог: не добро быти человеку единому: сотворим ему помощника по нему. И созда Бог еще от земли вся звери сельныя, и вся*

птицы небесныя, и приведе я ко Адаму, видети, что наречет я: и всяко еже аще нарече Адам душу живу, сие имя ему. И нарече Адам имена всем скотом, и всем птицам небесным, и всем зверем земным: Адаму же не обретесе помощник подобный ему. И наложит Бог изступление на Адама, и успе: и взя едино от ребр его, и исполни плотию вместо его. И созда Господь Бог ребро, еже взя от Адама, в жену (Быт. II, 18-22). Итак, если Бог между полевыми скотами и зверями и птицами небесными не нашел для человека подобного ему помощника и потому сотворил подобного ему помощника из ребра его, а это произошло тогда, когда Бог *созда еще от земли вся звери сельныя и вся птицы небесныя и приведе я ко Адаму*, то каким же образом можно думать, что случилось это в шестой день, так как в шестой день земля, по слову Божию, произвела живую душу, птиц же небесных произвели воды и также, по слову Божию, в пятый день? Отсюда, слова: *И созда Бог еще от земли вся звери сельныя и вся птицы небесныя* сказаны здесь, надобно думать, не почему-либо иному, как потому, что земля произвела уже полевых зверей в шестой день, а воды птиц небесных — в пятый, следовательно, иначе тогда и иначе теперь: тогда — в возможности и причинно, как приличествовало тому действию, которым сотворено все разом и от которого Бог почил в седьмой день; а теперь — так, как видим мы то, что Он творит в течение времени, т. е. как *доселе делает*. Поэтому, Ева сотворена из ребра своего мужа в те известнейшие нам дни материального света, которые происходят от обращения солнца. Ибо тогда именно *созда Бог еще от земли вся звери и птицы небесныя*, и, когда между ними не нашлось для Адама подобного ему помощника, сотворил Еву. В эти же дни, следовательно, Он создал из земли и самого Адама.

8. Ибо нельзя сказать, что в шестой день создан был только мужчина, а женщина в последующее время, так как о шестом дне весьма ясно сказано; *мужа и жену сотвори их и благослови их* и проч.; а это говорится о них обоих. Отсюда, оба они иначе [сотворены] тогда, и иначе теперь: тогда — в возможности, вложенной в мир по слову Божию как бы в семени, еще тогда, когда Бог разом сотворил все, от чего почил в седьмой день и из чего в порядке веков возникает все в свойственное каждому время; а теперь — в действии, приличествующем времени, — в том действии, которое Бог совершает доселе, когда в свое время надлежало произойти Адаму из персти земной, а жене — из ребра мужа.

ГЛАВА VI.

*Раскрывает свое мнение
яснее, чтобы не быть худо
понятым.*

9. Если в этом разделении дел Божиих, относящихся, с одной стороны к тем невидимым дням, в которые Бог сотворил все разом, с другой стороны, к вашим обыкновенным дням, в которые Он ежедневно совершает все, что только из этого всего, как из первооснов, развивается во времени, мы не совсем не к стати и не к делу следовали словам Писания, которые привели нас к такому различию; тем не менее надобно опасаться, чтобы в виду довольно трудного умопредставления самых этих предметов, которого не способны усвоить люди менее сообразительные, не подумали о нас, что мы думаем и говорим о чем-то таком, о чем не можем ни думать, ни говорить. Ибо хотя я в предыдущей речи, насколько мог, я предварял читателя, однако, думается мне, очень многие в области подобных предметов остаются в потемках и полагают, что в том, действии Божию, которым сотворено все разом, человек

явился в таком виде, что имел уже некоторую жизнь; так что мог различать и понимать обращенную к нему речь Бога: *се дах вам всякую траву семенную*. Пусть же, кто так думает, знает, что этого я ни думал, ни говорил.

10. Но такой, если, с другой стороны, я скажу ему, что в первом создании вещей, в котором Бог сотворил все разом, человек был не таким, как он является не только человеком совершеннолетним, а даже и ребенком, и не только ребенком, а даже и младенцем во чреве матери, да и не только им, а даже и видимым семенем человека, подумает, что человека тогда совсем не было. Пусть же обратится к Писанию: там он найдет, что в шестой день человек сотворен по образу Божию и что сотворены муж и жена. Равным образом, если он спросит, когда сотворена жена, найдет, что она сотворена после шести дней; ибо она сотворена тогда, когда Бог *созда еще от земли вся звери сельные и вся птицы небесные*, а не тогда, когда воды произвели птиц, а земля живую душу, какая есть и у зверей. Но и теперь сотворены муж и жена. Следовательно, они [сотворены] и тогда, и теперь, но не тогда только, а и не теперь, или же не теперь только, а и не тогда: ибо и теперь [сотворены] не другие, а те же самые, но только иначе тогда, и иначе теперь. Если он спросит у меня, каким это образом, я отвечу: теперь — видимо, в той форме, в какой известен нам состав человека, впрочем — не по происхождению от родителей, а муж из земли, а жена от кости его. Если спросит, как же тогда, отвечу — невидимо, в возможности, причинно, как возникает будущее, но еще не совершившееся.

11. Но он не поймет, пожалуй, и этого. Ибо в данном случае он отвлекается от всего, что ему известно, даже от телесности семян; потому что человек не был даже

и чем-либо подобным, когда создан был в первом шестидневном творении. Правда, семена дают некоторое сходство с этим предметом в виду того, что в них содержится как нечто будущее, однако раньше всех видимых семян существуют те [творческие] причины; но он этого не понимает. Что же мне делать с ним, как не убеждать его, насколько возможно, веровать божественному Писанию, что человек создан, с одной стороны, тогда, когда Бог *егда бысть день*, сотворил небо и землю, о чем Писание в другом месте говорит: *Живый во веки созда вся обще*, а с другой тогда, когда творил Он не разом все, а каждый вид бытия в свойственное ему время, при чем человека создал из земли и из его ребра жену, ибо Писание не позволяет нам ни такого понимания, что муж и жена в таком виде сотворены уже в шестой день, ни такого, что в шестой день они не сотворены во все.

ГЛАВА VII.

О том, что Бог не мог сотворить души раньше тела.

12. Но, быть может, в шестой день сотворены были их души, в разумном уме которых справедливо мыслится и самый образ Божий, так что тело образовалось после? Писание не позволяет нам думать таким образом, во-первых, по причине окончания [творческих] дел, которое не знаю, как может быть понимаемо, если тогда причинно не создано было что-нибудь такое, что создано потом видимым образом; затем потому, что самый мужской и женский пол может состоять не в чем ином, как в телах. Если же кто-нибудь подумает, что тот и другой пол надобно понимать в смысле разума и действия в одной душе, в таком случае как же он будет понимать то, что сказано в этот день

относительно вкушения от плодов древесных и что, конечно, причастствует только человеку, имеющему тело? Ибо если и это вкушение он захочет понимать иносказательно, в таком случае отступит от собственного смысла совершавшихся событий, который в повествованиях подобного рода должен быть прежде всего выдерживаем со всею тщательностью.

ГЛАВА VIII.

Затруднение со стороны голоса Божия к человеку в шестой день.

13. А каким образом, возразит он, говорил Бог тем, которые еще не слышали и не понимали, так как еще не были в состоянии воспринимать слова? Я ответил бы на это так, что Бог говорил им таким же образом, как говорил Христос нам, еще не родившимся и чрез долгое время имевшим явиться на свет, да и не нам только, а и всем, которые, как Он предвидел, будут Его последователями, Он сказал: *се аз с вами есмь до скончания века* (Мф. XXVIII, 20), — как ведом был Богу пророк, которому Он сказал: *прежде неже мне создати тя во чреве, познах тя* (Иер. I, 5), или как Левий был *приемляй десятины*, находясь еще в чреслах Авраама (Евр. VIII, 9-10). Почему же не могло быть того же и с самим Авраамом в Адаме, а с Адамом в первых делах мира, которые Бог сотворил все разом? Но слова Господа были произнесены плотскими Его устами, а слова Бога — временным телесным голосом чрез уста пророков и для своих слогов требовали соответствующих промежутков времени; между тем, когда Бог говорил: *Сотворим человека по образу нашему и по подобию: и да обладает рыбами морскими и птицами небесными, (и зверьми,) и скотами и всею землею, и всеми гады пресмыкающимися по земли — и: раститесь и множитесь, и на-*

полните землю, и господствуйте ею, и обла-
дайте рыбами морскими, (и зверьми,) и
птицами небесными, и всеми скотами и
всею землею, и всеми гады пресмыкающимися
по земли, и: се дах вам всякую траву семен-
ную сеющую семя, еже есть верху земли вся,
и всякое древо плодовитое, еже имать в себе
плод семени семенного, вам будет в снѣдь
(Быт. I, 26, 28- 29), то эта речь Его, раньше
всякого воздушного звука, раньше всякого
плотского и обычного голоса, как бы зву-
чала в Его высочайшей Премудрости, ко-
торою сотворено все, — звучала не для
слуха человеческого, а в вещах уже сотво-
ренных полагала причины вещей, дол-
женствовавших быть сотворенными, и
всемогущею силою производила будущее
и как бы в семени или корне времени соз-
давала человека, долженствовавшего в свое
время получить образование, — создавала
тогда, когда еще полагалось начало веков,
сотворенных тем, Кто Сам существует
раньше веков. Ибо одни твари предшест-
вуют другим — некоторые по времени, а
некоторые по причинам: Он же, все со-
творивший, предшествует всему не только
тем Своим совершенством, по которому
Он есть производитель и самих причин,
но и вечностью. Об этом предмете, впро-
чем, по поводу более подходящих мест
Писания нам, может быть, придется ска-
зать подробнее.

ГЛАВА IX.

*Каким образом Иеремия
был известен Богу раньше
своего образования [во чреве
матери]. Заслуги еще не
родившихся.*

14. Теперь же поведем до конца нача-
тую о человеке речь, сохраняя при этом
умеренность и предпочитая тщательность
изыскания глубокого смысла Писания
дерзости утверждения. Ибо нельзя сомне-

ваться, что Бог знал Иеремию раньше, чем
образовал его в утробе [матери]; об этом
Он говорит весьма ясно: *прежде неже мне
создати тя во чреве, познах тя*. Где же Он
познал его, прежде чем образовал в утро-
бе матери (хотя постижение этого для
нашей слабости или трудно, или невоз-
можно) — в некоторых ли ближайших
причинах, подобно тому, как Левий в
чреслах Авраама был *приемляй десятины*,
или в самом Адаме, в котором род челове-
ческий заключался, как в корне, и притом
в самом Адаме — тогда ли, когда он уже
образован был из земли, или тогда, когда
он причинно сотворен был в делах, кото-
рые Бог сотворил все разом, или же скорее
— раньше всякого творения, подобно то-
му, как Бог избрал и предопределил свя-
тых своих до сложения мира (Еф. I, 4),
или, наконец, во всех этих причинах: во
всяком случае, будут ли это — причины,
которые я перечислил, или же те, о кото-
рых я не упомянул, Бог знал его раньше;
чем образован он был в утробе матери; не
думаю, чтобы надобно было доискиваться
этого с большею тщательностью, лишь бы
было известно, что Иеремия только с того
времени, как явился на свет от родителей,
получил жизнь в собственном смысле и,
возрастая с течением времени, мог жить
хорошо или худо, а ни в каком случае не
раньше, не только прежде чем образован
был в утробе матери, но даже и тогда, ко-
гда уже получил образование, но еще не
родился. Ибо не подлежит ни малейшему
сомнению апостольское изречение о
близнецах, в утробе Ревекки еще не сде-
лавших чего-либо доброго или худого
(Рим. IX, 11).

15. Однако, не напрасно написано, что
"не чист от греха и младенец, хотя бы один
только день жил на земле" (Иов. XIV, 4, по
LXX), и в псалме: "се бо в беззаконіих за-
чат есмь и во гресех вскормила меня мать

во чреве" (50, 7), а также и то, что в Адаме все умирают, в котором все согрешили (Рим. V, 12). Но, с другой стороны, какие бы заслуги (*merita*) родителей ни переходили на потомство, и какая бы благодать Божия ни освящала каждого, прежде чем он рождается, будем твердо держаться, что нет лицепрятия у Бога и никто, прежде чем рождается, не делает ни худого, ни доброго, что относилось бы к его собственному лицу. И то мнение, с точки зрения которого некоторые полагают, что некогда души более или менее согрешили и по мере своих грехов ниспосылаются в разные тела, не согласно с изречением Апостола, так как он весьма ясно говорит, что еще не родившиеся не делают ничего ни доброго, ни худого.

16. Отсюда, мы снова в своем месте возвратимся к вопросу, чем грех прародителей отразился на всем роде человеческом; но относительно того, что человек, прежде чем сотворен был из земли, т. е. прежде чем явился в свое время к жизни, не мог наследовать никакой подобной вины (*merita*), никакого вопроса быть не может. Ибо как об Исаве и Иакове, которые, по словам Апостола, еще родившись, не сделали ничего ни худого, ни доброго, мы не могли бы сказать, что они наследовали какую-нибудь заслугу своих родителей, если бы сами родители не сделали ничего ни худого, ни доброго, и — о всем роде человеческом, что он согрешил в Адаме, если бы не согрешил сам Адам, а Адам мог согрешить не иначе, как явившись уже к жизни, когда только и мог сделать что-нибудь худое или доброе: так точно напрасно поднимать вопрос о грехе или точнее деянии Адама, когда он, будучи создан вместе с прочими вещами разом, не жил ни собственной жизнью, ни в своих, живших такою жизнью, родителях. Ибо в том первом творении мира, когда

Бог сотворил все разом, человек создан был таким, каким он имел быть, т. е. в идее (*ratio*) творения, а не в самом действии сотворения.

ГЛАВА X.

*Предметы, существующие
разными способами.*

17. Но [идеи] существуют иначе в Слове Бога, в котором они не сотворены, а вечны, иначе — в элементах мира, где все, имевшее явиться к бытию, сотворено разом, иначе — в вещах, которые, будучи причинно (*secundum causas*) сотворены разом, творятся уже не разом, но каждая в свое время, а в том числе и Адам, уже образованный из земли и одушевленный дыханием Божиим, как и полевой злак вышедший на поверхность земли, наконец — иначе в семенах, в коих первоосновные причины снова как бы повторяются, происшедши от тех вещей, которые уже существуют сообразно с сотворенными первоначально причинами, как напр. трава — из земли, семя — из травы. Во всех этих [случаях] получает свои временные обнаружения и действия то сотворенное, которое из скрытых в невидимых начал (*rationibus*), причинно заключенных в твари, является уже в видимых формах и природах, как напр. трава, выходящая на поверхность земли, человек, созданный в душу живу, и все прочее как в растительном, так и в животном царстве, относящееся к тому действию, которое Бог совершает и доселе. Но и эти формы и природы как бы снова содержат самих себя в некоторой скрытой производительной силе, которую они заимствуют из тех первоосновных своих причин, в которых они заключены были при создании мира, *егда бысть день*, прежде чем получили обна-

ружение в видимой своего рода форме.

ГЛАВА XI.

Каким образом дела творения и уже окончены в шестой день и доселе начинаются.

18. Ибо если бы [первоначальные] дела, которые Бог сотворил все разом, были в своем роде несовершенными, то к ним должны бы быть впоследствии прибавлены и те, коих недоставало для их совершенства; так что совершенство вселенной должно бы было состоять из тех и других, взятых по половине, точно бы это были части одного целого, из соединения коих и составилось бы целое, частями которого они служили. С другой стороны, если бы они были совершенными, как становятся совершенными, когда каждое из них является от времени до времени в своих видимых для нас формах и действиях; в таком случае, очевидно, от них или ничего бы потом не происходило, или же происходило такое, что Бог не перестает производить от вещей, уже происшедших в свое время. Между тем, так как [дела], которые при творении мира сотворены Богом все разом и должны были в последующее время раскрыться, с одной стороны, в некотором роде уже закончены, а с другой в некотором роде начинаются, — закончены в том отношении, что в своих природах, которыми [вещи] проходят соответствующее им течение времени, не заключают ничего такого, чего не было дано в них при [первоначальном] творении, а начинаются в том, что [дела первоначального творения] были как бы некоторыми семенами будущих вещей, долженствовавшими в течение веков из скрытого состояния достигнуть своего в соответствующих местах обнаружения, то для убеждения нас в этом вполне достаточны слова самого Пи-

сания, если только мы в них вникнем. А Писание называет их и законченными и начинающимися: ибо если бы они не были закончены, то не было бы написано: *И совершишася небо и земля, и все украшение их. И соверши Бог в день шестый дела своя, яже сотвори: и почи в день седмый от всех дел своих, яже сотвори. И благослови Бог день седмый и освяти его.* С другой стороны, если бы они не начинались, не стояло бы дальнейших слов, так как в тот день Бог *почи от всех дел своих, яже начать творити.*

19. Если теперь спросит кто-нибудь, каким образом Бог их и закончил, и начинает (а Он не иные закончил и иные начинает, а те самые, от коих почил в седьмой день), то вопрос этот разрешается ясно из сказанного выше. Именно — закончил Он их, по нашему представлению, тогда, когда сотворил все разом и с таким совершенством, что ничего уже не надобно творить такого, чего не было бы сотворено тогда причинно; а начинает так, что положенное в этих причинах производит в действии. Ибо *созда Бог человека, персть или грязь взем от земли*, т. е. из персти или грязи земной, *и вдуну или вдохнул в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу.* Не предназначен только теперь человек [к бытию], ибо к бытию он предназначен в предвидении Создателя до века, ни причинно начата в совершительном смысле (consumate), или начинательно (inchoate) закончен, ибо в таком виде он [существовал] от века в первоосновных началах (rationibus), когда все творилось разом; а сотворен в свое время — видимо по телу, невидимо по душе, состоя из души и тела.

ГЛАВА XII.

Особенным ли образом устроено Богом тело человека.

20. Посмотрим же теперь, как сотворил Бог сначала из земли тело человека, а потом, насколько будем в состоянии, скажем и о душе его. — Было бы представлением совершенно детским, что Бог образовал человека из земной персти телесными руками; если бы даже Писание подобным образом и выразилось, мы должны бы думать, что скорее писатель в этом случае употребил переносное выражение, нежели Бог ограничен такими же членами, какие мы видим в своих телах. Правда, оно говорит: *Рука твоя языки потреби* (Псал. 43, 3) и: "Ты извел народ твой *рукою крепкою и мышцею высокою*" (Пс. 135, 11-12), но кто же настолько безумен, чтобы не понять, что название этого члена поставлено здесь в смысле власти и силы Бога?

21. Не следует придавать значения и той, высказываемой некоторыми, мысли, что человек представляет собою особенное творение Божие потому, что обо всем прочем Бог *рече и быша*, а его Он Сам сотворил; скорее человек [особенное творение] потому, что Бог сотворил его по образу Своему. Ибо слова: *рече и быша* (Пс. 148, 5) сказаны потому, что все сотворено Словом Бога, как только это и могло быть выражено людям чрез человека словами, которые мыслятся временным образом и произносятся голосом. А так говорит Бог в том только случае, когда Он говорит чрез посредство телесной твари, как напр. с Авраамом, Моисеем, или чрез облако о Сыне Своем. Но раньше всякой твари, чтобы она явилась к бытию, Он говорил Тем Словом, Которое *в начале бе к Богу*; а так как *вся Тем и без Него ничтоже бысть* (Иоан. I, 1, 3), то чрез Него, конечно, создан и человек. Без сомнения, Словом сотворил Бог и небо, потому что *рече и — оно бысть*; однако написано: *и дела руку твою суть небеса* (Пс. 101, 26). Даже и о самом, так сказать, исподе нашего мира

написано: *яко Тою есть море, и Той сотвори е, и сушу руце Его создасте* (Пс. 94, 5). Итак, не то должны мы ставить в честь человеку, что обо всем прочем Бог *рече и быша*, а его сотворил, или — все прочее [сотворил] словом, а его руками. Но превосходство человека состоит в том, что Бог сотворил его по образу Своему, даровав ему разумный ум, которым он превосходит скотов; о чем выше мы уже вели речь. Поставленный в такой чести, он, буде не разумеет, что должен вести себя хорошо, уподобится тем самым скотам, над которыми превознесен. А так и написано: *человек, в чести сый, не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им* (Пс. 48, 13). Ибо Бог сотворил и скотов, но не по образу Своему.

22. Не следует говорить и так, что человека Бог сотворил, а скотам повелел [быть], и они явились; но как его, так и их Он сотворил Словом Своим, *имже вся бысть* (Иоан. I, 3). Но так как это Слово есть Его премудрость и сила, то оно называется и Его рукою, но не членом видимым, а силою созидающею. Ибо то самое Писание, которое говорит, что Бог создал человека из персти земной (Быт. II, 7), говорит в то же время, что Он создал из земли и полевых зверей, когда вместе с птицами небесными привел их к Адаму *видети, что наречет я*. Об этом написано так: *И созда Бог еще от земли вся звери сельныя* (Быт. II, 19). А если Он образовал из земли и человека и зверей, то какое же человек имеет превосходство, как не то, что сотворен по образу Божию? Но таким он сотворен не по телу, а по разумному уму, о чем скажем мы после. Впрочем, и в самом теле своем он имеет некоторую, указывающую на это, особенность, ту именно, что сотворен с поднятым кверху станом, а это должно внушать ему, что он не должен тяготить в земному, подобно животным, все

удовольствие которых получается от земли, почему все они наклонены и распростерты на брюхо. Таким образом, и тело человека соответствует его разумной душе, но не чертами и фигурой членов, а тем, что оно поднято прямо в небо, для созерцания тех предметов, которые в системе видимого мира занимают высшее место, как и разумная душа должна направляться к тому, что в области духовных предметов наиболее превосходит свою природу, дабы услаждаться горним, а не тем, что на земле (Кол. III, 2).

ГЛАВА XIII.

*В каком возрасте, или с
каким ростом создан
Адам.*

23. Но как Бог создал человека из земной персти, вдруг ли в совершенном, т. е. мужеском или юношеском, возрасте, или же так, как и теперь образует [нас] в утробе матери? Ибо не другой кто делает и это, а Он же, который сказал: *прежде неже Мне создати тя во чреве, познах тя* (Иерем. I, 5), так что Адам имел только ту особенность, что не от родителей рожден, а сотворен из земли; причем, однако, те числовые сроки, которые, как мы видим, усвоены человеческой природе, восполнялись и в нем путем совершенствования и восхождения по возрастам. Но, может быть, и совсем не следует входить в исследование этого предмета? Ибо под каким бы из этих двух видов Бог ни сотворил человека, во всяком случае Он сотворил его так, как прилично было сотворить его всемогущему и премудрому Богу. Правда, родам и качествам вещей, которые должны из скрытого состояния стать видимыми, Он сообщил известные временные законы, но так, что воля Его остается выше этих законов. Своим всемогуществом Он даровал твари числовые сроки, но не со-

единил с этими сроками самого всемогущества. Ибо если Дух Его носился над миром при сотворении (Быт. I, 2), то носится Он и над миром, уже сотворенным, — носится не пространственно, а превосходством власти.

24. В самом деле, кто же не знает, что вода, сотворенная вместе с землей, подходя к корням винограда, поступает в питание этого дерева и получает в нем такое качество, которое обращается в постепенно развивающийся гроздь, становится, при увеличении грозди, вином, при созревании получает сладкий вкус, выжатое [из ягод] подвергается брожению (*fervescat*) и, наконец, выдержанное до известной старости делается более полезным и приятным для питья? Но разве Господь имел нужду в земле, или в воде, или в подобных промежутках времени, когда с такою удивительною быстротою претворил воду в вино, и притом вино такое, которое похвалил даже и пьяный гость (Иоан. II, 9-10)? Разве Создатель времени нуждался в помощи времени? Не в определенное ли, каждому роду предназначенное, число дней зачинается, образуется и достигает силы каждая порода змей? Но разве не было таких дней, когда в руке Моисея и Аарона превращен был посох в змия (Исх. VII, 10)? А раз подобные [явления] происходят, они происходят вопреки природе только для нас, для которых порядок естества известен в ином виде, но не для Бога, для которого естество [вещи] состоит в том, что Он творит.

ГЛАВА XIV.

*Какого рода были причин-
ные начала, первоначально
сообщенные миру.*

25. Спрашивается теперь, в каком же виде были учреждены самые те причинные начала, которые Бог первоначально

сообщил миру, когда сотворил все разом: так ли, что, смотря по различию своих видов, они подлежали различным периодам времени, подобно тому, как все, возникающее в растительном и животном царстве, мы видим в свойственном ему образовании и возрастании, или же так, что они образовались разом, подобно тому, как и Адам, можно думать, сотворен прямо в мужеском возрасте, помимо постепенности возрастания? — Но почему же не думать нам, что в этих началах заключалось разом и то и другое, дабы получило осуществление то, что будет угодно Создателю? Ибо если мы скажем, что они установлены в первом виде, то будет очевидным, что не только вино из воды, но и все, совершающиеся против обычного порядка природы, чудеса совершены вопреки им. А если — в последнем виде, то вывод будет еще нелепее, именно — что все обыденные формы и виды природы проходят свойственные им периоды времени вопреки первичным началам всего рождающегося. Остается, таким образом, предположить, что эти начала сотворены способными к тому и другому виду, т. е. и к тому, в каком наиболее обыкновенно проходит свое существование все временное, и к тому, в каком совершается все редкое и чудесное, как угодно бывает Богу производить то, что свойственно времени.

ГЛАВА XV.

*Первый человек образован
не иначе, а так, как это
заключалось в первичных
причинах.*

26. И однако, человек создан так именно, как заключалось в первичных причинах сотворение первого человека, которому надлежало не родиться от родителей, каких у него не было, а быть образовану из персти земной, согласно с тем причинным

началом, в каком он был первоначально создан. Ибо, если он создан иначе, то Бог [очевидно] сотворил его не в ряду дел шести дней; если же мы говорим, что он сотворен в ряду дел шести дней, очевидно — Бог сотворил [тогда] самую причину, по которой человек в свое время имел быть и согласно с которою должен был быть сотворен Тем, Кто в одно и то же время и начатое совершил в рассуждении совершенства причинных начал, и долженствовавшее быть совершенным закончил в рассуждении временного порядка. Отсюда, если в тех первичных причинах, которые сообщил Создатель миру, Бог положил не только создать человека из персти земной, но и — как создать, т. е. так ли, как в утробе матери, или же в юношеской форме, то, несомненно, Он сотворил его так, как предначертал тогда, ибо сотворил его, конечно, не вопреки Своему намерению. Если же в этих причинах Бог положил только силу возможности, чтобы человек явился каким бы там ни было образом, мог быть и так и эдак, т. е. если в первичных причинах заключалась лишь причина, чтобы человек мог быть так и эдак, тот же определенный образ, в каком он имел [действительно] явиться, Бог сохранил в Своей воле, но не сочетал с созданием мира, то ясно, что даже и в настоящем своем виде человек создан не вопреки тому, как заключался он в первичном создании причин; ибо там заключалась причина и того, чтобы он мог быть в этом своем виде, хотя и не было там причины, чтобы он явился в таком виде необходимо; последнее заключалось уже не в создании твари, а в воле Творца, которая представляет собою необходимость для вещей.

ГЛАВА XVI.

*Что вещь чем-либо может
быть, это заключается в ее*

*природе, но что тем она и
будет, это зависит только
от воли Бога.*

27. Ибо и мы, сообразно со свойственным человеческой слабости пониманием, можем еще в области предметов, являющихся во времени, знать на основании опыта, что принадлежит природе каждого из них; но будет ли оно и принадлежать ему, этого мы не знаем. Природе вот этого; напр., юноши свойственно, без сомнения, достигнуть старости, но положено ли в воле Божией, чтобы он и достиг старости, этого мы не знаем. Да и природе его не было бы это свойственно, если бы раньше не положено было в воле Того, Кто сотворил все. И действительно, есть скрытая причина старости в юношеском теле, или юности — в детском теле; но мы не глазами это видим, как самое детство в дитяти, или юность в юноше, а доходим некоторым уже другим познанием до заключения, что есть в природе [того и другого] нечто сокровенное, из чего в наличности возникают скрытые числа юности ли из детства, или старости из юности. Таким образом, существует скрытая, впрочем для глаз, а не для ума, причина, вследствие которой это может быть; но необходимо ли оно и должно быть, этого решительно мы не знаем. Мы знаем, что причина вследствие которой это может быть, существует в природе самого тела, но причина, вследствие которой оно необходимо и должно быть заключается, очевидно, не там.

ГЛАВА XVII.

*Что именно из будущего
действительно будущее.*

28. Но, может быть, причина, чтобы человек мог достигнуть старости необходимо, заключается в мире; а если не в мире, то в Боге. Ибо то только необходимо сбу-

дется, чего хочет Бог, и истинно будущее только то, что Он предвидел. Многое может быть будущим по низшим причинам; но истинно будущим оно становится в том только случае, если существует как будущее и в предвидении Божиим, и если [по низшим причинам] сбывается иначе, то скорее сбывается именно так, как положено ему быть там, где не может ошибаться Предвидящий. Так, будущим называем мы и старость в юноше, но, однако, этого может и не быть, если юноша умрет раньше; а это последнее будет так, как требуют того другие причины, или вложенные в мир, или остающиеся в предвидении Божиим. Согласно с некоторыми причинами будущих [событий], Езекии надлежало умереть; но Бог прибавил ему еще пятнадцать лет к жизни (Иса. XXXVIII, 5), сделав в этом случае, без сомнения, то, что Он сделать предвидел до сложения мира, но оставлял в Своей воле. Поэтому, в настоящем случае не то Он сделал, чему не следовало быть, а скорее тому надлежало сбыться, что Он предвидел. И эти [пятнадцать] лет не могли бы в сущности и называться прибавленными, если бы не прибавлялось нечто такое, что по другим причинам сбывалось иначе. Отсюда, по некоторым низшим причинам жизнь [Езекии] уже оканчивалась, но по причинам, заключающимся в воле и предведении Бога, Который от вечности знал, что имело случиться в это время, Езекии надлежало окончить жизнь тогда, когда он [действительно] ее и окончил. Ибо хотя, в этом случае, было сделано снисхождение Езекии ради его молитвы, но даже и то, что он будет молиться и притом так молиться, чтобы оказано было снисхождение к этой его молитве, знал, без сомнения, Тот, Чье предведение не может ошибаться; а потому, что Он предвидел, тому и надлежало быть необходи-

мо.

ГЛАВА XVIII.

*Выводится заключение,
что Адам был образован не
вопреки тому, как уста-
новлен был в первичных
причинах.*

29. Поэтому, если причины всего будущего заложены в мире в то время, *егда бысть день*, в который Бог сотворил все разом, то, при своем образовании из персти земной, вероятнее всего — уже в совершенно-мужеском возрасте, Адам был сотворен не иначе, а именно так, как заключалось это в тех причинах, в каких Бог создал человека в ряду дел шести дней. В этих причинах заключалось не только то, чтобы он мог быть таким, но и то, чтобы он был таким необходимо. Ибо Бог сотворил [его] настолько же не вопреки той причине, которую, без сомнения, предуставил по Своему хотению, насколько и не вопреки Своей воле. Если же в первоначально созданную тварь Он вложил не все причины, а некоторые из них оставил в Своей воле, то хотя причины, которые Он оставил в Своей воле, и не зависят от необходимости тех, которые Он сотворил, однако [причины], сохраненные Им в Своей воле, не могут быть противоположны причинам, установленным Его же волею, потому что воля Бога не может быть сама себе противоположна. Отсюда, эти последние причины Он сотворил так, чтобы от них могло происходить, но не необходимо, то, причинами чего они служат; первые же сокрыл так, чтобы это могущее быть происходило от них необходимо.

ГЛАВА XIX.

*О том, что Адаму Бог об-
разовал тело не духовное, а*

душевное.

30. Спрашивают обыкновенно и о том, душевное ли сначала образовано из земли для человека тело, какое мы имеем теперь, или же духовное, какое мы будем иметь в воскресении. — Хотя душевное тело изменится в духовное, ибо *сеется тело душевное, возстает тело духовное*, однако вопрос, с каким раньше телом сотворен человек, заслуживает рассмотрения потому, что если он был создан с телом душевным, то мы получим не то тело, которое потеряли в Адаме, а настолько лучшее, насколько духовное тело выше душевного, когда будем подобны Ангелам Божиим (Мф. XXII, 80). Но разве Ангелы могут быть поставлены выше и Господа правосудием и другими [свойствами]? Между тем, о Нем сказано: *умалил еси Его малым чим от Ангел* (Пс. 8, 6). Чем же [умален Он], как не слабостью плоти, которую Он получил от Девы, приняв зрак раба (Фил. II, 7), и, в нем умерши, искупил нас от рабства? Но к чему, впрочем, рассуждать здесь долго? Есть относительно этого предмета ясное изречение Апостола, который, желая привести свидетельство в подтверждение, что есть душевное тело, не столько имеет в виду свое тело, или тело какого бы то ни было, находившегося тогда на лице, человека, сколько принимает и имеет в виду слова самого Писания, говоря: *есть тело душевное, и есть тело духовное. Тако и писано есть: бысть первый человек Адам в душу живу, последний Адам в дух животворящ. Но не прежде духовное, но душевное, потом же духовное. Первый человек от земли перстен, второй человек, Господь с небесе Яков перстный, такови и перстнии, и яков небесный, тацы же и небеснии. И якоже облекохомся во образ перстнаго, да облечемся и во образ небеснаго* (I Кор. XV, 44-49). Что можно прибавить к этому? Образ небесного человека мы носим верою, уповая облечься в него в

воскресении, которого чаем, а в образ земного человека одеваемся по самому началу человеческого рождения.

ГЛАВА XX.

*Затруднения в виду выше-
приведенного изречения. —
Мнение, что тело Адама
сначала создано было ду-
шевным, а потом, в раю,
духовным.*

31. Здесь мы встречаемся с другим вопросом, именно: каким образом мы можем обновиться, если не будем призваны чрез Христа к тому, чем были прежде в Адаме? Ибо хотя многое обновляется не в прежнее, а в лучшее, однако обновляется из состояния низшего, чем в каком оно было раньше. Почему бы сын оный *мертве, и оживе, изгнн бе, и обретесе* (Лук. XV, 32), почему бы предлагалась ему первая одежда, раз он не получает бессмертия, которое потерял в Адаме? А каким образом Адам потерял бессмертие, если имел душевное тело? Ибо не душевным, а духовным будет тело, когда *тленное сие облечется в нетление и мертвенное сие облечется в безсмертие* (1 Кор. XV, 53)? Поставленные в затруднение, чтобы, с одной стороны, сохранялось вышеприведенное изречение, которым дается пример душевного тела, т. е. слова: *бысть первым человек в душу живу, последний Адам в дух животворящ*, а с другой стороны, упомянутое обновление и получение бессмертия называлось не без основания обновлением в прежнее, т. е. в то, что потерял Адам, некоторые полагали, что человек, действительно, сначала был создан с душевным телом, но когда был помещен в раю, был изменен, подобно тому, как и мы изменимся в воскресении. Правда, говорят они, книга Бытия об этом умалчивает, но как бы уже само собою следует, чтобы оба эти свидетельства

Писаний могли быть между собою в согласии, т. е. как изречение о душевном теле, так и то весьма многое, что находится в свящ. книгах о нашем обновлении.

ГЛАВА XXI.

*Опровержение предыдущего
мнения.*

32. Но если так, то напрасны будут наши старания принимать рай и его дерева с плодами, сверх иносказательного, прежде всего в собственном смысле. Ибо кто же будет думать, что пища из древесных яблоков могла быть необходима для бессмертных и духовных тел? И, однако, если уж иначе не может быть, будем лучше понимать рай в духовном смысле, чем думать, что человек не обновляется, как скоро об этом столько раз свидетельствует Писание, или думать, что он получает то, чего не потерял. К тому же, и самая смерть человека, которую, как говорят многие божественная свидетельства, он навлек на себя своим грехом, указывает на то, что он имел быть свободен от смерти, если бы не согрешил. Каким же образом смертный был свободен от смерти, или каким образом он был бессмертен, если имел тело душевное?

ГЛАВА XXII.

*Неправильное мнение не-
которых, что Адам своим
грехом навлек на себя не
телесную смерть, а
смерть души.*

38. Отсюда, некоторое думают, что своих грехом Адам навлек на себя не телесную смерть, а смерть души, которую составила порочность (*iniquitas*). По их мнению, вследствие именно душевного тела,

Адам имел перейти из этого тела к тому покою, какой имеют теперь святые, уже почившие, и в конце веков получить те же самые члены бессмертно; так что телесная смерть явилась, по-видимому, не вследствие греха, а естественно, как и смерть остальных животных. — Но тут мы снова встречаемся с Апостолом, который говорит: *плоть убо мертва греха ради, дух же живет правды ради. Аще ли же Дух воскресившаго Иисуса от мертвых живет в вас, воздвигий Христа из мертвых оживотворит и мертвенная телеса ваша живущим Духом его в вас* (Рим. VIII, 10, 11). Таким образом, смерть и телесная — от греха. Отсюда, если бы Адам не согрешил, то не умер бы и телом, а потому имел бы и тело бессмертное. Каким же образом бессмертное, если душевное?

ГЛАВА XXIII.

*О тех, которые говорят,
что тело Адама в раю из-
менено было из душевного в
духовное.*

34. С другой стороны, те, по мнению которых тело Адама в раю было изменено, чтобы из душевного стать духовным, опускают из вида, что если бы он не согрешил, ничто не препятствовало бы ему, после райской жизни, которую в таком случае он провел бы праведно и послушно, получить это изменение тела в вечной жизни, где оно уже не нуждалось бы в телесной пище. Какая же необходимость понимать рай в иносказательном, а не собственном смысле из-за того, что тело могло умереть только вследствие греха? То правда, что Адам не умер бы и телом, если бы не согрешил, ибо Апостол ясно говорит, что *тело мертво греха ради*; но раньше греха оно могло бы быть душевным, а после праведной жизни, по воле Божией, могло бы стать духовным.

ГЛАВА XXIV.

*Каким образом в обновле-
нии мы получаем то, что
Адам потерял.*

35. Каким же образом, говорят, мы обновляемся, если не получаем того, что потерял первый человек, в котором все согрешают? Некоторым образом, конечно, мы это получаем, а некоторым не получаем. Именно, бессмертия духовного тела, которого первый человек еще не имел, мы не получаем, но праведность, от которой он вследствие греха отпал, получаем. Поэтому от ветхости греха мы обновимся не в прежнее душевное тело, в каком находился Адам, а в лучшее, т. е. духовное тело, когда будем подобными Ангелам Божиим (Мф. XXII, 30), способными к небесному жилищу, где уже не будем нуждаться в тленной пище. Отсюда, мы обновляемся *духом ума нашего* (Еф. IV, 23) по образу Создавшего нас — образу, который Адам вследствие греха потерял. Но мы обновимся и плотию, когда *тленное [тело] сие облечется в нетление*, чтобы стать духовным телом, в которое тело Адама еще не было, но должно было быть изменено, если бы вследствие греха он не заслужил смерти и душевного тела.

36. Наконец, Апостол говорит не: "тело смертно греха ради", а *тело мертво греха ради*.

ГЛАВА XXV.

*Тело Адама было зараз
смертным и бессмерт-
ным.*

Раньше греха тело могло быть названо в одном отношении смертным, а в другом бессмертным, — смертным потому, что оно могло умереть, а бессмертным потому, что могло и не умереть. Ибо иное дело иметь возможность умереть, как создал

Бог некоторые бессмертные природы, и иное — иметь возможность не умереть, как бессмертным создан первый человек; его бессмертие проистекало не от устройства природы, а от древа жизни, от коего после греха он был отлучен, дабы мог умереть, — он, который, если бы не согрешил, мог бы и не умереть. Таким образом, по устройству душевного тела он был смертен, а по милости Создателя — бессмертен. Ибо раз тело его было душевное, оно непременно было и смертно, так как могло умереть, хотя, с другой стороны, оно было и бессмертно, потому что могло и не умереть, Бессмертным, т. е. таким, которое ни в каком уже случае не может умереть, тело будет только духовное, каким, по обетованию, будет наше тело в воскресении. Отсюда, душевное, а потому и смертное, тело, которое по правосудию было бы духовным, а потому и бессмертным, сделалось вследствие греха не смертным, каким было и раньше, а мертвым, каким оно могло бы не быть, если бы человек не согрешил.

ГЛАВА XXVI.

Тело Адамово и наше различны.

37. Каким же образом Апостол, говоря о нас, как еще о живых, называет наше тело мертвым, если [не имеет при этом в виду], что самое состояние смертности от греха прародителей переходит на потомство? Ибо в наше тело душевно, каким было и тело первого человека, но, даже и как душевное, оно гораздо ниже Адамова, потому что подвержено необходимости умереть, какой не имело тело Адама. Хотя Адамово тело оставалось еще душевным, чтобы измениться и, ставши духовным, получить полное бессмертие, при котором уже не нуждалось бы в телесной пище; однако, если бы человек жил праведно

и его тело превратилось в духовное, он не подвергся бы смерти. Между тем, если даже мы живем и праведно, тело наше будет мертво; вследствие этой, проистекающей от греха первого человека, необходимости Апостол называет наше тело не смертным, а мертвым, потому что мы все в Адаме умираем (Рим. V, 12 и I Кор. XV, 22). *Есть, говорит он еще, истина о Иисусе отложить вам. по первому житию, ветхаго человека тлеющего в похотях прелестных; а таким Адам и стал вследствие греха. Смотри же, что следует дальше: обновляйтесь духом ума вашего и облакайтесь в новаго человека, созданного по Богу в правде и предпობии истины (Еф. IV, 21-24): вот чтоО вследствие греха потерял Адам!*

ГЛАВА XXVII.

*Как обновляемся мы умом
и телом по тому, что
Адам потерял.*

Отсюда, мы обновляемся по тому, чтоО потерял Адам, т. е. по духу ума нашего, по телу же, которое сеется душевным, а восстает духовным, мы обновимся в лучшее, какого Адам еще не имел.

38. Апостол говорит еще: *совлекшися ветхаго человека с деяньми его и облекшися в новаго, обновляемаго в разум по образу Создавшего его (Кол. III, 9, 10).* Этот, начертанный в разуме ума, образ Адам вследствие греха потерял, и его-то именно мы получаем снова по благодати оправдания, а не духовное тело, которого Адам еще не имел, но которое будут иметь все святые, восставшие из мертвых. Это составит уже награду за то благо, которого Адам лишился. Отсюда, оная первая одежда (Лук.

XV, 22) или означает ту праведность, от которой Адам отпал, или же если она означает одежду телесного бессмертия, то он лишился и бессмертия в том смысле, что вследствие греха не мог уже достигнуть его. Ибо и мы говорим, что лишается чести или чести человек, который не получает желаемого, раз им оскорблен тот, от кого он желал [получить то или другое].

ГЛАВА XXVIII.

*Хотя. в раю Адам по уму
был духовным, но по телу
душевым.*

39. Итак, согласно с этим мнением, Адам имел душевное тело не только раньше, но и во время жизни в раю, хотя во внутреннем человеке был духовным, по образу Создавшего его, что вследствие греха он утратил и заслужил телесную смерть; не согрешив же, заслужил бы изменение в духовное тело. А если он и внутренне жил душевным образом, то мы не можем уже быть названы обновляющимися по нему. Ибо кому сказано: обновляйтесь *духом ума вашего*, тем сказано это для того, чтобы они стали духовными; но раз в своем уме он таким не был, то как можем мы обновиться по тому, чем человек никогда не был? Между тем, Апостолы и все святые праведники хотя имели тело душевное, но внутренне жили духовным образом, обновляясь в познание Бога, по образу Создавшего их; однако, они не были еще в состоянии не грешить, если сочувствовали неправде. А что и духовные могут впадать в искушение греха, об этом свидетельствует Апостол, говоря: *Братие, аще впадет человек в некое прегрешение, вы духовнии исправляйте такового духом кротости, блудый себе, да не и ты искушен будеши* (Гал. VI, 1). Я говорю это к тому, чтобы кому-нибудь не показалось невозможным, как согрешил Адам, раз он по уму

был духовным, хотя по телу и душевным, человеком. Но если все это и так, не будем, однако, ничего утверждать с поспешностью, а лучше подождем, не встретит ли такое понимание препятствия со стороны остального Писания.

ГЛАВА XXIX.

*В следующей книге пред-
стоит речь о душе.*

40. На очереди теперь стоит весьма трудный вопрос о душе, — вопрос, над которым трудились многие, оставив довольно места потрудиться и нам. Потому ли, что я не мог перечитать всего и у всех, которые относительно этого предмета могли, согласно с истиною наших Писаний, достигнуть ясного и совершенно несомненного, или же самый вопрос этот таков, что людям, подобным мне, не легко понимать тех, которые решают его верно, но признаюсь, что досель никто еще не убедил меня, что в вопросе о душе не предстоит для меня надобности ни в каких дальнейших исследованиях. Достигну ли я и теперь чего-либо несомненного, не знаю. Но что могу, то, если Господь поможет моему усилию, постараюсь изложить в следующей книге.

КНИГА 7.

*в которой путем подроб-
нейшего рассуждения о ду-
ше изъясняются слова 7
стиха 2 главы Бытия: И
вдуну в лице его дыхание
жизни, и проч.*

ГЛАВА 1.

Начинается рассуждение о

душе.

ГЛАВА II.

Доказывается, что душа не одной и той же природы с Богом.

1. И созда Бог человека, персть [взем] от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу. — Рассмотрением этих слов Писания мы начали предыдущую книгу и о самом сотворенном человеке, преимущественно же о теле его, сказали, что представлялось нам сообразным с Писаниями, столько, сколько считали это достаточным. Но так как вопрос о душе человеческой — вопрос сложный, то мы предпочли отложить его до настоящей книги, не зная, насколько Господь поможет нашему желанию говорить о нем правильно, но зная, что правильно будем говорить настолько лишь, насколько Он поможет. А правильно значит правдиво и соответствующим образом, ничего дерзко не отвергая и ничего безрассудно не утверждая, пока остается для веры или христианской науки сомнение, истинно ли оно или ложно, то же, что можно знать или из очевиднейшего порядка вещей или на основании несомненнейшего авторитета Писаний, без отлагательства принимая.

2. Но, прежде всего, обратим внимание на самое изречение: *вдуну* или *вдунул в лице его дыхание жизни*. Ибо в некоторых кодексах стоит: "дохнул" или "испустил дыхание на лице его". Но так как у греков имеется *энефосэсен*, то несомненно надобно сказать "дунул" или "вдунул". В предыдущей речи мы уже имели дело с вопросом о руках Божиих, когда обсуждали образование человека из персти [земной]: что же надобно сказать и относительно изречения "вдунул Бог", если не то, что как человека Он создал не руками, так и дунул не гортанью и губами?

3. При всем том, этим выражением Писание, по моему мнению, весьма много помогает нам в настоящем чрезвычайно трудном вопросе.

Некоторые на основании этого выражения полагали, что душа — некая часть самой субстанции божественной или — одной природы с Богом, думая так потому, что, когда дышит человек, он испускает нечто из самого себя. Напротив, это-то именно и должно побуждать нас отвергать подобное, враждебное кафолической вере, мнение. Мы веруем, что природа или субстанция Божия, которую многие признают в Троице, но не многие понимают, совершенно неизменяема. А кто же сомневается, что душа может изменяться к лучшему или худшему? Поэтому, мнение, что душа и Бог одной субстанции, мнение нечестивое. Ибо чем другим будет оно, как не воззрением, что и Бог изменяем? Отсюда, надобно веровать и мыслить так и насколько не сознаваться в том, как и что содержит правая вера, именно — что душа [имеет бытие] от Бога, как нечто Им сотворенное, а не как нечто рожденное или каким бы то ни было образом происшедшее от самой Его природы.

ГЛАВА III.

Продолжается то же доказательство.

4. Но, возражают, каким образом написано: *вдуну в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу*, если душа — не часть или даже не субстанция Бога? Напротив, из этого изречения явствует, что она — не то. Ибо когда дышит человек, то, несомненно, его душа движет подчиненную ей природу тела и производит дыхание из ней, а не из себя самой; если уж этого рода возражатели настолько тупы, что не знают, что дыхание, когда мы ды-

шим добровольно, происходит от того периодического вдыхания и выдыхания, которое мы то вбираем из окружающего нас воздуха, то в него выпускаем. Да если [дыхание наше происходит] и не от вне нас находящегося воздуха, вдыхаемого и выдыхаемого, а при дыхании мы выпускаем нечто из самой природы нашего тела, все же природа тела и души не одна и та же, в чем, конечно, и они согласны. Поэтому, даже и в таком случае, иное — субстанция души, которая управляет и движет телом, и иное — дыхание, которое управляющая и движущая душа производит из подчиненного ей тела, а не из самой себя, которой тело подчинено. Отсюда, если — хотя и не одинаковым образом — душа управляет подчиненным ей телом, а Бог подчиненною Ему тварью, то почему же не принимать выражения *вдуну* скорее так, что Бог создал душу из подчиненной Ему твари, потому что хотя душа господствует над своим телом и не так, как Бог над вселенной, которую Он сотворил, однако и она производит дыхание движением тела, а не из своей субстанции?

5. Но хотя и можно сказать, что душа человека не самое дыхание Божие, а что Бог сотворил душу в человеке дыханием, однако не следует считать сотворенного Им при посредстве слова лучше сотворенного при посредстве дыхания на том основании, что и в нас слово лучше дыхания. Впрочем, на вышесказанном основании нет причины, почему бы мы стали сомневаться называть душу и дыханием Божиим, разумея при этом не то, что душа — самая природа и субстанция Бога, а то, что дунуть [у Бога] значит то же, что сотворить дыхание, а сотворить дыхание то же, что сотворить душу. Такому мнению соответствует и то, что О говорит Бог через Исаию: *дух бо от Мене изыдет, и всякое дыхание Аз сотворюх*. А что Он говорит не о каком-

либо телесном дыхании, показывают дальнейшие слова. Ибо, сказав: *и всякое дыхание Аз сотворюх*, говорит затем: *за грех мало что опечалих его, и поразих его* (Ис. LVII, 16. 17, по LXX). Что же называет Он дыханием, как не душу, которая опечалена и поражена по причине греха? В таком случае что значат слова: *всякое дыхание Аз сотворюх*, как "не всякую душу Я сотворил"?

ГЛАВА IV.

*Дуновением Бог сотворил
душу не из Себя Самого и
не из элементов.*

6. Если бы, поэтому, мы называли Бога как бы душою нашего мира, для которой самый мир служит как бы телом одного живого существа, то тем самым сказали бы, что Бог дыханием сотворил душу человека не иную, как телесную, из подчиненного Ему воздуха, т. е. из Своего тела; однако, то, что Он в таком случае сотворил и дал бы Своим дыханием, мы должны бы были считать данным не из Него Самого, а из подчиненного Ему воздуха тела Его, таким же образом, как и наша душа производит дыхание из подчиненного же ей предмета, т. е. из своего тела, а не из самой себя. Но так как Богу не только подчинено тело мира, но Он превыше всякой, как телесной, так и духовной твари, то мы должны думать, что Он дыханием Своим сотворил душу ни из Себя Самого, ни из телесных элементов.

ГЛАВА V.

Из ничего ли душа?

7. Но спрашивается, из того ли, чего совсем не было, или же из чего-либо такого, что уже было сотворено Им духовно, но еще не было душою? — Если мы не думаем, что Бог продолжает еще творить что-

нибуд^ь из ничего после того, как сотворил все разом, а веруем, что Он почил от всех дел, *яже начат творити*, так что все, что О потом творит, творит уже из тех [дел], то я не знаю, каким образом возможна мысль, что Он творит души из ничего. Разве, может быть, не следует ли думать так, что в делах первых шести дней Бог сотворил оный сокровенный день, или лучше сказать — духовно-разумную природу, т. е. природу ангельского союза, и мир, т. е. небо и землю, и в этих уже существовавших природах Он сотворил начала других, будущих [природ], но не самые эти природы; в противном случае, т. е. если бы они уже тогда были сотворены так, как имели быть [в действительности], они не были бы будущими? А если так, то в созданных вещах еще не существовало никакой природы человеческой души, а начала она свое бытие тогда, когда Бог ее сотворил Своим дыханием и вложил в человека.

8. Но этим еще не разрешается вопрос, сотворил ли Бог природу, которая называется душою и которой раньше не было, из ничего, как если бы дыхание Его явилось не из какой-нибудь подчиненной Ему субстанции, как это говорили мы о дыхании, производимом душою из своего тела, а совершенно из ничего, в то время, когда благоволил дохнуть и это дыхание стало душою человека? Или же было уже нечто духовное, хотя оно, чем бы там ни было, природою души не было, но из него явилось дыхание Божие, которое стало природою души, как и природы человеческого тела еще не было прежде, чем Бог образовал ее из пыли или персти земной, ибо пыль или персть эта не была плотью человека, однако была нечто такое, из чего явилась плоть, которой еще не было?

ГЛАВА VI.

*Была ли наперед какая-
нибуд^ь материя для души,
как — для тела*

9. Но вероятное ли дело, чтобы в первых делах шести дней Бог создал не только причинное начало будущего человеческого тела, но и самую материю, из коей оно явилось, т. е. землю, из пыли или персти которой оно образовано; между тем, создал тогда только начало души, а и не некую своего рода материю, из которой бы она явилась? Ибо если бы душа была нечто неизменяемое, в таком случае мы не должны бы были поднимать и вопроса о её как бы материи; между тем, изменимость души достаточно ясно показывает, что иногда пороками и ложью она обезображивается, а добродетелью и наставлением в истине образуется. Но [такою она является] уже в своей природе, по которой она есть душа, как, в свою очередь, и плоть в той своей природе, по которой она — уже плоть, и здоровьем украшается и обезображивается болезнями и ранами. А как эта последняя, кроме того, что она есть плоть и в этой природе или усовершеншается, являясь красивою, или же приходит в упадок и становится безобразною, имеет еще и материю, т. е. землю, из которой она должна была явиться, чтобы стать вполне плотью, так, может быть, и душа, прежде чем стать природою, которая называется уже душою или прекрасною от добродетели, или безобразною от порока, могла иметь некую сообразно своему роду духовную материю, которая не была еще душою, подобно тому, как и земля, из которой сотворена плоть, была уже нечто, хотя еще и не плоть.

10. Но земля, прежде чем явилось из неё тело человека, уже наполняла собою низшую часть мира, сообщая вселенной целостность, так что, если бы даже из неё и не явилось плоти какого-нибудь живот-

ного, все же своим видом она восполняла бы тот мировой строй и ту мировую массу, по которым мир называется небом и землей.

ГЛАВА VII.

Нельзя сказать, какого рода была эта материя души.

10. Но если была или существует какая-нибудь духовная материя, из которой явилась душа, или являются души, то что она такое? Какое имя, какой вид, какую пользу имеет она в ряду сотворенных вещей? Живая ли она или нет? Если живая, чем занимается и что привносит в жизнь вселенной? Блаженною ли жизнью живет или бедственной, или же ни тою, ни другою? Оживляет ли что-нибудь, или же свободна даже и от такого дела и остается праздною в каком-нибудь сокровенном месте вселенной, лишенная бодрствующего чувства и жизненного движения? Если она совершенно лишена жизни, каким образом матерей будущей жизни могла быть некая бестелесная, но не живая материя? Это или ложно, или в высшей степени сокровенно. С другой стороны, если она жила ни блаженно, ни бедственно, каким образом была разумна? А если разумною стала тогда, когда из этой материи сотворена природа человека, значит материей разумной, т. е. человеческой, души была неразумная жизнь. Какое же, в таком случае, различие между ею и [душою] животного? Или, может быть, она была уже разумною, но в возможности, а еще не самою способностью? Ибо если мы видим, что детская, конечно уже человеческая, душа еще не начала пользоваться разумом, и однако называем ее разумною, то почему же не думать, что и в той материи, из которой сотворена душа, способность (motus) мыслить была в спокойном состоянии так же, как и в детской душе, ко-

торая, конечно, есть душа уже человеческая, способность (motus) рассуждать остается еще в спокойном состоянии?

ГЛАВА VIII.

Нельзя допустить, чтобы эта материя была блаженна.

11. В самом деле, если существовала уже блаженная жизнь, из которой создана человеческая душа, то, очевидно, она стала хуже и потому она уже не материя души, а душа её вытекание (defluxio). Ибо когда какая-либо материя обрабатывается, в особенности Богом, то обрабатывается без сомнения в лучшее. Но если бы даже человеческая душа и могла быть принимаема за вытекание какой-нибудь жизни, сотворенной Богом в некоем блаженном состоянии, во всяком случае, мы должны представлять себе, что она начала проявлять себя в каком-либо акте своих заслуг только с того момента, с какого начала свою собственную жизнь, т. е. стала душою, оживляющею плоть, пользующеюся её органами, как своими вестниками, и сознающею, что она живет в себе самой, своею волею, разумом и памятью. Ибо если существует нечто такое, из чего Бог вдунул в образованную Им плоть это вытекание, как бы дуновением сотворив душу, и если это нечто было блаженно, оно ни в каком случае не движется, не изменяется и не теряет ничего, когда из него вытекает то, из чего является душа,

ГЛАВА IX.

Не есть также эта материя и какая-нибудь неразумная душа.

Оно ведь не тело, чтобы могло изменяться, как бы испаряясь.

12. Если же своего рода материей, из

которой является разумная, т. е. человеческая, душа служит душа неразумная, то спрашивается, откуда является сама эта неразумная душа, так как и ее творит не другой кто, как Творец всех природ? Может быть, из телесной материи? Почему же, в таком случае, не из неё и разумная душа? Ведь никто же не станет отрицать, что Бог может творить сокращенным образом (*compendio*) то, что мы представляем себе происходящим как бы постепенно. Да и какие бы промежутки мы тут ни допускали, но раз тело — материя неразумной души, а неразумная душа — материя души разумной, ясно, что тело — материя разумной души. А так мыслить не знаю, кто осмелится, кроме разве человека, который и самую душу ставит уже в разряде какого-нибудь тела

13. Надобно, затем, опасаться и того, как бы не подумал кто-нибудь, что возможно перемещение души из животного в человека (что католической вере и истине совершенно противно), если мы допустим, что неразумная душа служит как бы материей, из которой является разумная душа; при чем, изменившись к лучшему, она будет душою человека, а изменившись к худшему, становится душою животного. Этой, измышленной некоторыми философами, басни стыдятся даже их потомки и говорят, что-де они не думали так, а были неверно поняты. И мне кажется, это похоже на то, как если бы кто-нибудь стал выводить подобную мысль и из наших Писаний, в которых говорится: *человек в чести сый не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им* (Псал. 48, 13 и 21), или читается: *не предаждь зверем душу исповедающуюся тебе* (Псал. 73, 19). Ведь и все еретики читают католические Писания и еретиками являются только потому, что, неправильно понимая Писания, утверждают вопреки их истине свои ложные

мнения. Но каково бы ни было мнение философов о превращениях душ, во всяком случае, католической вере противно думать, что души животных переселяются в людей, или души людей в животных.

ГЛАВА X.

Из сходства нравов не вытекает, что душа человека переходит в животное.

14. Нет сомнения, что люди по образу своей жизни бывают подобны животным; об этом и опыт человеческой жизни громко говорит, и свидетельствует Писание. Сюда относится упомянутое мною место: *человек в чести сый не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им*; но, конечно, в настоящей жизни, а не после смерти. Потому, говоривший: *не предаждь зверем душу исповедающуюся тебе* не хотел предавать свою душу во власть или таким зверям, от которых предостерегает Господь, говоря, что они одеты в овечью шкуру, а внутри суть хищные волки (Мф. VII, 15), или самому диаволу и ангелам его, ибо и он называется львом и змием (Пс. 90, 13).

15. В самом деле, какой аргумент приводят философы, когда полагают, что души людей переселяются по смерти в скотов, или души скотов в людей? — тот, без сомнения, что к такому переселению влечет их сходство нравов, напр. скупых — в муравьев, хищников — в коршунов, жестоких и гордых — в львов, поклонников нечистого удовольствия — в свиней, и т. под. Это именно основание они и приводят, но не замечают, что подобным аргументом ни в каком случае нельзя доказать возможность посмертного перехода души животного в человека. Ибо боров никогда не будет больше похож на человека, чем на борова, и когда приручают львов, они являются больше похожими на собак или

даже на овец, чем на человека. Отсюда, если животные не отстают от нравов животных, и даже те из них, которые иногда бывают не похожи на остальных, все же больше похожи на свой род, чем на человеческий, и гораздо дальше отстоят от людей, чем от животных; то человеческие души никогда не будут душами животных, хотя и усвоят нравы, делающие я их больше похожими на животных. А если этот аргумент ложный, каким образом будет истинным самое мнение, раз не приводится ничего другого, что делало бы это мнение если не истинным, то, по крайней мере, правдоподобным? Поэтому, со своей стороны и я сам скорее готов думать так, что люди, которые впервые высказались подобным образом в своих сочинениях, были, как хотят понимать их позднейшие их последователи, того мнения, что подобными животным люди становятся в настоящей жизни некоторою извращенностью и постыдностью своих нравов и до известной степени превращаются в скотов, но так, что, сбросив с себя этот позор, они могут отстать от своих превратных пожеланий.

ГЛАВА XI.

*Вымышленные переселения
некоторых душ. — Мнение
манихеев хуже мнения фи-
лософов.*

16. В самом деле, если, как рассказывают, случается, что некоторые будто бы припоминают, в телах каких животных они были, то или подобные рассказы ложны, или это припоминание в их душах — плод издевательства демонов. Ибо если случается во сне, что человек припоминает себе, будто бы он был тем, чем не был, сделал то, чего не делал: что же удивительного, если, по справедливому суду Божию, демоны могут производить нечто

подобное в сердцах и бодрствующих?

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

18. Итак, неразумная душа не служит материей человеческой души.

ГЛАВА XII.

*Душа не из телесного эле-
мента.*

Что же оно такое, из чего сотворена душа дыханием Божиим? Может быть, это было какое-нибудь земное и влажное тело? Никоим образом; напротив, отсюда сотворена плоть. Ибо что другое — грязь, как не влажная земля? Не следует также думать, что душа сотворена из одной только влаги, как бы так, что плоть из земли, а душа из воды. Ибо крайне нелепо

думать, что душа человека сотворена из того же, из чего и плоть рыбы и птицы.

19. Так, может быть, из воздуха? Правда, к этому элементу близко подходит и дыхание; но наше, а не Божие. Отсюда, выше мы и сказали, что можно бы так думать, если бы мы представляли себе Бога мирового душою, как бы душою одного величайшего живого существа: в таком случае Он произвел бы душу дыханием из воздуха тела Своего, как наша [душа] производит дыхание из своего тела. Но раз решено, что Бог выше всякого тела в мире и всякого, сотворенного Им, духа на несравнимое расстояние, то как возможно сказать таким образом? Разве, может быть, чем более непостижимым вездесущием Он присутствует во всей твари, тем больше Он мог произвести из воздуха дыхание, которое бы стало душою человека? Но так как душа бестелесна, а между тем все, что происходит из телесных элементов мира, необходимо телесно, а к числу элементов мира относится и воздух, то не следует верить, если бы даже стали говорить нам, что душа сотворена из элемента чистого и небесного огня. Правда, немало было таких, которые утверждали, что всякое тело может превращаться во всякое тело. Но я не знаю никого, кто думал бы, что какое-нибудь, земное или небесное, тело превращается в душу и становится бестелесным; да и вера не содержит того.

ГЛАВА XIII и XIV.

Мнение врачей о человеческом теле. — Душа не из элементов.

20. Не следует, наконец, опускать из виду и того, что говорят врачи, и не только говорят, но и считают доказанным. По их словам, хотя всякая плоть представляет собою массу земли, однако она имеет в себе и некоторую часть, с одной стороны,

воздуха, который содержится в легких и расходуется от сердца через вены, называемые артериями, с другой — огня, и не только тепловое его свойство, седалище которого находится в печени, но и свойство световое, которое, говорят, поднимается в верхнюю часть мозга, как бы к небу нашего тела, откуда выходят лучи зрения. От этого мозга, как из своего рода центра, идут тонкие трубочки не только к глазам, но и к остальным органам, т. е. ушам, ноздрям, нёбу, для слуха, обоняния и вкуса; самый орган ощущения, который принадлежит всему телу, управляется, говорят, тем же мозгом при помощи шейного мозга и мозга, содержимого костями, переплетающимися спинной хребет, так что отсюда по всем членам расходятся тончайшие каналы, которые и составляют органы ощущения. — Таким образом, при посредстве этих как бы своих вестников душа воспринимает все, что только становится ей известным из области телесных предметов, а между тем сама — нечто в такой степени иное, что когда хочет иметь познание о божественном, или о Боге, или о самой себе и сосредоточить свои силы на постижении чего-либо истинного и несомненного, она отвлекается даже от света глаз и, чувствуя, что он в этом случае не только для неё не представляет никакой помощи, но служит даже помехой, устремляется к умственному созерцанию. А если так, то каким же образом она — что-либо принадлежащее к тому же разряду, когда самым высшим в этом круге является свет, который исходит из глаз и которым она пользуется для восприятия только телесных форм и цветов, сама же она бесконечно отлична от всякого рода тел, которые ею созерцаются исключительно при помощи разума и до которых не достигает ни одно телесное чувство?

ГЛАВА XV.

Душа бестелесна.

21. Поэтому, хотя природа человеческой души не состоит ни из земли, ни из воды, ни из воздуха, ни из огня, однако материей своего грубого тела, т. е. некоей влажной земли, которая обращена в свойство плоти, она управляет при помощи природы более тонкого тела, т. е. света и воздуха. Ибо без этих двух [элементов] не бывает со стороны души ни ощущения, ни произвольного движения в теле, А как знание должно быть раньше действия, так ощущение — раньше движения. Отсюда, душа, будучи бестелесна, действует сначала на тело, близкое к бестелесному, т. е. на огонь, или лучше — на свет и воздух, а чрез них уже и на другие более грубые [элементы] тела, т. е. влагу и землю, из которых состоит плотная масса нашей телесности и которые подвержены более страданию, как первые — действию.

ГЛАВА XVI.

Почему сказано: и бысть человек в душу живу.

22. Таким образом, слова: *и бысть человек в душу живу* сказаны, мне кажется, не в другом каком смысле, а в том, что он начал в своем теле ощущать; что служит несомненным признаком живой и одушевленной плоти. Ибо движутся и деревья, и движутся не только силою, извне действующею, напр., когда качаются от ветра, но и движением внутренним, которым совершается все, что только относится к произрастанию и форм дерева, и благодаря которому к корню направляется влага и превращается в то, из чего состоит природа травы или дерева: все это не может быть без внутреннего движения. Но это движение — не движение произвольное, каково движение, которое соединяет-

ся с ощущением для управления телом, как это бывает в классе всех животных и которое в Писании называется *живою душою* (Быт. I, 21). Ибо если бы и нам не было присуще движение первого рода, то не увеличивались бы в росте наши тела и не отрастали бы ногти и волосы. Но если бы нам свойственно было одно только это движение, без ощущения и произвольного движения, то о человеке не было бы сказано, что он *бысть в душу живу*.

ГЛАВА XVII.

Почему сказано, что Бог дунул в лице человека.

23. Вот почему, — так как передняя часть мозга, откуда распределяются все чувства, помещается во лбу и самые как бы органы чувств находятся в лице, за исключением чувства осязания, которое, будучи распространено по всему телу, свой путь однако начинает с той же передней части мозга и идет через макушку и шею назад к мозгу станového хребта (о чем сказано нами несколько выше), вследствие чего чувством осязания владеет и лицо, как владеет им все тело за исключением чувств зрения, слуха. обоняния и вкуса, помещающихся только в лице, — вот почему, думаю, и написано, что *Бог вдунул в лице человека дыхание жизни*, когда он *бысть в душу живу*. Поэтому передняя часть справедливо предпочитается задней: она идет впереди, а эта уже следует за ней, от той ощущение, а от этой — движение, как равно и обдумывание предшествует действию.

ГЛАВА XVIII.

Три полости мозга.

24. А так как телесного движения, которое следует за ощущением, не бывает без промежутков времени, проходить же

промежутки времени произвольным движением мы можем только при помощи памяти, то различаются три как бы полосы мозга: передняя у лица, от которой происходит всякое ощущение, задняя у шеи, от которой происходит всякое движение, и третья промежуточная, в которой, говорят, действует память, чтобы, когда за ощущением следует движение, человек не перепутал того, что он сделал, если бы забыл уже сделанное. Все это, говорят, доказывается несомненными признаками, когда самые эти части тела, пораженные какою-нибудь болезнью или повреждением, вследствие чего приходят в расстройство или деятельность ощущения, или органы движения, или движение тела к припоминанию, ясно указывают на то, какое значение имеет каждая из них, и уже дознано, какое лечение исправлению каждой из них помогает. Но душа, хотя и действует в них как бы в органах, сама, однако, не принадлежит к числу их: она оживляет все и всем управляет, а чрез то заботится о теле и о той жизни, в которой человек явился в душу живу.

ГЛАВА XIX.

Превосходство души пред телесными предметами.

25. Итак, когда спрашивается, откуда душа, т. е. из какой своего рода материи Бог произвел дыхание, которое называется душою, не должно при этом представлять себе ничего телесного. Ибо как Бог превосходит всю тварь, так и душа достоинством своей природы превосходит всю телесную тварь. Однако же, она управляет телом, но управляет чрез посредство света и воздуха, которые, в свою очередь, суть наилучшие тела в нашем мире и отличаются более преимуществом действия, чем страдательной массою, как влага и земля, т. е. — как чрез такие [тела], которые более

подобны духу. Телесный свет служит для неё в некотором отношении вестником, но она, которой он служит вестником, не то, что он: она именно — душа, которой служит он вестником, а не он, вестник. И когда она чувствует страдания тела, то беспокоится тем, что, с расстройством равновесия в теле, затрудняется её деятельность, которою она присутствует в теле, управляя им, и это беспокойство называется скорбью. Равным образом и воздух, разлитый в нервах, служит к тому, чтобы воля двигала членами [тела], но сам он — не воля. Точно также и средняя часть дает знать о движении членов, чтобы оно сохранилось памятью, но сама она — не память. Наконец, когда эти, так сказать, её служители от какого-либо повреждения или расстройства приходят в совершенный упадок, то с остановкою вестников ощущения и служителей движения, как бы не имея уже причины присутствовать дольше [в теле], она оставляет, его. Если же они приходят не в такой упадок, как это бывает в смерти; в таком случае расстраивается её напряжение: она как бы старается, но не может исправить пришедшего в упадок. И в какой области предметов является это расстройство, судя по тому догадываются, какая часть тому причиной, чтобы, если может, на помощь явилась уже медицина.

ГЛАВА XX.

Иное — душа и иное — органы тела.

26. А что иное — душа, и иное — её телесные служители, или сосуды, или органы, или буде можно назвать их как-нибудь иначе, это ясно видно из того, что весьма

часто при сильном напряжении мысли она отвлекается от всего, так что не знает многого, находящегося пред открытыми и совершенно здоровыми глазами. Если же напряжение бывает еще сильнее, то гуляя [человек] вдруг останавливается, без сомнения, потому, что душа его перестает заправлять органами движения, которым заняты его ноги; а если напряжение мысли не настолько сильно, чтобы приковать гуляющего к одному месту, однако таково, что он не свободен прислушиваться к средней части мозга, служащей вестником движения тела; то он иногда забывает, откуда и куда идет, и машинально проходит мимо дачи, к которой направлялся, хотя по природе своего тела здоров, но только отвлечен от неё к другому. Поэтому, бесполезно и спрашивать, из неба ли, распростертого над нами, примешал или присоединил Бог к телу уже живого [человека] некоторые материальные частицы нашего телесного неба, т. е. [частицы] света и воздуха, которые, будучи к бестелесной природе ближе, чем влага и земля, раньше поэтому воспринимают внушения оживляющей тело души, так что под их ближайшем воздействием управляется вся масса нашего тела, или же и их Бог сотворил, как и тело, из персти земной. Ибо, что всякое тело может изменяться во всякое тело, это еще вероятно, но нелепо думать, что какое-либо тело может превратиться в душу

ГЛАВА XXI.

Душа не из тела какого-либо, ни сама тело.

27. По этой причине не следует обращать внимания и на то мнение некоторых¹¹, что есть некое пятое тело, из которого происходит душа и которое не есть

ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь, как наш более мутный, так и небесный чистый и светлый, а не знаю что-то иное, не имеющее употребительного названия, но во всяком случае тело. — Если так думающие телом называют то же, что и мы, т. е. всякую природу, долготою, широтою и высотой занимающую место в пространстве, это уже не будет ни душа, ни то, из чего, нужно бы думать, она сотворена. Ибо все, что есть такого, все это, не говоря много, может в каждой своей части быть делимо и ограничено пределами; а если бы этому была подвержена и душа, она никоим образом не знала бы таких границ, которые не могут долго пресекаться; однако она знает, что таких границ в теле не может быть.

28. В себе самой душа не встречает ничего подобного даже и тогда, когда в целях самопознания она исследует саму себя. В самом деле, когда она исследует саму себя, она знает, что себя исследует; а этого она не могла бы знать, если бы не знала самой себя. Ибо она исследует себя не откуда-либо со стороны, а от [лица] самой себя. Отсюда, раз она знает себя как наследующую себя, она знает себя несомненно; а все, что она знает, она знает вся: следовательно, раз она знает себя как исследующую себя, она знает себя вся и, следовательно, всю себя, ибо она знает не что-нибудь иное, а саму себя. К чему же она еще исследует себя, если уже знает себя, как исследующую себя? Конечно, если бы она не знала себя, то не могла бы знать себя и как исследующую себя. Но она знает себя в настоящем; исследует же себя со стороны того, чем она была прежде, или чем будет вперед. Пусть же она и не считает себя телом, потому что если бы она была чем-либо подобным, то таким бы знала себя, а она себя знает больше, чем небо и землю, которые знает при помощи

¹¹ Цицер., lib. I. Tusc., g. εντελεχεια

глаз своего тела.

29. Я не говорю уже о том, что та [способность] её, которою, как думают, обладают и животные или птицы небесные, снова возвращаясь в свои жилища или гнёзда, и которою воспринимаются образы всех телесных вещей, ни в каком случае не похожа на какое-либо тело; а само собою понятно, что способность, в которой сохраняются образы телесных вещей, всего скорее должна бы быть похожею на тело. Но если и она не тело, так как известно, что телесные образы в душе не только удерживаются памятью, но бесчисленное множество их возникает по произволу: то во сколько же раз менее душа похожа на тело какою-либо другою своею способностью?

30. Если же по какому-либо иному понятию телом назовут все существующее, т. е. всякую природу и субстанцию, то хотя подобного слововыражения и не следует допускать, чтобы не утратить способа выражения, которым бы мы могли отличать от тел все то, что не тело, однако не следует слишком и хлопотать из-за названия. Ибо и мы говорим, что душа не принадлежит к числу четырех общеизвестных элементов, которые суть несомненные тела, но, с другой стороны, она и не то, что Бог. А что она такое, нельзя лучше назвать ее, как душою, или дыханием (*spiritus*) жизни. Прибавляю жизни потому, что и воздух называют дыханием. Впрочем, воздух называли и душою, так что нельзя и подобрать имени, каким можно бы было обозначить ту природу, которая не есть ни тело, ни Бог, ни жизнь без ощущения, какую можно предполагать в деревьях, ни жизнь без разумного ума, какая имеется в животных, но жизнь в настоящее время низшая, чем жизнь ангелов, а в будущем такая же, как и их, если только мы будем жить на земле по заповеди Творца своего.

31. Но хотя и остается делом еще сомнительным и открытым вопросом, откуда, т. е. из какой своего рода материи сотворена душа — из совершенной ли и блаженной какой-нибудь природы, или же из ничего, однако не должно быть ни малейшего сомнения, что как Богом она сотворена, если была чем либо раньше, так Богом же сотворена она и теперь, чтобы быть живою душою, ибо она или была ничем, или не была тем, чем стала теперь. Впрочем, о той стороне [вопроса], с которой мы исследовали своего рода материю, из коей душа сотворена, сказано нами уже достаточно.

ГЛАВА XXII.

*Было ли причинное начало
души создано в течение
дней Бытия.*

32. Спрашивается теперь: если души не было совсем, то как понимать высказанную нами выше мысль, что причинное начало её существовало уже в левых шестидневных делах Божиих, когда Бог сотворил человека по образу Своему, а таким Он сотворил его только по душе? Не следует ли опасаться, как бы, высказывая мысль, что Бог, когда создал все разом, сотворил тогда не самые природы и субстанции, которые имели потом явиться, а некоторые причинные их начала, мы не показались кому-нибудь высказывающими нечто бессодержательное? Ибо какие это были причинные начала, по коим, можно бы сказать, Бог сотворил человека по образу Своему, когда, еще не было создано из земной персти тело его и не была сотворена дуновением его душа? И если существовала материя, из которой должно было образоваться тело, т. е. земля, в коей, как в семени, могло быть сокрыто его начало, то какое первоначально существовало причинное начало создания души, т. е. созда-

ния того дыхания, которое бы потом стало душою человека, в то время, когда Бог сказал: *сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (а это правильно разумеется только о душе), если тогда не было никакой природы, в которой бы это начало было заложено?

33. Ибо если это начало было в Боге, а не в твари, то, стало быть, оно еще не было создано: как же сказано, что Бог сотворил человека по образу Божию (Быт. I, 26. 27)? А если оно было в твари, т. е. в том, что Бог сотворил разом, то в какой твари — духовной или телесной? Если в духовной, то принимало ли оно какое-нибудь деятельное участие в телах мира небесных или земных, или же прежде чем человек создан был в своей собственной природе, оно оставалось праздным, подобно тому, как и в самом человеке, живущем уже своею собственною жизнью, остается скрытою и праздною сила деторождения, которая действует только при посредстве сожития или соития? Или, может быть, и самая та природа духовной твари, в которой скрыто существовало это начало, не была занята никаким своим делом? В таком случае, для чего же она была сотворена? Разве, может быть, для того, чтобы содержала в себе начало будущей души, или будущих душ человеческих, как если бы они не могли существовать в самих себе, а в какой-либо, уже живущей своею собственною жизнью, твари, подобно тому, как сила рождения может быть только в каких-нибудь, уже существующих и совершенных, природах? Отсюда, родоначальницей (parens) души назначена некая духовная тварь, в коей заключалось начало (ratio) будущей души, но душа получает свое бытие от этого начала только тогда, когда производит ее в человек Бог Своим дыханием. Ибо и произведение из человека семени или и самого уже потомства

творит и образует не кто другой, как Бог же Своею Премудростью, которая *досязает* сквозе всяческая ради своей чистоты (Прем. VII, 24), так что к Ней не пристает ничего нечистого в то время, как Она *досязает от конца даже до конца крепко, и управляет вся благо* (Прем. VIII, 1). Но я не знаю, как можно объяснить теперь, что с этою именно целью создана была какая-то, не знаю, духовная тварь, которая, однако, в ряду созданий, произведенных в течение шести дней, не упоминается, между тем как говорится, что Бог в шестой день сотворил человека, но сотворил не в собственной его природе, а только еще причинно в некоей, еще не упомянутой, твари. Скорее должна была быть упомянута именно эта тварь, которая была уже совершенна, а не должна была еще твориться по предшествовавшему причинному началу.

ГЛАВА XXIII.

*Не вложено ли причинное
начало души во природе ангельской.*

34. Разве, может быть, причинное начало сотворения души Бог заложил в природе того дня, который Он сотворил первоначально (буде под именем этого дня мы правильно разумеем разумный дух), — заложил тогда, когда в шестой день сотворил человека по образу Своему, т. е. по той природе и тому началу, по коим создал его, потом, после шести дней; так что, можно думать, причинное начало его тела Бог сотворил тогда в природе земли, а причинное начало души — в природе этого дня? А так сказать, что другое значит, как не то, что ангельский дух есть как бы родоначальник (parens) человеческой души, раз в нем заложена была причина создания человеческой души, подобно тому, как в человеке заложена причина его

будущего потомства? Отсюда. люди суть родоначальники (parentes) человеческих тел, а ангелы — родоначальники душ, творец же и душ и тел — Бог, но — тел от людей, а душ от ангелов, или — первого тела из земли, а первой души от ангельской природы, где предсуществовали их причинные начала, когда Бог первоначально сотворил человека в том, что создал разом; впоследствии же люди [происходят] уже от людей, тело — от тела, и душа — от душ. Конечно, называть душу дочерью ангела или ангелов грубо, но более грубо называть ее дочерью небесного тела; во сколько же раз более грубо называть ее дочерью моря и земли? Поэтому, если нелепо думать, что Бог создал души причинно из ангельской природы, то гораздо большею нелепостью будет думать, что причинное начало души заложено было в какой-нибудь телесной природе, когда Бог сотворил человека по образу Своему, прежде чем, образовав его в свое время из персти земной, Он одушевил его Своим дыханием.

ГЛАВА XXIV.

*Раньше ли создана душа,
чем вложена в тело?*

35. Посмотрим же теперь, может ли быть истинным такое воззрение (а оно на человеческий взгляд более терпимо), что в первых, разом сотворенных, делах Бог сотворил и человеческую душу, которую в свое время вдохнул в члены образованного из земной персти тела, для которого в ряду разом созданных предметов Он создал начало, по коему, когда надлежало, образовал человеческое тело. Ибо слова: *по образу Своему* правильно можно разуметь не иначе, как в приложении к душе, слова же: *мужа и жену* — в приложении к телу. Отсюда, если только этому не будет противоречить авторитет Писаний, или пока-

зание истины, можно думать, что человек в шестой день сотворен так, что причинное начало его тела было сотворено в мировых элементах, душа же его сотворена так же, как создан первоначально и день, и, сотворенная, скрыто находилась в делах Божиих, доколе в свое время Бог не вложил ее Своим дыханием, т. е. вдуновением, в образованное из персти земной тело.

ГЛАВА XXV.

*Если душа существовала
вне тела, то по собствен-
ному ли желанию вошла
она в тело.*

36. Но здесь возникает вопрос, которого нельзя обойти, именно: если душа была уже сотворена и оставалась сокрытою, то где же ей можно было быть лучше, как не там? Какая же была причина, что, живя невинно, она введена в жизнь этой плоти, в которой, согрешив, она оскорбила Творца, вследствие чего ее постигли тягости труда и казни осуждения? Разве, может быть, надобно думать так, что она склонилась к управлению телом по собственной воле, и в этой жизни тела, при возможности жить праведно и неправедно, снискивает то, чего заслуживает, т. е. или награду за праведность, или наказание за неправедность, так что это не будет противоречием апостольскому изречению, что еще не родившиеся не совершают ничего худого или доброго (Рим. IX, 11)? И действительно, склонность к телу не есть еще действие праведное или неправедное, отчет за которое должен быть отдан на суде Божию, когда *кийждо примет, яже с телом содела, или блага, или зла* (2 Кор. V, 10). Почему же не думать уже и так, что душа вошла в тело по мановению Бога, и если живет здесь по заповеди Его, заслуживает награду вечной жизни, или ангельского союза, а если эту заповедь пренебрегает,

претерпевает правосуднейшие наказания продолжительного труда, или огня вечно-го? Разве, может быть, подобное предположение будет противоречием [апостольскому изречению], что еще не родившиеся не совершают ничего доброго или худого, так как уже самое повиновение [души] воле Божией есть, конечно, действие доброе?

ГЛАВА XXVI.

*Если душа вступила в тело
по собственному желанию,
то она не предвидела буду-
щего. — Свободная воля.*

37. А если это так, то мы должны будем признать, что душа первоначально сотворена не в таком порядке предметов, чтобы предвидела свое будущее, праведное или неправедное, деяние. Ибо крайне невероятно, чтобы она по собственной воле могла склониться к жизни в теле, если бы предвидела, что в некоторых она будет такою грешницею, что подвергнется заслуженно вечному наказанию. Творец справедливо прославляется за то, что сотворил *вся добра зело*. И Он должен быть прославляем не за тех только, кому даровал предведение, а и за то, что сотворил скотов, над которыми человеческая природа имеет превосходство даже и в согрешающих. Правда, от Бога природа человека, а не порочность, в которую он впал, сделав худое употребление из своей свободы; однако, если бы он свободы не имел, то был бы менее в мире превосходен. Ведь и праведно живущего человека следует мыслить таким, что он не обладает предведением будущего, и превосходство доброй воли надобно видеть в том, насколько она не препятствует жить праведно и благоугождать Богу, потому что, не зная будущего, он живет верою. Отсюда, всякий, кому не хотелось бы, чтобы в мире существовало подобное создание, противоречит благо-

сти Божией. А кто не хочет, чтобы оно терпело наказания за грехи, является противником правосудия.

ГЛАВА XXVII.

*Душа стремится к телу
силою собственного влече-
ния.*

38. Но если душа творится для того, чтобы быть посланною в тело, то можно спросить, влечется ли она сюда силою в случае, если бы того не хотела? — Лучше будем думать так, что она желает того естественно, т. е. творится уже с такою природою, что желает того, подобно тому, как для нас естественно хочет жить; а жить худо — это уже дело не природы, а извращенной воли, которую заслуженно ожидает наказание.

39. Поэтому, напрасно и спрашивать, из какой своего рода материи сотворена душа, раз мы будем представлять себе, что она сотворена в первых делах, когда создан первоначальный день. Ибо как произведены эти дела, которых не было, так в ряду их произведена и она. Если существовала некая способная к образованию материи, телесная ли или духовная, но во всяком случае произведенная ни кем другим, а Богом, от коего произошло все, — материя, которая предшествовала своему образованию не по времени, а по происхождению, как голос [предшествует] пению: то не сообразнее ли думать, что душа сотворена из материи духовной?

ГЛАВА XXVIII.

*Затруднения, возникаю-
щие при предположении,
что душа Адама сотворена
не раньше, чем как введена*

была в его тело.

40. А если кому-либо угодно думать, что душа сотворена только тогда, когда была вдунута в образованное уже тело, тот пусть подумает, как ответить на вопрос, из чего же она сотворена. В самом деле, он скажет или так, что Бог нечто сотворил или творит из ничего по завершении уже [творческих] дел Своих, и должен будет в таком случае, подумать, как объяснить [сказанное], что в шестой день сотворен человек по образу Божию (а это можно правильно понимать только в приложении к душе), т. е. в той природе в которой сотворено было причинное начало того предмета, которого еще не существовало; или же так, что душа сотворена из чего-либо, уже существовавшего, и в таком случае принужден будет трудиться над исследованием вопроса, что это была за природа — телесная или духовная, т. е. вопроса, который исследовали и мы выше, так как и ему будет предстоять трудная задача разрешить, в какой субстанции созданных в течение шести дней тварей Бог сотворил причинное начало души, которой Он еще не сотворил самой ни из ничего, ни из чего-либо.

41. Если он захочет обойти этот вопрос, сказав, что и из персти земной человек уже сотворен в шестой день, но об этом упоминается потом снова в виде повторения, то пусть обратит внимание на то, что сказано о жене: *мужа и жену, говорит, сотвори их и благослови их* (Быт. I, 27, 28). Если же он ответит так, что и жена сотворена из кости мужа в тот же день, то пусть подумает о том, каким образом [бытописатель] утверждает, что в шестой день сотворены птицы, которые приведены были к Адаму. тогда как, по сообщению Писания, весь род пернатых сотворен из воды в пятый день, а также — что в шестой же день [сотворены] и деревья, насажденные даже в

раю, тогда. как тоже самое Писание этот род творений приписывает третьему дню. Пусть подумает он и о том, что означают самые слова: *И прозябе Бог еще от земли всякое древо красное в видение и доброе в снедь*: как будто те деревья, которые произрастил Он в третий день, не были красными в видение и добрыми в снедь, хотя и находились в ряду дел, которые Бог сотворил вся добра зело! Что значат и слова: *И созда Бог еще от земли вся звери сельныя и вся птицы небесныя* (Быт. II, 19): как будто раньше произведены они не все или лучше — не были произведены совсем! Да и сказано не: "созда Бог еще от земли остальных полевых зверей и остальных птиц небесных", т. е. как бы тех, которых Он еще не произвел в шестой день, или из воды в пятый, но: *вся, говорит, звери сельныя и вся птицы небесныя*. Пусть подумает и о том, каким образом, с одной стороны, все Бог создал в течение шести дней, именно в первый день — самый этот день, во второй — твердь, в третий — вид земли и моря и из земли — траву и деревья, в четвертый — светила и звезды, в пятый — водных животных, в шестой — животных земных, а с другой, потом говорится: *Егда бысть день, сотвори Бог небо и землю, и всякий злак сельный, когда Он в то время, егда бысть день, сотворил не что иное, как самый этот день*. Каким образом Бог сотворил и самый этот злак полевой раньше, чем он вышел на поверхность земли, а также всякую полевую траву раньше, чем произросла она. ибо, если бы Писания нам того не говорили, кто не сказал бы, что трава сотворена тогда, когда она выросла? Пусть припомнит и написанное: *Живый во веки созда вся обще* (Сир. XVIII, 1), и подумает о том, каким образом можно назвать то сотворенным зараз, творение чего разделяется расстояниями времени не только часов, но и дней. Пусть покажет нам, каким образом

истинно одно и другое, друг другу невидимому противоречащее, т. е. и то, что в седьмой день Бог почил от всех дел Своих, как говорит книга Бытия (II, 2), и то, что Он *доселе делает*, как говорит Господь (Иоан. V, 17). Пусть обратит внимание и на то, каким образом названное совершившимся называется и начавшимся.

42. Все эти свидетельства божественного Писания, в истинности которого может сомневаться разве только человек неверующий или нечестивый, привели нас к тому, высказанному нами, мнению, что Бог от начала века сотворил все разом, одни предметы в их собственной, уже законченной, природе, а другие — в их предуготовительных причинах, т. е. сотворил Он, всемогущий, не только как настоящее, но и как будущее, и от совершенных дел почил, устрояя потом Своим управлением и промыслием уже самые порядки времен и всего временного, а потому, с одной стороны, закончил [творение], положив предел всем его родам, а с другой начал его, открыв ряд веков; так что со стороны законченного почил, а со стороны начатого *доселе делает*. Но если все это можно понимать лучше, я тому не только не препятствую, а напротив благоприятствую.

43. О душе же, которую Бог вдунул в человека дыханием в лице его, я утверждаю только, что она от Бога, но не субстанция Его, — что она бестелесна, т. е. не тело, а дух не из субстанции Его происходящий, а сотворенный Богом, но сотворенный не так, чтобы в его природу превратилась какая-либо природа тела или неразумной души, и, отсюда, сотворенный из ничего, — что она бессмертна по некоторому образу своей жизни, которой не может потерять ни в каком случае, по некоторой же изменяемости, по которой может быть и лучше и хуже, она справедливо может быть названа и смертной, так как истинное

бессмертие имеет только Тот, о ком сказано: *един имеяй безсмертіе* (I Тим. VI, 16). Остальное, о чем я рассуждал в настоящей книге, пусть будет пригодно читателю или для того, чтобы он знал, как надобно без дерзкого утверждения наследовать предметы, о которых ясно не говорит Писание, или же, буде подобный способ исследования ему не понравится, для того, чтобы он знал, как я сам исследовал их, дабы он, если может, не отказался научить меня, а если не может, поискал человека, который бы научил нас обоих.

КНИГА 8.

*От слов 8 стиха 2 главы
Бытия: И насади Бог рай
во едеме, и проч., до слов 17
ст.: От древа же, еже раз-
зумети доброе и лукавое,
не снесите от него, и проч.*

ГЛАВА I.

*Рай, насаженный во едеме,
надобно понимать в собственном
и иносказательном
смысле.*

1. *И насади Бог рай во едеме на востоцех, и введе тамо человека, егоже созда.* — Мне не безызвестно, что о рае говорилось многими и многое, но существует относительно этого предмета три, так сказать, общих мнения. Одно из них принадлежит тем, которые рай хотят понимать только в телесном смысле, другое — тем, которые разумеют его исключительно в духовном значении; третье — тем, которые принимают рай в том и другом смысле — иногда телесном, а иногда духовном. Чтобы быть кратким, признаюсь, что мне представляется лучшим последнее мнение. В смысле

этого мнения я, насколько удостоит меня Господь, и намерен теперь говорить о рае, полагая, что человек, созданный из персти земной (что без сомнения, означает человеческое тело), был помещен в раю телесном, — что как сам Адам, хотя он и знаменует собою нечто другое, согласно со словами Апостола, назвавшего его образом будущего (Рим. V, 14), был однако человеком, который был видим в своей собственной природе, который жил известное число лет и, оставив многочисленное потомство, умер точно так же, как умирают и остальные люди, хотя и не был, как другие, рожден от родителей, а был сотворен из земли, как это и должно быть первоначально: так и рай, в котором поместил его Бог, был не что иное, как известная местность, т. е. страна, где мог бы обитать земной человек.

2. В самом деле, повествование в сих книгах ведется в форме речи о предметах не иносказательных, как в Песни Песней, а совершенно исторических, как в книгах Царств и других подобных книгах. А так как здесь рассказывается о таких вещах, которые вполне известны из опыта человеческой жизни, то не трудно, а напротив весьма легко принимать их сначала в буквальном смысле, чтобы потом выводить из них и то, что могут они знаменовать в будущем. Но так как, с другой стороны, здесь же говорится и о том, чего наблюдающие обычный ход природы не встречаются, то некоторые хотели бы принимать рассказ об этом не в буквальном, а иносказательном смысле, и историю, т. е. повествование о предметах исторических, начинать с того пункта, когда Адам и Ева, изгнанные из рая, вступили в соитие и начали рождать. Как будто для нас обычное дело, что они столько лет прожили, или что Энох взят на небо, или что престарелая и бесплодная стала рождающею, и проч. т.

под.!

3. Но, говорят, иное дело — повествование о чудесных событиях, иное — о тварях обыкновенных: там самая эта необычность указывает на то, что есть способы [существования] вещей — одни, так сказать, естественные, а другие чудесные, называемые чрезвычайными; здесь же имеется в виду обыкновенный порядок природ. На это надобно ответить так, что ведь и необычные события необычны потому, что они первые. В самом деле, что в составе мировых вещей может быть в такой степени беспримерным и не имеющим для себя аналогии, как не сам мир? А разве можно думать, что Бог не сотворил мира, потому что Он не творит больше миров, или не сотворил солнца, потому что не творит больше солнц? Так надобно ответить и тем, которых беспокоят вопросы не только о рае, но и о самом человеке: раз они верят, что человек был создан так, как никто уже другой, почему же не хотят верить, что рай сотворен так, как происходят на их глазах леса?

4. Само собою понятно, что это говорю я для тех, которые признают авторитет Писаний, ибо некоторые и из наших хотят понимать рай не в буквальном, а иносказательном значении. Что же касается тех, которые совершенно враждебны Писаниям, то с ними мы вели речь в иное время и иначе; хотя и в настоящем своем произведении мы, насколько можно, намерены защищать буквальное значение рая в тех видах, чтобы эти люди, по причине умственной извращенности или тупости отказывающиеся верить подобным предметам, не находили основания к убеждению других в ложности их. Впрочем, я удивляюсь и тем из наших, которые верят божественным Писаниям и не хотят принимать рай в буквальном, т. е. как прекраснейшее место, покрытое плодоносными деревьями и

орошаемое великим источником, на том основании, что ни одно де человеческое земледовство не покрывается, по сокровенному действию Божию, столько и такою зеленью, — удивляюсь, каким образом верят они и в самого человека, сотворенного так, как они того никогда не видали. А если и он должен быть понимаем иносказательно, кто же в таком случае родил Каина и Сима? Или, может быть, и они существовали только иносказательно, а не были людьми, рожденными от людей? Пусть подобные возражения продолжат они до того пункта, до которого можно простирать их, и пусть вместе с нами попытаются все повествование принять сначала в буквальном значении. Ибо кто же станет им мешать, если потом они будут понимать повествуемое еще и в иносказательном смысле, в значении ли духовных природ и действий, или будущих предметов. Само собою понятно, что если называемое здесь телесно как не разуметь скорее все за сказанное в иносказательном смысле, нежели нечестиво порицать священное Писание? Если же все это, понимаемое и телесно, не только не затрудняет, а, напротив, подкрепляет повествование божественного слова, то, думаю, никто не будет настолько упорен, что, видя все это как изъясняемое по правилу веры в собственном смысле, предпочтет оставаться при прежнем мнении, буде раньше ему казалось, что оно может быть понимаемо только в иносказательном значении.

ГЛАВА II.

Почему книгу Бытия изъяснял против манихеев иносказательно.

5. Я и сам, вскоре по своем обращении, написал две книги против манихеев, которые не только заблуждаются, принимая

эти ветхозаветные книги не так, как должно, но богохульствуют, совсем их не принимая и отвращаясь, — написал в желании поскорей или опровергнуть их болтовню, или возбудить внимание к исканию в сих, ими презираемых, Писаниях христианской и евангельской веры. И так как в то время мне не представлялось, как все в них может быть принимаемо в собственном смысле, а скорее казалось, что оно в таком смысле не может, или едва либо с трудом может быть принимаемо, то я без отлагательства, с возможною краткостью и ясностью, изъяснил в иносказательном смысле то, чего не мог принять в буквальном значении, в опасении, что напуганные пространностью ли изложения, или темнотою исследования, они, пожалуй, не захотят и в руки взять [мое произведение]. Впрочем, не забывая, чего я особенно желал, но не мог сделать, именно — понимать все сначала в буквальном, а не иносказательном смысле, и, не отчаиваясь окончательно, что оно может быть принимаемо и в таком смысле, я в первой части второй книги выразил эту мысль следующим образом: "Само собою понятно, — говорил я, — что всякий, кто хочет все сказанное принимать в буквальном значении, т. е. так, как звучит буква, и при этом может избежать богохульства и говорить все согласно с кафолическою верою, не только не должен возбуждать наше неблаговоление, а должен считаться нами за славного и заслуживающего особенной похвалы толкователя. Если же не представляется никакой возможности благочестивым и достойным Бога образом понимать иначе, нежели как сказанное иносказательно и в загадках, то, следуя авторитету Апостолов, которые разрешают столь многие загадки в ветхозаветных книгах, мы будем держаться способа, который себе наметили, при помощи Того, Кто за-

поведует нам просить, искать и толкать (Мф. VII. 7), изъясняя все эти образы вещей согласно с кафолическою верою, как относящиеся или к истории, или к пророчеству, но при этом не предрешая лучшего и более достойного толкования с нашей стороны, или со стороны тех, кому Господь открыть удостоит". Так я писал тогда. В настоящее время Господь благоизволил, чтобы, всмотревшись в дело более тщательно, я не напрасно, насколько мне думается, был того мнения, что Омогу и я написанное изъяснить в собственном, а не иносказательном слововыражении; [в таком смысле] мы и ведем исследование как о том, что хотели показать выше, так и том, что следует дальше о рае.

ГЛАВА III.

Объясняются 8 и 9 стихи

2 гл. Бытия.

6. Итак, насади Бог рай сладости (ибо это самое и означает *во едеме*) на востоцех и введе тамо человека, егоже созда. Так написано потому, что так оно и было. Затем [бытописатель] останавливается на этом предмете снова, желая показать, как именно произошло то, о чем он сказал кратко, т. е. как именно Бог насадил рай и ввел сюда человека, которого создал. Ибо свою речь он так продолжает: *И прозябе Бог еще от земли всякое древо красное в видение и доброе в снєдь*. Не говорит: "И прозябе Бог от земли другие деревья или прочие деревья", но: *прозябе еще*, говорит, *от земли всякое древо красное в видение и доброе в снєдь*. Следовательно, тогда еще, т. е. в третий день, земля произвела всякое дерево и на вид прекрасное, и на вкус хорошее; ибо в шестой день Бог говорит: *Се дах вам всякую траву семенную, сеющую семя, еже есть верху земли вся, и всякое древо плодовитое, еже имать в себе плод семени семенного, вам будет в снєдь* (Быт. I, 29). Итак, не дал ли Он тогда

одно, а теперь захотел дать другое? Не думаю. Но так как в раю введены были деревья тех же пород, которые земля произвела раньше, еще в третий день, то теперь она породила их еще в свое время, так как написанное [в третий день], что земля произвела [растения], тогда произведено было в земле причинно, т. е. тогда земля получила сокровенную силу производить [растения], а от этой силы происходит уже и то, что она теперь рождает их видимым образом и в свое время.

7. Отсюда видно, что слова Бога, изреченные в шестой день: *Се дах вам всякую траву семенную, сеющую семя, еже есть верху земли вся, и проч.*, произнесены были не чувственным или временным образом, а как творческая сила в Его Слове. А что изрекает Он без временных звуков, людям Он мог сказать не иначе, как при помощи именно временных звуков. Ибо то было еще будущим событием, чтобы человек, образованный из персти земной и одушевленный Его дыханием, а затем и весь, происшедший от него человеческий род употребляли в пищу то, что выходит из земли, благодаря той производительной силе, которую она уже получила. О причинных основах этого будущего события в твари Создатель и говорил тогда, как бы уже о деле существующем, — говорил с тою внутреннею и присною Ему истиною, которой ни око не видело, ни ухо не слышало, но о которой писателю открыл Дух Его.

ГЛАВА IV.

О второй части 9 стиха.

Древо жизни и действительно существовало, и изображало собою премудрость.

8. Само собою понятно, что следующие затем слова: *И древо жизни посреди рая, и*

древо еже ведети разуметьное добраго и лукавого, надобно рассмотреть с большею тщательностью, чтобы не впасть в аллегорию, будто это были не деревья, а под именем дерева означает не что другое. Правда, о премудрости написано: Древо живота есть всем держащимся ея (Притч. III, 18), однако хотя и существует вечный Иерусалим на небе, тем не менее устроен был и на земле город, знаменовавший собою тот; хотя Сарра и Агарь знаменовали собою два завета (Гал. IV, 24-26), однако это были и две известные женщины; наконец, хотя Христос чрез Свои страдания напояет нас духовною водою, однако Он был и камнем, который от удара деревом источил жаждущему народу воду, как сказано: *камень же бе Христос* (1 Кор. X, 4). Все эти предметы имели иное значение, нежели чем были сами по себе; и, тем не менее, они существовали и телесно. И в то время, когда о них рассказывалось бытописателем, это было не иносказательною только речью, а точным повествованием о предметах, которые стояли впереди, как преобразовательные. Таким образом, существовало и древо жизни, как существовал и камень Христос; Богу угодно было, чтобы человек жил в раю не без духовных таинств, имевших телесную наружность. Поэтому прочие деревья служили для него питанием, а древо жизни — таинством, означавшим не что иное, как премудрость, как сказано: *Древо живота есть всем держащимся ея*, подобно тому, как можно бы сказать и о Христе: "Он есть камень, напояющий всех пьющих от Него". Он справедливо называется тем, что раньше служило Его прообразом. Он — агнец, который закалался в Пасхе; и, однако, это было прообразом не в речи только, а в действии: ибо существовал действительно агнец, был закалаем и съедан (Исх. XII 3-11), и, тем не менее, этим истинным про-

исшествием предизображалось нечто другое. Это не то, что телец упитанный, который заколот был для пира возвратившемуся младшему сыну (Лук. XV, 23). Тут самый рассказ — иносказание, а не преобразовательное обозначение действительных предметов. Об этом рассказывает не Евангелист, а Сам Господь; Евангелист же передал только, что так рассказывал Господь. Поэтому, как Евангелист рассказывает, так оно и было, т. е. так говорил Господь; рассказ же Самого Господа был преточным, и к нему ни в каком случае нельзя прилагать буквального понимания тех событий, которые служили предметом речи Господа. Христос есть и камень, помазанный Иаковом (Быт. XXVIII, 18), и *камень, егоже небрегоша зиждущий, сей бысть во главу угла* (Псал. 117, 22); но первое было действительным событием, а последнее только образным предсказанием; о первом пишет повествователь прошедшего, а о последнем предсказатель только будущего.

ГЛАВА V.

О том же древе жизни, что оно было и образом, и в то же время действительным предметом.

9. Точно также и Премудрость, т. е. Христос, представляет собою древо живота в раю духовном, куда был послан разбойник (Лук. XXIII, 43), но для обозначения её было сотворено древо жизни и в раю телесном: об этом говорит то самое Писание, которое, повествуя о событиях, в свое время совершающихся, повествует и о том, что в раю был человек, телесно сотворенный и в теле живший. А буде кто станет на этом основании думать, что души, по разлучении с телом, содержатся в телесно видимом месте, хотя и находятся без тела, тот пусть отстаивает свое мнение; найдутся такие, которые к этому мнению

отнесутся с одобрением, утверждая, что оный жаждущий богач (Лук. XVI, 24) находился несомненно в телесном месте, и даже не усомнятся провозгласить и самую душу совершенно телесною, в виду запекшегося языка богача и капли воды, которой он желал с пальца Лазаря: о таком важном вопросе я не хочу вступать с ними в необдуманное пререкание. Лучше сомневаться в сокровенном, нежели спорить о неизвестном. Я не сомневаюсь, что богач должен быть представляем в мучительном, а бедняк в прохладно-радостном месте. Но как надобно представлять себе это адское пламя и это лоно Авраамово, этот язык богатого и этот палец бедняка, эту палящую жажду и эту прохладительную каплю, — все это едва ли может быть открыто и путем спокойного исследования, путем же запальчивого спора — никогда. Чтобы не останавливаться на этом глубоком и требующем продолжительной речи вопросе, пока надобно ответить на него так, что если души, по разлучении от тела, находятся в телесном месте, то оный разбойник мог быть помещен в раю, в котором находилось тело первого человека; при более ясном месте Писаний, если того потребует какая-нибудь надобность, мы так или иначе покажем, что должны мы знать или думать относительно этого предмета.

10. В настоящее же время я не сомневаюсь, да и не думаю, чтобы кто-нибудь стал сомневаться, что премудрость — не тело, а потому и не дерево; а что в телесном раю премудрость могла быть обозначаемая чрез дерево, т. е. телесную тварь, как некоторое таинство, — это пусть считает невероятным тот, кто или не видит в Писании столь многих телесных таинств духовных предметов, или утверждает, что первый человек не должен был жить с некоторым подобного рода таинством, хотя Апостол

слова Писания и о жене (которая, как мы верим, создана была из ребра мужа): *сею ради оставит человек отца и мать, и прилепится к жене своей и будут два в плоть едину*, называет великою тайною во Христе и Церкви (Еф. V, 31-32). Удивительно и с трудом допустимо, каким образом люди хотят принимать рай за иносказательное повествование и в то же время не хотят принимать его и за иносказательное действие. Если же они, как напр, об Агари и Сарре, об Измаиле и Исааке, согласны, что это были действительные лица и в то же время прообразы, то я не понимаю, почему же они не допускают, что и древо жизни и действительно было некоторым деревом, и изображало премудрость.

11. Прибавлю и то еще, что хотя это дерево и представляло телесную пищу, и пищу такую, которая делала тело человека постоянно здоровым не как от всякой другой пищи, а в силу некоторого сокровенного вдохновения здоровья. Ибо и обыкновенный хлеб заключал в себе нечто большее, когда одним опресноком Бог защищал человека от голода в течение сорока дней (3 Цар. XIX, 8). Или, может быть, мы усомнимся поверить, что Бог посредством пищи от некоего дерева, благодаря его особенному значению, давал человеку возможность, чтобы его тело не испытывало как в здоровье, так и в возрасте изменения в худшую сторону, или чтобы даже и не умирало, — Он, который и самой человеческой пище мог даровать такую чудесную устойчивость, что мука и масло, убывавшие в глиняных сосудах, снова восполнялись и не оскудевали (3 Цар. XVII, 16)? Но, пожалуй, и здесь окажется кто-нибудь из породы спорщиков и скажет, что Бог должен был творить подобные чудеса в наших странах, в раю же не должен был: как будто, создав человека из персти земной и жену из ребра мужа,

Он сотворил там большее чудо, нежели здесь воскрешая мертвых!

ГЛАВА VI.

*Древо познания добра и зла
— истинное и безвредное
дерево. — Послушание. —
Непослушание.*

12. Перейдем теперь к дереву познания добра и зла. Без сомнения, и это дерево было видимым и телесным, как и прочие деревья. Итак, что оно было дерево, несомненно; надобно только исследовать, почему оно получило такое название. Всматриваясь в дело глубже, я не могу и выразить, до какой степени мне приятно мнение, что это дерево не было вредно для пищи; ибо Создавший все добро зело (Быт. I, 31) не ввел в рай ничего злого, но злом для человека было преслушание заповеди. А между тем, для человека, стоявшего под властью Господа Бога, необходимо было какое-нибудь ограничение, чтобы послушание было для него добродетелью, которая бы вела его к Господу; и могу сказать с уверенностью, что послушание — единственная добродетель для всякой разумной твари, действующей под властью Бога, первый же и величайший порок гордости заключается в желании пользоваться к погибели своею властью; имя этому пороку непослушание. Таким образом, человеку не откуда было бы знать и чувствовать, что он имеет Господа, если бы ему не было ничего приказано. Итак, дерево это не было дурное, но названо древом добра и зла потому, что в нем, в случае если человек вкусит от него после запрещения, заключалось будущее преступление заповеди, а в этом преступлении, путем испытываемого наказания, человек мог научиться, какое существует различие между благом послушания и злом непослушания. Вот почему и это дерево надобно принимать

не за иносказание, а за некоторое действительное дерево, которому дано название не от плода или яблока, на нем рождавшегося, а от того, что имело случиться с вкусившим это яблоко вопреки запрещению.

ГЛАВА VII.

*О 10, 11, 13 и 14 стихах 2
главы Бытия. Должны
быть принимаемы за дей-
ствительные реки Тигр,
прежде Абула, — Нил,
раньше Геон, — Ганг,
раньше Фисон.*

13. Река же исходит из Едема напаяти рай: оттуду разлучается в четыре начала. Имя единой Фисон; сия окружающая всю землю Евилатскую: тамо убо есть злато. Злато же оныя земли доброе: и тамо есть анфракс, и камень зеленый. И имя реце второй, Геон: сия окружающая всю землю Ефиопскую. И река третья, Тигр: сия проходящая прямо Ассириом. Река же четвертая Евфрат. — Об этих реках что больше могу я утверждать, как не то, что это — действительные реки, а не иносказания, которых не существует и который означают как бы одни только имена, так как реки эти весьма известны и странам, по которым протекают, и почти всем народам? А уже из того, что они, как известно, несомненно существуют (ибо двум из них древность переменяла названия, подобно тому, как Тибром называется теперь та река, которая раньше называлась Абулой, именно: Геон ныне называется Нилом, а Фисон — Гангом; две же другие — Тигр и Евфрат сохранили свои старинные названия), мы побуждаемся и все остальное принимать прежде всего в буквальном значении, думать, что оно не иносказание, а то самое, о чем повествуется и что существует, но вместе с тем означает и нечто другое. И это не потому, чтобы и преточная речь не могла

заимствовать чего-либо из того, что, как известно, существует и в собственном смысле; так, напр., поступает Господь, говоря о том, кто следовал из Иерусалима в Иерихон и впал в разбойники (Лук. X, 30). Кому не видно, что это — притча, речь совершенно иносказательная, а между тем два города, о которых здесь упоминается, существуют на своих местах и по настоящее время. Подобным образом мы приняли бы и четыре [райские] реки, если бы все остальное, что повествуется о рае, какая-нибудь необходимость заставила нас принимать не в собственном, а иносказательном значении; но так как ничто не препятствует нам принимать эти реки в собственном значении, то почему не можем мы скорее прямо следовать авторитету Писания в повествовании о совершившихся событиях, сначала понимая эти события, как действительные, а потому исследуя, что означают они собою еще и другое?

14. Но, может быть, возбудит в нас сомнение то, что говорят об этих реках, именно — что источники де одних из них [теперь] известны, а других совершенно неизвестны, а потому и нельзя де принимать в буквальном значении сказание, что они разделялись от одной райской реки. — Скорее этому надобно верить, потому что от человеческого познания весьма удалено самое место рая, где разделялись эти части вод, как свидетельствует несомненное Писание; но те реки, источники которых, как говорят, известны, пошли где-нибудь под землею и, протекиши отдаленнейшие страны, вышли наружу в других местах, где, как говорят, они стали в своих источниках теперь и известны. Ибо кто не знает, что некоторые воды обыкновенно делают так? Только об этом знают там, где они текут под землею недолго. Итак, из эдема, т. е. из места сладости, вы-

ходила река и орошала рай, т. е. все те прекрасные и плодоносные деревья, которые покрывали всю землю этой страны.

ГЛАВА VIII.

О 15 стихе 2 главы Бытия.

*Введен ли человек в рай,
чтобы заниматься земле-
делием.*

15. И взя Господь Бог человека, егоже созда, и поставил его в раю, чтобы делать и хранить. И заповеда Господь Бог Адаму, глаголя: от всякаго древа, еже в раи, снедию снеси: от древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесите от него: а в оньже день снесите от него, смертию умрете. — Хотя выше кратко уже сказано, что Бог насадил рай и ввел туда человека, которого создал, однако [бытописатель] повторил это снова, чтобы рассказать, как устроен был рай. Теперь он снова упоминает о том, как поместил Бог в раю человека, которого Он создал. Рассмотрим же, что значит изречение: "чтобы делать и хранить". Что именно делать и что хранить? Неужели Господу угодно было, чтобы первый человек занимался земледелием? Разве можно думать, что Он осудил его на труд раньше греха? Так конечно мы думали бы, если бы не видели, что некоторые занимаются земледелием с таким душевным удовольствием, что отвлечение их от этого занятия является для них великим наказанием. А как бы много удовольствия ни доставляло земледелие теперь, тогда было его гораздо больше, когда ни от земли, ни с неба это занятие не встречало ничего противного. Тогда оно было не мучительным трудом, а отрадным наслаждением, так как все, сотворенное Богом, произрастало тогда при посредстве человеческой обработки гораздо обильнее и плодоноснее, от чего в большой степени прославлялся и Сам Создатель, даровавший душе, соединенной с животным те-

лом, идею труда и способность к нему настолько, насколько это служило удовлетворением духовного желания, а не насколько требовали того нужды тела.

16. И в самом деле, какое может быть еще более удивительное зрелище, или где человеческий разум может еще, так сказать, беседовать с натурой, как не там, когда, при посеве семян, при выращивании отводков, при пересадке молодых деревьев, при прививке виноградных черенков, он как бы вопрошает каждую силу семени или корня, что она может и чего не может, от чего может и от чего не может, что значит при этом невидимая и внутренняя сила чисел и что — совне прилагаемый труд [человека], и в этом рассмотрении приходит к заключению, что *ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог* (I Кор. III, 7). так как и то, что при этом привходит со стороны, привходит чрез того, кто сотворил и кем невидимо управляет и распоряжается Бог?

ГЛАВА IX.

*Занятие земледелием в ал-
легорическом смысле.*

17. Если отсюда мы переведем мысленное око на самый мир, как на некоторое огромное вещественное дерево, то и в нем также откроем двоякое действие Промысла — естественное и произвольное: естественное, совершающееся чрез сокровенное управление, коим Бог дает рост деревьям и травам, а произвольное — чрез действие ангелов и людей. Согласно с первым упорядочиваются вверху небесные, а внизу — земные [явления], сияют светила и звезды, плотная масса земли напаяется и омывается водами, а выше разливается воздух, зачинаются и рождаются, вырастают, стареют и умирают растения и животные и происходит все, что только совершается в вещах в силу внутреннего и естественного

движения. Во втором даются, объясняются и заучиваются приметы (signa), возделываются поля, управляются общества, развиваются науки и совершается все другое и в высшем обществе, и в обществе земном и смертном, так что попечением этого действия Промысла обнимаются и добродетельные и порочные. Та же двоякая сила Промысла обнаруживается и в человеке, и прежде всего по отношению к его телу: естественная — в том движении, каким оно происходит, вырастает, стареет, а произвольная — в том, каким оно поддерживается пищею, одеждою, лечением. Затем, по отношению к душе человек управляется — естественно, чтобы жить и существовать, а произвольно, чтобы учиться и быть отзывчивым.

18. А как в дереве тому, чтобы оно росло и что совершается внутренне, внешним образом содействует земледелие, так и в человеке, по отношению к телу, тому, что внутренне совершает в нем натура, помогает внешним образом медицина, а по отношению к душе тому, чтобы она по природе внутренне была счастлива, внешним образом содействует наука. Далее, что для дерева значит нерадение об уходе за ним, то же значит для тела. нерадение о его лечении, а для души — небрежение о её образовании. Наконец, что для дерева значит вредная влага, то же значит для тела губительная пища, а для души — непотребное наставление. Таким образом, выше всего Бог, который создал все и всем управляет, творит все природы как благий, управляет всеми волями как правосудный. К чему же нам отклоняться от истины, если мы верим, что человек в раю находился в таком состоянии, что занимался земледелием не с рабским трудом, а с благородно-духовным удовольствием? Ибо что невиннее этой работы для занимающихся ею и что полнее всестороннего

обсуждения для благоразумных?

ГЛАВА X.

*Что значит: "чтобы де-
лать и хранить".*

19. А хранить что? Неужели самый рай? От кого же? Ему не угрожал ни враждебный сосед, ни нарушитель границ, ни вор, ни грабитель. Как же понимать, что телесный рай мог быть охраняем человеком телесно? Но Писание и не говорит ведь: "чтобы делать и хранить *рай*", а: "чтобы делать и хранить". Хотя, впрочем, если перевести с греческого ближе к букве, то в нем сказано так: *И взя Господь Бог человека, егоже созда, и поставил его в раю делати его и хранити*. Но "поставил... делати" самого ли человека (а так именно и понимал переводчик, поставив: "чтобы делать"), или же рай, т. е. чтобы человек возделывал, — получается неясность, и согласно слововыражению скорее, кажется, надобно было сказать: делати не *рай*, а в *раю*.

20. Но допустим, сказано: "чтобы делать *рай*", подобно тому, как выше сказано: *не быше человек делати землю* (а возделывать землю — то же слововыражение, что возделывать рай), — в таком случае получается неясная мысль по отношению к обоим выражениям. Ибо если надобно принять не: "*рай* хранить", а: "*в раю* хранить", то что же хранить в раю? Мы уже видели, что означает выражение — "делати в раю". Разве, может быть, то, что человек производил в земле при помощи земледелия, он должен был хранить в себе самом при помощи науки, чтобы как поле повиновалось ему возделывающему, так и сам он повиновался своему заповедующему Господу, чтобы, вкушая плод повиновения заповеди, он не получил терний неповиновения? Вот почему, не захотев сохранить в себе подобие возделывания рая, он после осуждения и получил себе такое поле:

терния, говорит, и волчцы возрастит тебе (Быт. III, 18).

21. Если же мы поймем так, что человек должен был делать именно рай и рай хранить, то возделывать рай он мог бы, как сказано выше, при помощи земледелия, а хранить его — не от дурных и враждебных людей, каких тогда и не было, а разве от зверей. Но каким образом, или зачем? Разве звери были уже свирепыми к человеку, что произошло только вследствие греха? Ибо человек, как потом упоминается, всем зверям, к нему приведенным, нарек имена, а в шестой день, по закону слова Божия, получил со всеми ими и общую пищу (Быт. 1, 30). Или, если уже было чего бояться со стороны зверей, каким образом один человек мог защищать рай? Ибо то было место не малое, как скоро его орошала такая огромная река. Конечно, ему следовало бы, если бы было можно, оградить рай такою стеною, чтобы туда не мог проникнуть змий, но было бы удивительно, если бы раньше, чем человек оградил бы рай, он мог выгнать оттуда всех змей.

22. Почему же, после того, не воспользоваться нам разумом раньше глаз? Человек действительно был помещен в рай для того, чтобы он возделывал его, как выше выяснено, при посредстве не тягостного, а приятного земледелия и предусмотрительного ума, изыскивающего многое и полезное, и хранил тот же рай для самого себя, чтобы не допустить чего-либо такого, за что заслужил бы из него изгнания. Для того он получил и заповедь, чтобы иметь в ней средство, при помощи которого он сохранял бы для себя рай и с удержанием которого не был бы из него изгнан. Ибо правильно говорят, что тот не сохранил известной вещи, кто ею распоряжался так, что ее утратил, хотя она была бы спасительна другому, кто или нашел бы ее, или заслужил получить.

23. Есть в этих словах и другой еще смысл, который я считаю излишним предложить, именно — что делал и хранил Бог самого человека. Ибо как человек делал землю не так, чтобы она стала землею, а чтобы была обработанною и плодородною, так Бог и человека, созданного для того, чтобы он был человеком, делает таким, чтобы он был праведным, если сам человек не отступает от Бога по гордости; ибо отпадение от Бога и есть то, что Писание называет началом гордости: *начало, говорит, гордыни человеку отступление от Господа* (Сир. X, 14). А так как Бог есть неизменяемое благо, а человек и по телу и по душе — нечто изменяемое, то он может образоваться в праведного и блаженного не иначе, как обратившись к неизменному благу, Богу. Поэтому Бог, создавши человека, чтобы он был человеком, Сам и делает и хранит его, чтобы он был праведным и блаженным. Отсюда изречение, что человек делал землю такою, чтобы она, уже будучи землею, стала обработанною и плодородною, равносильно изречению, что Бог делал человека, чтобы он, уже будучи человеком, стал благочестивым и мудрым, и хранил его, потому что своею собственною властью человек, занятый ею сверх меры и пренебрегая владычеством Бога, не может быть целым.

ГЛАВА XI.

Почему здесь прибавлено слово Господь. — Истинный Господь.

24. Поэтому, думается мне, то — дело не безразличное, а указывающее на нечто важное, что с самого начала этой божественной книги, с самых первых её слов: *В*

начале сотвори Бог небо и землю, и до настоящего места, нигде не употреблено выражение Господь Бог, а только лишь Бог. Теперь же, когда речь зашла о том, что Бог ввел человека в рай и при посредстве заповеди возделывал его и хранил, Писание говорит так: И взя Господь Бог человека, егоже созда, и поставил его в раю делати его и хранити (Быт. II, 15) не потому, чтобы Бог не был Господом и вышепоименованных тварей, а потому, что писано это не для ангелов и не для других тварей, а именно для человека, для напоминания ему, насколько для него полезно иметь Бога Господом, т. е. жить послушно под Его владычеством, а не пользоваться самовольно своею властью; с этою целью нигде раньше оно и не захотело поставить этого выражения, а только там, где речь дошла до рассказа, что Бог поместил человека в рай, возделывал его и хранил. Вот почему не сказано, как выше о всем прочем: *И взял Бог человека, егоже созда, а: И взял Господь Бог человека, егоже созда, и поставил его в раю делати его*, чтобы он был праведен, и храни-ти, чтобы он был безопасен, находясь именно под Его владычеством, которое полезно не для Него, а для нас. Не Он нуждается в нашем рабстве, а мы — в Его владычестве, чтобы Он возделывал и хранил нас; потому именно только Он один — истинный Господь, что мы являемся Его рабами не для Его, а для нашей собственной пользы и спасения. Ибо если бы Он нуждался в нас, то не был бы и истинным Господом, потому что, благодаря нам, увеличивалась бы Его неволя, рабом которой Он был бы: *рех, справедливо говорит псалмопевец, Господеву: Бог мой еси Ты, яко благих моих не требуеши* (Пс. 15, 2). — Не следует наших слов понимать так, что мы служим Богу в видах нашей пользы и нашего спасения, как бы надеясь получить от Него что-нибудь другое, кроме Его Само-

го, который представляет Собою для нас высшую пользу и спасение. Ибо мы любим Его даром, по словам псалмопевца: *мне же прилеплятися Богови благо есть* (Пс. 72, 28).

ГЛАВА XII.

*Человек не может делать
без Бога ничего доброго.
Отступление от Бога.*

25. И в самом деле, человек отнюдь не нечто такое, чтобы, отступив от своего Творца, мог делать что-нибудь доброе, как бы сам от себя: вся добродетель его состоит в обращении к Богу, который его сотворил и от которого он делается праведным, благочестивым и мудрым, а не делается и потом оставляется, как излечивается и потом оставляется врачом телесным; потому что телесный врач действует внешним образом, помогая натуре, внутренне действующей под властью Бога, устроющего наше здравие двояким действием Промысла, о котором мы выше говорили. Отсюда, человек должен обращаться к Господу не так, чтобы, ставши праведным, мог отступить от Него, а так, чтобы Бог постоянно делал его [праведным]. Поэтому, доколе человек не отступает от Бога, Бог Своим присутствием оправдывает его, освящает и делает блаженным, т. е. воздвывает его и охраняет, господствуя над ним, как послушным и покорным.

26. Это похоже не на то, что как человек обрабатывает землю; дабы, как мы сказали, она стала возделанною и плодородною, причем земля, когда человек, обработав, уходит от неё, остается или вспаханною, или засеянною, или орошенною, или еще какою-нибудь иною, сохраняя на себе ту работу, которая произведена над ней, хотя сам работник уже отошел от ней, так делает человека праведным и Бог,

т. е. так оправдывает его, что человек, если бы Бог оставил его, может и в Его отсутствие быть тем, чем сделал его Бог; а скорее на то, что как воздух не раньше света уже светел, а делается светлым от присутствия света, потому что если бы он был уже светлым до света, а не делался светлым от присутствия света, то оставался бы светлым и при отсутствии света, так точно и человек в присутствии Бога освящается, а в отсутствии Его остается в постоянном мраке, ибо отступает от Бога не пространственным расстоянием, а отвращением своей воли.

27. Итак, делает человека добрым и сохраняет его Тот, Кто непреложно благ. Мы должны постоянно быть [добрыми] и постоянно совершенствоваться, прилепляясь и пребывая обращенными к Нему, о Ком говорится: *мне же прилеплятися Богови благо есть* (Пс. 72, 28) и Кому сказано: *державу мою к тебе сохраню* (Пс. 58, 10). Ибо мы — Его творение не только потому, что мы — люди, а и потому, что становимся добрыми. Так и Апостол, напоминая обратившимся от нечестия верным о благодати, которою мы спасаемся, говорит: *благодатию бо есте спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар, не от дел, да никто же похвалится. Того бо есмы творение, создани во Христе Иисусе на дела благия, яже прежде уготова Бог, да в них ходим* (Еф. II, 8-10) И в другом месте, сказав: *со страхом и трепетом свое спасение содевайте* (Фил. II, 12), он, чтобы мы не стали приписывать этого себе, как будто бы сами делая себя праведными и добрыми, непосредственно прибавляет: *Бог бо есть действующий в вас, и еже хотети, и еже деяти о благоволении* (Фил. II, 13). Итак, взя Господь Бог человека, егоже созда, и поставил его в раю делати его, т. е. действовать в нем, и хранити его.

ГЛАВА XIII.

*Почему запрещено было
[вкушать] от древа позна-
ния добра и зла. — Непослушание.*

28. И заповеда Господь Бог Адаму, глаголя: от всякаго древа, еже в раи, снедию снеси, от древа же познания добра и зла не снеси от него: а в онѣже аще день снеси от него, смертию умрете (Быт. II, 16). — Если бы это дерево было что-либо злое, почему Бог и воспретил его человеку, то выходило бы, что человек отправлен на смерть самою злою природою этого дерева. Но так как Создавший все добро зело насадил в раю дерева только добрые (Быт. I, 12) и не было там ни единой злой природы, так как и вообще в мире нет злой природы (об этом, если Господь благоволит, мы скажем обстоятельнее, когда будем говорить о змие), то с этого дерева, не бывшего злым, воспрещено было [есть] с той целью, чтобы самое уже соблюдение заповеди было для человека добром, а её преступление — злом.

29. Лучше и точнее и нельзя было показать человеку, до какой степени составляет зло самое уже непослушание, как скоро он сделался повинным пороку, потому что вопреки запрещению дотронулся до предмета, прикоснувшись к которому без запрещения, он конечно бы не согрешил. Допустим, напр., кто-нибудь скажет: "не касайся этой травы", буде она ядовита и предвещает смерть, — в таком случае, хотя послушник приказания и подвергается смерти, если бы к такой траве прикоснулся, но если бы даже и не запрещал никто, а он бы прикоснулся, то и в таком случае конечно бы умер. Эта трава была бы противна его здоровью и жизни, все равно, ограждена ли она или не ограждена запрещением. Равным образом, если кто-нибудь, воспрещает прикасаться к предмету, который убыточен не касающемуся,

а воспрещающему, как напр., если бы кто-нибудь протянул руку к чужому имуществу, вопреки запрещению того, кому принадлежит это имущество, то [нарушение] подобного воспрещения было бы грехом, потому что могло бы быть убыточным для воспретившего. Но раз прикасаются к чему-либо такому, что не вредно ни касающемуся (если оно не ограждено запрещением), ни кому-либо другому, когда-нибудь касавшемуся, то для чего другого оно ограждается запрещением, как не для указания, что повиновение само по себе есть благо, а неповиновение — зло?

30. Наконец, грешник желает только того, чтобы не быть под владычеством Бога, раз дозволяет себе нечто такое, в недозволенности чего он должен руководствоваться единственно повелением Господа. А если он должен руководствоваться только этим, то что другое это значит, как не руководствоваться волею Божиею? Что другое, как не любить воли Божией? Что другое, как не предпочитать человеческой воле волю Божию? Господь, конечно, знает, почему Он приказывает; слуга Его должен делать то, что Он повелевает, а слуга выдающийся, может быть, и видеть, почему Он повелевает. Не станем, впрочем, долго останавливаться на исследовании причины этого повеления, если для человека великая польза заключается уже в том одном, чтобы он служил Богу; повелевая, Бог делает полезным все, что ни повелевает, и ни в каком случае не следует бояться, чтобы Он мог повелеть что-нибудь неполезное.

ГЛАВА XIV.

Испытание зла — от преслушания божественной заповеди.

31. Да и не может быть, чтобы собственная воля [наша] не обрушивалась на чело-

века великою тяжестью падения, если он высокомерно предпочитает ее воле высшей. Это человек и испытал, преслушав заповедь Божию, и путем этого опыта узнал, какое существует различие между добром и злом, добром послушания и злом непослушания, т. е. гордости и упорства, превратного подражания Богу и преступной свободы. А в каком дереве могло это приключиться, от этого обстоятельства, как выше сказано (Гл. VI), дерево и получило себе имя. Ибо оно не было бы злым, если бы мы не узнали этого по опыту, так как не было бы и зла, если бы мы его не совершили. Да и вообще какой-либо природы зла не существует, а имя зла получила утрата добра. Без сомнения, Бог есть непреложное благо, человек же, по той своей природе, в какой его сотворил Бог. хотя и есть благо, но благо не непреложное, как Бог. Но преходящее благо, которое следует после блага непреложного, делается лучшим, как скоро оно предано непреложному благу, любя Его и служа Ему разумною и собственною волею. Отсюда, и такая природа представляет собою уже великое благо, потому что она одарена способностью быть преданною высшему благу. Если же она не хочет быть такою, то лишается блага, и это для неё составляет зло, влекущее за собою, по правосудию Божию, страдание. Ибо что могло бы быть в такой мере несправедливым, как если бы изменник благу оставался в благополучии? Этого ни в каком случае и не может быть; но только иногда не чувствуют зла от потери высшего блага, любя благо низшее. Но по божественному правосудию кто потерял по своей воле благо, которое он должен был любить, тот, что любил, теряет со скорбью, лишь бы только прославлялся во всем Творец природ. Хорошо и то, что он скорбит об утраченном благе: если бы в его природе

не оставалось уже никакого блага, то не было бы никакой и скорби об утраченном благе.

32. Но кому добро угодно помимо испытания зла, т. е. кто раньше, чем восчувствует потерю добра, уже решил не терять его, того надлежит поставить выше всех людей. Ибо если бы это не ставилось никому в особенную похвалу, то не приписывалось бы похвалы и тому Отроку, который, ставши из рода Израилева Эммануилом, т. е. с нами Богом (Мф. I, 23), примирил нас с Богом, явился Посредником между людьми и Богом (I Тим. II, 5), Словом у Бога, плотию у вас (Иоан. 1, 14), Словом-плотию между Богом и нами. Ибо о Нем именно пророк говорит: *прежде неже разумети отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое* (Иса. VII, 16 по LXX). А каким образом оно могло пренебречь или избрать то, чего не знало, если не так, что добро и зло познаются иначе чрез предведение добра и иначе чрез испытание зла? Чрез предведение добра зло познается, но не ощущается; в таком случае добра держатся, чтобы вследствие его потери не ощущать зла. В свою очередь, чрез испытание зла познается добро; так как тот, кому бывает худо от утраты добра, чувствует, чего он лишился. Отсюда, Отрок тот прежде, чем по опыту узнал или добро, которого бы мог лишиться, или зло, которое бы мог ощущать с потерей добра, пренебрег зло, дабы избрать добро, т. е. не захотел терять добра, которое имел, дабы не ощущать потери того, чего не должен был терять. Поэтому единственный пример повиновения представляет собою Тот, Кто пришел творить не Свою волю, а волю Пославшего Его (Иоан. VI, 38), в противоположность тому, кто предпочел творить волю свою, а не волю Создавшего его. Отсюда, как чрез непослушание одного многие

стали грешниками, так чрез послушание одного многие становятся праведниками (Рим. V, 19): *якоже бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут* (I Кор. XV, 22).

ГЛАВА XV.

Почему древо познания добра и зла так названо.

33. Между тем, некоторые напрасно пускаются в тонкие исследования вопроса, каким образом дерево могло называться деревом познания добра и зла, прежде чем человек преступил в нем заповедь и путем этого опыта узнал, какое существует различие между благом, которое он потерял, и злом, которое снискал. Такое имя дано этому дереву с тою целью, чтобы, согласно запрещению, остерегались касаться того, ощущение чего должно было явиться от прикосновения к нему вопреки запрещению. Ибо деревом познания добра и зла оно стало отнюдь не потому, что с него вкусили вопреки запрещению; напротив, если бы [прародители] оказались даже и послушными и с него вопреки запрещению не вкусили, то и в таком случае оно, конечно, правильно бы называлось тем, что с ними приключилось бы, если бы они с него вкусили. Подобно тому, если бы дерево называлось деревом здравия от того, что люди, благодаря ему, могли бы быть здоровыми, то было ли бы это имя для него несоответствующим, если бы к нему никто не прикоснулся? [Конечно, нет]; потому что если бы к нему прикоснулись и стали здоровы, в таком случае и убедились бы, насколько правильно это дерево называется.

ГЛАВА XVI.

Человек до испытания зла мог понимать, что такое

зло.

34. Но, говорят, каким образом человек мог понять, что называлось ему деревом познания добра и зла, когда он совершенно не знал, что такое — само зло? — Так рассуждающие мало обращают внимания на то, что весьма часто мы понимаем неизвестное из противоположного ему известного, — что даже названия не существующего, раз они вставляются в речь, не остаются темными для слушателя. Ибо то, чего совсем нет (*non est*), никак не называется; а между тем, эти два слова понимает всякий, кто слышит и говорит по-латини. Откуда же, как не из воззрения на то, что есть, и из его отрицания наши чувства узнают то, чего нет? Так, когда называют слово *пустота*, то, при воззрении на полноту тел, из её отрицания, как бы чего-то ей противоположного, мы понимаем, что называется пустотою; так, при помощи чувства слуха мы судим не только о звуках, но и о молчании; так равным образом, в силу присущей нам жизни, человек может остерегаться всего ей противного, т. е. лишения жизни, называемого смертью, и какими бы словами ни называлась та причина, вследствие которой он может потерять то, что любит, т. е. всякое действие, от коего могла бы приключиться потеря жизни (как напр., когда по-латини эта причина называется грехом или злом), он будет понимать, как уморазличаемое обозначение этой потери. Каким, в самом деле, образом понимаем мы слово воскресение, которого никогда не видели на опыте? Не чувствуя ли, что значит жить, и лишение жизни называя смертью, а возвращение от неё к тому, что чувствуем, именуя воскресением? И каким бы другим именем и на каком бы языке мы то самое ни называли, уму нашему в звуках говорящего дается знак, под которым он познает то, что мыслит помимо знака. И надобно удивляться,

как природа избегает даже и неизведанной на опыте потери того, чем она обладает. Кто научил скотов избегать смерти, как не инстинкт жизни? Кто научил маленькое дитя прижиматься к своему носильщику, если ему угрожают сбросить с высоты? Правда, [так делать] оно начинает с известного времени, однако раньше, чем испытает что-либо подобное.

35. Так точно и первым людям мила была жизнь; они, без сомнения, избегали потерять ее, и каким бы способом, какими бы словами ни обозначил им того Бог, они могли разуметь Его. Они не могли бы склониться и ко греху, если бы не были раньше убеждены, что от этого деяния не умрут, т. е. не потеряют того, что имели и обладание чем исполняло их радостью; о чем, впрочем, речь будет в своем месте. Пусть же те, кого беспокоит вопрос, каким образом [прародители] могли понимать Бога, угрожавшего им чем-то, ими неиспытанным, обратят свое внимание на то, что мы без малейшего колебания и сомнения понимаем названия всего, нами не испытанного, или путем противоположения тому, что уже знаем, если это — названия отрицательные, или путем сравнения, если это — названия видовые. Но, может быть, кого-нибудь тревожит вопрос о том, как могли говорить или понимать говорящего люди, которые не научились говорить, выросши ли среди говорящих, или же от какого-нибудь учителя. — Как будто для Бога было трудно научить говорить тех, которых Он так сотворил, что они могли бы научиться тому даже и от людей, если бы только было от кого!

ГЛАВА XVII.

*Обоим ли вместе Адаму и
Еве дана заповедь?*

36. Совершенно основательно поднимают вопрос, мужу ли только дал Бог эту

заповедь, или и жене? — Но пока еще не рассказано, как сотворена жена. Разве, может быть, она была уже сотворена, но как произошло то, что произведено было раньше, об этом в виде краткого повторения рассказано после? Ибо слова Писания располагаются так: *И заповеда Господь Бог Адаму, глаголя, а не сказано: "заповедано им".* Затем следует: *От всякаго древа, еже в раи, снедию снеси, а не сказано: "снесете".* Далее прибавлено: *От древа же познания добра и зла, не снесете от него* (Быт. II, 15-17). Здесь уже речь обращена как бы к обоим, во множественном числе, и самое окончание заповеди выражено во множественном же числе, словами: *в оньже день снесете от него, смертию умрете.* Разве, может быть, Бог, зная, что сотворит жену, заповедал ради порядка так, чтобы заповедь Господня до жены дошла чрез мужа? Таковую дисциплину в Церкви поддерживает Апостол, говоря: *Аще ли чесому научитися хотяют, в дому своих мужей да вопрошают* (Кор. XIV, 35).

ГЛАВА XVIII.

*Каким образом Бог говорил
с человеком.*

37. Возможен вопрос и о том, как говорил Бог с человеком, которого Он создал, без сомнения, уже одаренным чувствами и умом, так что человек мог слышать и понимать говорящего? Ибо он не мог бы получить и заповеди, преступление которой делало его виновным, если бы не одарен был пониманием. Каким же образом Бог говорил с ним? Внутренне ли, в уме его, мысленно, т. е. так, чтобы человек умным образом разумел волю и заповедь Божию без всяких телесных звуков, или же при помощи материальных подобий? Но, думаю, не так говорил Бог с первым человеком. Ибо Писание повествует о таких предметах, что скорее, должны мы думать,

Бог говорил с человеком в раю так, как говорил Он потом с праотцами, напр., с Авраамом и Моисеем, в некотором телесном виде. В этом именно заключается причина, что они слышали глас Бога, ходящего в раю пред вечером, и скрылись (Быт. III, 8).

ГЛАВА XIX.

*Как мы должны мыслить о
Боге, чтобы понять действие
Его в тварях.*

38. Здесь представляется нам важный и такой, какого не должно пропускать, случай — обратить, насколько мы можем и насколько удостоит помочь и даровать нам Бог, свой взор на двоякое действие божественного Промысла, которого выше, говоря о земледелии, по некоторому мимоходному доводу мы слегка коснулись, дабы ум читателя уже с того момента начал приучаться к рассмотрению того, что наиболее всего служит для нас поддержкою не мыслить чего-нибудь недостойного о самой субстанции Бога. Итак, мы говорим, что высший, истинный, единый и единственный Бог, — Отец, Сын и Святой Дух, т. е. Бог, Его Слово и Дух Обоих, неслиянная и нераздельная Троица, — Бог, Который один имеет бессмертие и живет во свете неприступном, Которого никто из людей не видел и видеть не может (I Тим. VI, 16), — сей Бог ни пространством конечным ли или бесконечным не содержится, ни в течение времен конечное ли или бесконечное не изменяется. Ибо в Его субстанции нет ничего такого, что было бы короче в части, чем в целом, как это необходимо бывает во всем, что находится в пространстве, или же было в Его субстанции то, чего уже нет, или будет, чего еще нет, как это бывает в тех природах, которые могут претерпевать временные изменения.

ГЛАВА XX.

*Телесная тварь изменяется
по месту и времени, духов-
ная только по времени, а
Творец ни тем ни другим
образом.*

39. Сей Живущий в неизменной вечности сотворил разом все, от чего текут времена, наполняются пространства и временными и пространственными движениями вещей вращаются века. Из этих вещей одни Он сотворил духовные, а другие телесные, образовав материю, которую не кто-либо другой, а Сам Он создал бесформенною, но способною к форме, так что своему образованию она предшествует не по времени, а по началу. Духовную тварь Он поставил выше телесной, так как духовная тварь может изменяться только по времени, а телесная — во времени и пространстве. Так напр., наш дух приводится в движение благодатью, или вспоминая, что забыл, или научаясь, чего не знал, или желая того, чего не хотел; тело же движется в пространстве, с земли ли к небу, или с неба к земле, или с востока на запад, или другим каким-нибудь образом. А все, что движется в пространстве, может двигаться и во времени; все же, что движется во времени, не движется непременно и в пространстве. Отсюда, как субстанцию, которая движется в пространстве, превосходит субстанция, которая движется только во времени, так эту последнюю превосходит субстанция, которая не движется ни во времени, ни в пространстве. Отсюда, в свою очередь, как телом во времени и пространстве движет сотворенный дух, сам движущейся только во времени, так созданным духом движет во времени Дух-Создатель, Сам не движущийся ни во времени, ни в пространстве. Дух сотворенный движет самого себя во

времени, телом — во времени и пространстве; Дух же Создатель Себя Самого движет, помимо времени и пространства, сотворенным духом — во времени помимо пространства, а телом — во времени и пространстве.

ГЛАВА XXI.

*Как Бог, не двигаясь Сам,
движет тварями, об этом
мы должны составлять себе
понятие по аналогии с
душою.*

40. Вот почему кто силится понять, каким образом вечно истинный и вечно бессмертный и непреложный Бог, Сам не двигаясь ни во времени, ни в пространстве, движет во времени и пространстве Свою тварь, тот, думаю, не может составить себе понятие об этом, не понявши прежде, как душа, т. е. сотворенный дух, движущийся не в пространстве, а только во времени, движет телом во времени и пространстве. Ибо если такой не в состоянии понять того, что происходит в нем самом, не тем ли менее он будет в состоянии понять то, что выше него?

41. Ибо душа, связанная привычкою телесных чувств, думает, что и сама она движется вместе с телом в пространстве, как скоро движется тело. Но если она в состоянии присмотреться с тщательностью, как посустаново расположены своего рода центры членов её тела, служащие точкой опоры движений, то откроет, что те из членов, которые движутся в известном промежутке пространства, движутся только от тех, которые сами неподвижны. Так, ни один палец не может двигаться, если не неподвижна рука, от которой, как от неподвижного центра, он может двигаться; точно также, когда движется ладонь от всего локтевого члена, локоть — от плечевого члена, плечо — от спины, то при не-

подвижности самых центров, на которые опирается движение, движущийся член проходит известный промежуток пространства. Равным образом, в пятке заключается член ступни, при неподвижности которого ступня движется, в колене — член голени, в бедренной кости — член всей ноги; да и вообще каждый член, которым движет воля, движется не иначе, как от какого-нибудь центра члена, коим первоначально управляет мановение воли, дабы от того, что не движется в известном промежутке пространства, могло приходить в действие то, что движется. Кратко сказать, нога при ходьбе не двигалась бы, если бы другая неподвижная нога не поддерживала всего тела, пока та, которая движется с места, откуда она движется, до пункта, куда опускается, опирается на этот неподвижный член своего центра.

42. Если уже в теле каждым членом воля движет не иначе, как от такого органа, которым он не движет, хотя как та часть тела, которая движется, так и та, от которой первая движется, имеют свои телесные количества, коими они занимают известные промежутки пространства; то тем более само мановение души, которому повинуются члены, так что какой ей из них угодно остается неподвижным, служа опорой для того, который должен двигаться, хотя душа — бестелесная природа и не наполняет тела пространственно, как вода наполняет мех или губку, а удивительным образом соприкасается с телом, оживотворяя его бестелесным мановением, коим она, как целью, а не тяжестью, и господствует над телом, — тем более, говорю, мановение воли для того чтобы двигать в пространстве телом, само в пространстве не движется, когда целым телом движет чрез его части, а известными частями не иначе движет, как чрез такие, которыми в пространстве не движет.

ГЛАВА XXII.

Как движет Бог и как движет душа.

43. Если понять это трудно, пусть верят тому и другому, т. е. и тому, что духовная тварь, не двигаясь в пространстве, движет в пространстве телом, и тому, что Бог, не двигаясь во времени, движет во времени духовную тварь. А если кто-нибудь не хочет этому верить относительно души, — чему, впрочем, он должен не только верить, но и понимать это, если только мыслит душу бестелесною, какова она есть. Ибо кому же может представляться трудным, что то, что не может двигаться в пространстве, что не занимает пространства? А все, что занимает пространство, все это — тело. Отсюда следует, что душа не может двигаться в пространстве, если она не тело. Но если, как начал было говорить я, кто-нибудь не хочет этому верить относительно души, нападать на него не следует слишком строго. Если же он не верит и тому, что субстанция Божия не движется ни во времени, ни в пространстве, то не вполне еще верит и в Её неизменяемость.

ГЛАВА XXIII.

*Бог — существо всегда по-
коящееся и однако вседей-
ствующее.*

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

природам она дала свободную волю, те же, коим дала, выше и могущественнее, то природы, которые воли не имеют, необходимо должны быть подчинены тем, которые ее имеют, и это — по распоряжению Творца, Который никогда не наказывает злой воли до отнятия у неё естественного достоинства. Отсюда, всякое тело и всякая неразумная душа, раз они не имеют свободной воли, подчинены тем природам, которые одарены свободною волею, — подчинены не все и всем, а как распределило это правосудие Творца. Таким образом, провидение Божие, управляя и распоряжаясь всею тварью, природами и волями, — природами, чтобы они существовали, а волями, чтобы они не оставались бесплодно-добрыми и безнаказанно злыми, подчиняет сначала все себе, затем телесную тварь — духовной, неразумную — разумной, земную — небесной, женскую — мужской, менее сильную — более сильной, несовершенную — более совершенной. В ряду же волей добрые воли оно подчиняет себе, а остальные — добрым, Ему служащим, так чтобы злая воля претерпевала то, что по повелению Божию сделала бы добрая, чрез себя ли саму, или чрез злую волю, но [в последнем случае] только в кругу таких предметов, которые естественно подчинены злым волям, т. е. в телах. Ибо злые воли в себе самих носят свое внутреннее наказание и такую же свою порочность.

ГЛАВА XXIV.

*Какие природы подчинены
блаженным ангелам.*

45. А отсюда высшим ангелам, услаждающимся смиренно Богом и блаженно Ему служащим, подчинена всякая природа, всякая неразумная жизнь, всякая, слабая ли или развращенная воля, так что они делают из подчиненных и с подчи-

ненными им то, чего требует порядок природы, по повелению Того, Кому подчинено все. В Нем они видят непреложную истину и сообразно с нею направляют свою волю. Поэтому они всегда бывают участниками Его вечности, истины и воли, помимо времени и пространства. Двигаются же по Его повелению и временно, хотя Сам Он временно не движется, — двигаются не так, что отступают и удаляются от Его созерцания, но вместе с тем созерцают и Его помимо времени и пространства и исполняют Его повеления в кругу низших предметов, двигая себя во времени, а тела во времени и пространстве, насколько это соответствует их деятельности. И потому Бог Своим двучастным Промыслом присутствует при всей твари, — при природах, чтобы они были, а при волях, чтобы они ничего не делали без Его повеления или дозволения.

ГЛАВА XXV.

Как Бог управляет вселенною и её частями.

46. Итак, телесная природа вселенной поддерживается не совне, телесным образом. Ибо вне её нет никакого тела; иначе она уже не вселенная. Но она поддерживается внутренне, бестелесным образом, так как то — дело Бога, что природа, (взятая) вообще, существует, ибо *из Того, и Тем, и в Нем всяческая* (Рим. XI, 36). Части же вселенной поддерживаются (или лучше сказать, происходят), с одной стороны, внутренне-бестелесным образом, что бы быть природами, а с другой — внешне-телесным образом, чтобы стать лучше, как напр., от питания, земледелия, медицины и всего, что только делается к украшению, чтобы они были не только здоровее и плодороднее, но и красивее.

47. Духовная же природа, если она совершенна и блаженна, как природа святых

ангелов, — насколько это касается самой её в себе, т. е. чтобы она была и была мудрою, — поддерживается не иначе, как внутренне-бестелесным образом. Ибо Бог говорит с нею удивительным и неизреченным образом внутренне, а не при помощи ни Писания, переданного нам посредством телесных знаков, ни телесных звуков, доступных чувству слуха, ни наконец телесных подобий, какие образно происходят в духе, напр. во сне, или в некоем иступлении духа, которое по-гречески называется экстазис; этим словом воспользуемся и мы вместо латинского, потому что хотя этот род видений и происходит более внутренним образом, чем те, которые сообщаются душе посредством телесных органов, однако, — будучи настолько им подобен, что, когда он происходит, то или совершенно не может, или с трудом и весьма редко может быть отличен от них, а с другой стороны, будучи более внешним, нежели видения, которые разумный ум созерцает в самой непреложной и вечной истине и при её свете судит о всех них, — этот род видений, полагаю, должен быть поставлен в число тех, которые происходят внешним образом. Итак, говорю, духовная, разумная, совершенная и блаженная природа, какова природа ангелов, насколько дело касается её в себе самой, чтобы она была и была мудрою и блаженною, поддерживается не иначе, как внутренне — вечностью, истиною и любовью Творца. Если же надобно сказать и о том, что она поддерживается внешним образом, то поддерживается, может быть, тем, что ангелы видят взаимно друг друга и всем своим обществом радуются в Боге, а также и тем, что, созерцая все твари, они благодарят и славословят Творца. Что же касается деятельности ангельской природы, при посредстве которой провидение Божие наблюдает за родами всех вещей, в осо-

бенности за родом человеческим, то она сама является внешне поддерживающей при помощи, с одной стороны, видений, подобных телесным, а с другой — тел, подлежащих ангельской власти.

ГЛАВА XXVI.

*Бог всегда Тот же и управ-
ляет всем, будучи Сам не-
подвижен.*

48. А если это так, если всемогущий, вседержащий и всегда Тот же непреложною вечностью, истиной и волею Бог, не двигаясь ни во времени, ни в пространстве, движет во времени духовную тварь, а телесную во времени и пространстве, так что, этим движением внутренне поддерживая природы, управляет ими и внешним образом, с одной стороны, при посредстве подчиненных Ему волей, которыми движет Он только во времени, а с другой — при посредстве подчиненных Ему и упомянутым волям тел, которыми Он движет во времени и пространстве (а причину этого времени и пространства в Самом Боге составляет жизнь без времени и пространства), — если, говорю, Бог делает нечто такое, то мы не должны думать, что субстанция Бога изменяема во времени и пространстве, или движима во времени и пространстве, а должны относить это к действию божественного Промысла, не к тому действию, коим Бог творит природы, а к тому, коим Он управляет сотворенными природами внешним образом, Сам будучи не пространственным расстоянием или промежутком, а непреложным и превосходным могуществом для всякой вещи и внутренним, так как все в Нем содержится, и внешним, так как Он превышает все. Равным образом, не временным протяжением, а непреложною вечностью Он и древнее всего, потому что существует раньше всего, и новее всего, так

как остается после всего Тем же Самым.

ГЛАВА XXVII.

*Из сказанного выводится,
как Бог говорил с Адамом.*

49. Поэтому, когда мы читаем слова Писания: *И заповеда Господь Бог Адаму, глаголя: от всякаго древа, еже в раи, снедию снеси, от древа же познания добра и зла не снеси от него, а в оньже день снеси от него, смертию умрете* (Быт. II, 16-17), то, останавливаясь на вопросе о способе, как Бог говорил приведенные слова, мы хотя и не можем постигнуть самого этого способа, однако должны признать за несомненнейшую истину, что Бог говорит или чрез Свою субстанцию, или чрез подчиненную Себе тварь. Но чрез Свою субстанцию Он говорит только для творения всех природ, к духовным же и разумным природам — не только для их творения, но и для их просвещения, когда они могут понимать Его речь, какова она в том Его Слове, которое *в начале бе к Богу и Бог бе Слово*, чрез которое *вся быша* (Иоан. I, 1-3). С теми же, которые не могут понимать этой речи, Он говорит не иначе, как чрез тварь или только духовную, в сновидениях ли, или при экстазе — в подобиях телесным предметам, или же и чрез телесную, когда нашим телесным чувствам представляется какой-нибудь образ, или слышатся звуки. 50. Отсюда, если Адам был таким, что был в состоянии понять ту речь Бога, которую Он сообщает ангельским умам Своею субстанцией, то не следует сомневаться, что Бог удивительным и неизреченным образом приводил в движение ум его и начертал в нем полезную и спасительную заповедь истины, показав неизреченно этою истиной, какое должно быть наказание преступнику, подобно тому, как слышны и видимы бывают все благие заповеди в самой непреложной Премудрости, которая в из-

вестное время переходит в святые души (Прем. VII, 27), хотя в Ней Самой нет никакого движения во времени. Если же он не был настолько праведен, что для него необходим еще был авторитет другой более святой и мудрой твари, при помощи которой он мог бы познавать волю и повеление Божие, как нам необходим авторитет пророка, а пророкам — авторитет ангела, то почему же мы станем сомневаться, что Бог говорил с ним при посредстве какой-либо подобной твари, такими голосовыми знаками, какие он мог понять? Ибо кто разумеет католическую веру, тот ни в каком случае не должен сомневаться, что написанное дальше, именно — что согрешив [прародители] слышали голос Господа Бога, ходящего в раю (Быт. III, 8), было произведено не самою Его субстанцией, а при посредстве подчиненной Ей твари. Об этом предмете я хотел поговорить несколько подробнее, потому что некоторые еретики полагают, что субстанция Сына Божия, даже и без принятия тела, сама по себе видима и потому, раньше принятия тела от Девы, Он, думают они, был видим отцами, как если бы об одном только Отце сказано, что Его никто видел *есть от человек, ниже видети может* (I Тим. VI, 16), так как Сын был видим до принятия зрака раба даже и по Своей субстанции, — каковое нечестие католическими умами должно быть отмечаемо. Но о сем, если будет благоугодно Господу, полнее скажем в другое время; теперь же, закончив настоящую книгу, перейдем к дальнейшему, как из ребра мужа сотворена была жена.

КНИГА 9.

От слов 18 ст. 2 гл. Бытия: И рече Господь Бог:

не добро человеку быти единому, и проч. до слов: И будут два в плоть едину.

ГЛАВА I.

Почему сказано: И созда Бог еще от земли, и проч.

1. И рече Господь Бог: не добро быти человеку единому, сотворим ему помощника по нему. И созда Бог еще от земли вся звери сельныя и вся птицы небесныя, и приведе я ко Адаму, видети, что наречет я: и всяко еже аще нарече Адам душу живу, сие имя ему. И нарече Адам имена всем скотом и всем птицам небесным и всем зверем земным: Адаму же не обретется помощник подобный ему. И наложит Бог изступление на Адама, и успе: и взя едино от ребр его, и исполни плотию место его. И созда Господь Бог ребро, еже взя от Адама, в жену, и приведе ю ко Адаму. И рече Адам: се ныне кость от костей моих, и плоть от плоти моя: сия наречется жена, яко от мужа своего взята бысть сия. Сего ради оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два в плоть едину (Быт. II, 18-24). Если что рассмотрено и написано нами в предыдущих книгах служит некоторым для читателя пособием, то нет надобности долго останавливаться на словах: *И созда Бог еще от земли вся звери сельныя и вся птицы небесныя*, потому что в предыдущих книгах (Кн. 6, гл. V), насколько было можно, мы объяснили, по какой причине сказано еще, т. е. — по причине совершённого в шесть дней создания тварей, в котором причинно все было разом и закончено и начато, дабы эти причины обнаруживались потом уже в своих действиях. А если кто-нибудь найдет, что этот предмет надобно изъяснить иначе, тот пусть только обратит тщательное внимание на все то, что мы имели в виду, составляя свое мнение, и буде при

этом он в состоянии будет составить более вероятное мнение, мы с своей стороны не только не станем ему препятствовать, но скажем еще спасибо.

2. Если же кого-нибудь будет тревожить то обстоятельство, что [Писание] говорит не: "создал еще Бог из земли, всех зверей полевых, а из вод всех птиц небесных", но так, как бы оба эти рода Он сотворил из земли: *И созда, говорит, еще Бог от земли вся звери сельныя и вся птицы небесныя*, тот пусть знает, что в этом случае надобно понимать дело двояко — или так, что Писание умолчало здесь, из чего Бог создал птиц небесных, так как и при молчании его для нас может быть ясным, что из земли Бог создал не то и другое, а только зверей полевых, — что и без указания Писания мы понимаем, из чего Он создал птиц небесных, зная уже, что они произведены из вод при первом творении причин; или так, что земля в настоящем случае названа в общем смысле вместе с водами, подобно тому, как названа она в том Псалме, в котором, окончив похвалы со стороны небесных предметов, [писатель] обращает свою речь к земле и говорит: *Хвалите Господа от земли, змиеве и вся бездны* (Пс. 148, 7), а не говорит: "хвалите Господа *от воды*". Само собою понятно, что все бездны находятся в водах, и однако они хвалят Господа *от земли*; в водах же находятся и пресмыкающиеся и летающие пернатые, и тем не менее они хвалят Господа от земли. Согласно с таким общим наименованием земли, применительно к которому и о целом мире говорится, что Бог создал небо и землю, — все, что сотворено из сущи ли или из воды, все это правильно мы будем понимать как сотворенное из земли.

ГЛАВА II.

Как Бог говорил: *Не добро*

быти человеку единому и проч.

3. Обратим теперь внимание на то, как надобно понимать слова Бога: *Не добро быти человеку единому, сотворим ему помощника по нему* — временным ли образом изрек Он эти слова, издав голос и слоги, или указывается здесь самая, существовавшая первоначально в Слове Бога, идея, по которой должна была произойти жена; каковую идею Писание подразумевало и тогда, когда говорило: *"И рече Бог: да будет то и то"*, т. е. при первоначальном создании всего? Разве, может быть, не изрек ли Бог эти слова в уме самого человека, подобно тому, как говорит Он некоторым рабам Своим в самых рабах Своих? Из числа таких рабов Его был и тот, который сказал о себе в Псалме: *Услышу, что речет о мне Господь Бог* (Пс. 84, 9). Или, может быть, откровение о сотворении жены сделано человеку чрез ангела в подобиях телесных звуков, хотя Писание и умолчало, во сне ли оно было сделано или в экстазе (ибо так именно это происходит), или другим каким-нибудь образом, подобно тому, напр., как делаются откровения пророкам, к числу коих относится и следующее: *И сказал мне ангел, глаголяй во мне* (Зах. II, 3), или же Он издал и голос чрез какую-нибудь телесную тварь, как издал Он голос из облака: *Сей есть Сын Мой* (Мф. III, 17). Какой из всех этих способов имел тут место, этого ясно представить себе мы не можем; будем, однако, считать за несомненнейшую истину, что Бог изрек эти слова, и если изрек их телесным голосом или временно выраженным подобием, то говорил очевидно не субстанцией Своей, а при посредстве какой-либо твари, подчиненной Его власти, как об этом сказано в предыдущей книге (Гл. 27).

4. Ибо Бог был видим и после святыми мужами то с убеленною, как волна, гла-

вою, то с нижнею половиною тела, как медь (Апок. I, 14-15), то еще иначе; однако, для тех, которые блаженно веруют, или лучше других понимают, что непреложно вечная субстанция Троицы сама не движется ни во времени, ни в пространстве, но другие субстанции движет во времени и пространстве, совершенно несомненно, что эти видения Бог сообщал не субстанцией Своей, а при посредстве подчиненных ей сотворенных субстанций. Поэтому не будем уже доискиваться, как Бог говорил вышеприведенные слова, а лучше постараемся понять смысл их. Ибо что надобно было сотворить для человека подобную ему помощницу, это содержит в Себе Сама вечная Истина, и в Ней слышит об этом тот, кто может познавать в Ней, что сотворено и для чего.

ГЛАВА III.

Жена сотворена в помощницу ради потомства.

5. Если же мы спросим, для чего должна была явиться эта помощница, то какой еще другой вероятный ответ может нам представляться, как не тот, что [она явилась] ради рождения детей, подобно тому, напр., как земля служит помощницей семени, чтобы от обоих их вместе рождался кустарник? Об этом сказано и при первоначальном сотворении вещей в словах: *Мужа и жену сотвори их и благослови их Бог, глаголя: раститесь и множитесь, и наполните землю, и господствуйте, ея* (Быт. I, 27-28). Эта идея сотворения и соединения мужчины и женщины, а также и благословение остались и после греха человека и наказания. Благодаря им земля в настоящее время полна людьми, обладающими ею.

6. Ибо хотя и делается замечание, что они вступили в соитие и начали рождать уже по изгнании из рая, однако я не вижу

основания, которое бы могло удерживать нас от мысли, что еще в раю у них была *честна женитва, и ложе нескверно* (Евр. XIII, 4). Если бы они жили верно и праведно и послушно и свято служили Богу, от семени их, по изволению Божию, могло бы рождаться потомство без всякого страстного волнения похоти и без всякой трудности и болезни чадорождения; причем дети не сменяли бы умирающих родителей, а в то время, как рождающие оставались бы еще в таком или ином состоянии формы, вкушая с произраставшего там древа жизни телесную силу, приходили бы в то же самое состояние и рождающиеся, доколе, по исполнении известного числа, не совершилась бы с ними, если бы все они жили праведно и послушно, такая перемена, что животные тела их, обратившись помимо смерти в другое качество, стали бы называться духовными, благодаря тому, что служили бы духу и жили духом, который оживлял бы их без всякой поддержки телесного питания. Все это могло быть, если бы преступлением заповеди они не заслужили наказания смерти.

7. А кто не верит, что так могло быть, тот имеет в виду только обычный ход природы, в который она вступила уже после греха и наказания человека; но мы не должны примыкать к числу людей, которые верят только тому, что привыкли видеть. Ибо кто же станет сомневаться, что все это, о чем мы сейчас говорили, могло быть сообщено человеку, живущему послушно и благочестиво, раз не сомневается, что одеждам израильтян сообщено было такое в своем роде состояние, что они в течение сорока лет не испытывали никакого ущерба от ветхости (Втор. XXIX, 5)?

ГЛАВА IV.

Почему прародители не

вступали в соитие в раю.

8. Почему же они вступили в соитие только по изгнании из рая? Кратко можно ответить на этот вопрос так: "потому, что сейчас же по сотворении жены, прежде чем они вступили в соитие, последовало то преступление, за которое они, будучи осуждены на смерть, выведены были из этого блаженного места". Ибо Писание не определяет, сколько прошло времени от этого их деяния до рождения от них Каина. Можно сказать и так, что и Бог еще не разрешал им соития. Ибо, почему бы не ждать им божественного авторитета на такое дело, в котором не было никакой похоти, этого, так сказать, стимула неповиновения плоти? А Бог не разрешал этого потому, что Он располагал все по Своему предведению, коим без сомнения наперед знал их падение, после уже которого должен был распространяться смертный род человеческий.

ГЛАВА V.

*Жена сотворена не по иной
какой причине, как по при-
чине потомства.*

9. А если не для вспомоществования при рождении детей сотворена жена, то для чего же она сотворена? Если для того, чтобы вместе обрабатывать землю, то обрабатывание земли не было еще таким трудом, чтобы нуждалось в работнике (adjumento), а если бы это было нужно, то помощником скорее бы дан был мужчина; то же можно сказать и об утешении, если допустить, что муж скучал от одиночества. Ибо в интересах сожителства и собеседования гораздо сообразнее было жить вместе двум друзьям, чем мужчине и женщине. А если им надобно было жить вместе так, чтобы один приказывал, а другой повиновался, дабы враждебные воли не на-

рушали мира сожителей, то для поддержания этого мира достаточно было бы такого порядка, чтобы один был сотворен раньше, а другой позже, в особенности если бы младший был сотворен от старшего, как сотворена женщина. Разве только кто-нибудь скажет, что из ребра мужчины Бог мог сотворить только женщину, а и не мужчину, если бы даже и хотел того? Поэтому я не нахожу, для какой помощи жена сотворена мужу, если устранить причину деторождения.

ГЛАВА VI.

*Какое было бы преемство
детей, если бы Адам не со-
грешил.*

10. Ибо, если нужно было, чтобы родители отходили из этой жизни, давая место детям, дабы человеческий род путем этой преемственности достиг своей известной численности, то люди, по рождении детей и по исполнению правды человеческого долга, могли переходить из настоящей жизни к лучшей не путем смерти, а путем некоторого изменения — высшего ли, в котором, соединившись с телами, они будут святыми как ангелы (Мф. XXII, 30), или, если таковое должно быть дано всем вместе только при конце века, какого-нибудь низшего, чем каким будет то, но однако же такого, которое могло иметь лучшее состояние, чем какое имеет настоящее ли наше тело, или даже и тела, созданные первоначально — тело мужа из персти земной, а жены — из плоти мужа.

11. Ибо нельзя думать, что Илия или находится уже в том состоянии, в каком будут святые, когда по совершении дневного труда получают по динарию (Мф. XX, 10), или в том, в каком находятся люди, которые еще не отошли из настоящей жизни, из коей однако он уже перешел, но не путем смерти, а путем перенесения [на

небо] (4 Цар. II, 11). Таким образом, он занимает уже лучшее положение, чем какое мог бы иметь в настоящей жизни, хотя еще и не имеет того, что из настоящей жизни, праведно проведенной, получит при конце, потому что [Бог] предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства (Евр. XI, 40). А если станет кто-нибудь думать, что Илия не мог бы того заслужить, если бы был женат и имел детей (думают, что он не имел жены, так как Писание не говорит нам об этом, хотя, с другой стороны, оно не говорит ничего и о его безбрачии), то что он ответит нам на счет Эноха, который, имея детей, угодил Богу так, что не умер, а взят на небо (Быт. V, 24)? Почему же Адам и Ева не могли бы дать место своим преемникам не путем смерти, а путем перенесения [на небо], если бы они, живя праведно, безгрешно рождали детей? Ибо если Энох и Илия, будучи в Адаме смертны и нося в своей плоти отрасль смерти (Малах. IV, 5; Апок. XI, 3-7), — а чтобы от этого долга разрешиться, они, как полагают, возвратятся к настоящей жизни и после определенного срока умрут, — теперь находятся в другой жизни, где до воскресения плоти, прежде чем душевное тело их изменится в духовное, они не терпят недостатка ни от болезни, ни от старости; то во сколько же раз справедливее и вероятнее предположение, что первым, жившим без всякого собственного и наследственного греха, людям был возможен переход, по рождении детей, в лучшее состояние, из которого бы они, по исполнении века, вместе со всем сонмом святых могли быть изменены в ангельский образ не путем плотской смерти, а силою Божиею?

ГЛАВА VII.

Жена сотворена чадородия ради. — Откуда достох-

вальное девство и брак. —

Троякое благо брака. —

Книга о супружеском благе.

12. Итак, я не вижу, для какой другой помощи сотворена жена, если устранить причину деторождения; а тем не менее, не знаю почему, причина эта устраняется. Ибо, почему пред Богом имеет великую и великой чести достойную заслугу верное и благочестивое девство, если не потому, что воздерживаться от брака (amplexui) должны в такое уже время, когда из среды всех народов имеется величайшее множество для восполнения святых, т. е. когда желание получить нечистое удовольствие отказывает себе в том, чего не требует уже нужда размножения потомства? Затем, слабость того и другого пола, склонная к постыдному падению, поддерживается честным браком, так что то, что служит обязанностью для здоровых, является врачевством для больных. Даже самая невоздержность не потому представляет собою нечто злое, что брак, которым связываются хотя бы и невоздержные, не есть нечто доброе; напротив, не от зла невоздержности становится предосудительным добро брака, а, наоборот, от добра брака становится простительным и зло невоздержности, а потому то, что имеет брак доброго и от чего он — добро, ни в каком случае не может быть грехом. А добро это троякое: вера, поколение и таинство. В вере наблюдается то, чтобы не вступали помимо брака в соитие с иною или с иным; в поколении — чтобы [дети] с любовью зачинались, благодушно кормились и религиозно воспитывались; в таинстве — чтобы брак не расторгался и чтобы разведенный или разведенная не вступали в союз с другим лицом ради поколения. Таково как бы брачное правило, которым или украшается естественная плодovitость, или сдерживается невоздержная порочность. — Об

этом предмете мы достаточно сказали в недавно изданной нами книге *о брачном благе*, в которой мы указали различие между воздержностью вдовства и превосходством девства по степени их достоинства; останавливаться долго на этом предмете в настоящем месте нет надобности.

ГЛАВА VIII.

Переход пороков в противоположные.

13. Перейдем теперь к вопросу, для какой помощи сотворена мужу жена, если им для рождения детей не дозволено было в раю вступать между собою в соитие? Те, которые так думают, считают, может быть, грехом всякое сожитие. Действительно, трудно, чтобы люди, превратно избегая пороков, не впадали быстро в противоположные пороки. Так, напр., тот, кто боится скупости, становится расточительным, — кто боится роскоши, делается скупым, — кого упрекаешь в лени, становится беспокойным, — кого укоряете в беспокойстве, делается ленивым, — кто, будучи упрекаем, начинает ненавидеть свою смелость, переходит к трусости, — кто старается не быть робким, как бы сбросив цепи, делается дерзким, как скоро все они смотрят на свои преступления с точки зрения не разума, а мнения. Подобным образом, как скоро люди не знают, что именно божественным судом осуждается в прелюбодеянии и блудодеянии, гнушаются брачного сожития даже и чадорождения ради.

ГЛАВА IX.

Жена сотворена для рождения детей, хотя бы от греха и не явилось необходимости смерти.

14. Те же, которые этого не делают, но полагают, однако, что плодovitость плоти

дана свыше для возмещения смертности, с одной стороны не думают, чтобы первые люди могли сожительствовать, если бы, подлежа по причине совершенного ими греха смерти, не нуждались в преемниках путем рождения, с другой не обращают внимания на то, что, если могла быть справедливою нужда в преемниках для тех, которым предстояло умереть, то еще более справедливою могла быть нужда в сообщниках для тех, которым предстояло жить. Ибо, если и теперь, когда земля полна человеческим родом, является справедливою нужда в потомстве, которое могло бы возмещать умирающих, то чтобы земля наполнилась от двух людей, каким образом они могли исполнить этот общественный долг, если не путем рождения? А будет ли кто-нибудь настолько умственно слеп, чтобы не рассудить, каким украшением для земли служит род человеческий даже в том случае, если на земле не многие живут хорошо и похвально, и насколько бывает силен государственный порядок, превращающий в своего рода стройный земной союз и грешников? Ибо люди не настолько развращены, чтобы, будучи даже грешными, не превосходили скотов и птиц, породами которых наша низшая часть мира украшена в такой мере, что созерцание её способно привести каждого в восхищение. А кто же настолько безрассуден, чтобы стал думать, что она могла быть менее украшена, если бы была наполнена неумирающими праведниками?

15. А так как высшее общество ангелов весьма многочисленно, то они и не должны соединяться браком, если не должны умирать. Предвидя, что такая же полная многочисленность должна соединиться с ангелами и в воскресении святых. Господь говорит: "*в воскресение ни женятся, ни посягают (ибо уже не будут умирать), но будут*

равными ангелам Божиим" (Мф. XXII, 30); но в настоящей жизни, когда земля должна наполниться людьми и, в видах напоминания о теснейшей необходимости родства и особенно о союзе единства, она должна была наполниться от одного человека, — для чего другого нужен был женский пол как помощник, если не для того, чтобы женская природа помогала насаждающему человеческий род, как [помогает] плодородие земле?

ГЛАВА X.

Болезнь похоти — от греха.

16. Впрочем, гораздо приличнее и лучше думать, что душевное тело первых, обитавших в раю, людей, еще неповинное смерти, было таково, что они не имели стремления к плотскому удовольствию, какое имеют теперь наши тела, происшедшие уже от отрасли смерти. Ибо в них произошло уже нечто, лишь только вкусили они от запрещенного дерева, так как Бог сказал не: "еще снесите, смертию умрете", но: *в оньже день снесите от него, смертию умрете* (Быт. II, 17); так что в самый же этот день произошло в них все то, о чем воздыхая говорит Апостол: *соуслаждаюся закону Божию по внутреннему человеку; вижу же ин закон во удах моих, противу воюющ закону ума моего, и пленяющ мя законом греховным, сущим во удах моих. Окаянен аз человек: кто мя избавит от тела смерти сего. Благодарю Бога моего Иисус Христом Господем нашим* (Рим. VII, 22-25). Ему недостаточно казалось сказать: "кто мя избавит от сего смертного тела", но, говорит, *от тела смерти сего*. Подобным образом он говорит и следующее: *плоть убо мертва греха ради* (Рим. VIII, 10), — не смертна, а **мертва**, хотя конечно и смертна, так как подлежит смерти. Не таковы, надобно думать, были те тела: хотя они были тела

душевные, а не духовные, однако и не мертвые, т. е. такие, которые необходимо должны умереть, что уже произошло в тот день, когда [прародители] прикоснулись к запрещенному дереву.

17. И наши тела называются в своем роде здоровыми, но если это здоровье бывает нарушено в такой степени, что наши внутренности пожирает смертельная болезнь, усмотрев которую врачи объявляют о наступлении смерти, то тело наше называется смертным, но в ином смысле, нежели когда было здорово, хотя и тогда оно рано или поздно имело умереть. Так и в телесных членах первых людей, облеченных телами хотя и душевными, но такими, которые, если бы [прародители] не согрешили, не подлежали смерти, а имели получить ангельскую форму и небесное качество, явилась, лишь только была нарушена заповедь, смерть, как некая смертельная болезнь, и изменила то качество, благодаря которому они господствовали над телом так, что не могли бы сказать: *вижду ин закон во удах моих противу воюющ закону ума*; потому что хотя тело их еще не было духовным, а только душевным, однако и не *телом смерти сего*, от которой и с которой мы рождаемся. Ибо мы, не скажу рождаясь, но даже еще зачинаясь, чему другому полагаем начало, как не некоторой болезни, от которой необходимо нам умереть, — не столько необходимо тому, кто заболевает водянкой или дизентерией или слоновую болезнью, сколько тому, кто получает это тело, в котором все мы становимся чадами гнева, потому что таким его сделало не что другое, как наказание за грех (Еф. II, 3).

18. А если так, то почему же нам не думать, что первые люди до греха могли управлять своими детородными членами для рождения детей так же, как душа является в каком-либо действии движущею

силою без всякого затруднения и производит как бы зуд удовольствия? Ибо, если всемогущий и неизреченно достохвальный Бог, великий и в самомалейших делах, дал пчелам способность, чтобы они производили детей так же, как форму и жидкость меда, то почему же может казаться невероятным, что он устроил первым людям такие тела, чтобы они, если бы не согрешили и не получили тотчас же некоей болезни, от коей должны стали умирать, повелевали своими членами, которыми зачинается плод, силою того мановения, каким повелеваем мы своим ногам, когда ходим, так чтобы этот плод и засеменялся без страстного жара и рождался без болезни? Но, преступив заповедь, они получили в своих членах начавшейся смерти действие того закона, который противостоит закону ума, — который упорядочивается браком, ограничивается и обуздывается воздержанием, так чтобы как от греха произошло наказание, так от наказания происходила заслуга.

ГЛАВА XI.

Женский пол образован для воспроизведения потомства, однако без похоти, если бы человек не согрешил.

19. Итак, всякий, кто только сомневается, что женщина сотворена мужу от мужа, в том своем поле, в той форме и с таким отличием членов, с какими женщины известны, — та женщина, которая родила Каина и Авеля и всех братьев их, от коих произошли все люди, а в ряду их — Сифа (Быт. IV, 1. 25), через которого мы доходим до Авраама и до вполне известного всем народам народа израильского, а чрез сынов Ноя — ко всем народам, — всякий такой неизбежно колеблет все то, чему мы верим, и должен быть отвергнут прочь умами верных. Поэтому, когда поднима-

ется вопрос, для чего сотворен мужу женский пол, для меня, тщательно, насколько можно, все пересмотревшего, не представляется другой причины, кроме потомства, так чтобы от их ствола земля наполнялась людьми, — ствола рожденного не так, как рождаются люди теперь, когда их членам присущ греховный закон, противостоящий закону ума, хотя благодатью Божией и преодолеваемый; а это, надобно думать, могло произойти только *в теле смерти сея, ибо плоть мертва греха ради* (Рим. VIII, 10). Да и что может быть справедливее такого наказания, чтобы тело не служило уже всякому мановению души, т. е. не было её рабою, как сама душа отказалась служить Своему Богу? Однако, творит ли Бог то и другое от родителей, тело от тела, а душу от души, или творит души каким-либо другим образом, во всяком случае Он творит их не для дела невозможного и не для малой награды, так что когда душа, с благоговением покорная Богу, побеждает по благодати Божией греховный закон, находящийся в членах тела смерти сея и полученный первым человеком в наказание, она получит для большей своей славы небесную награду, покаявая тем, какой похвалы заслуживает послушание, которое могло своею силою превозмочь наказание за чужое неповиновение.

ГЛАВА XII.

Животные действительно приведены были к Адаму, чтобы он нарек им имена, но этим действительным событием обозначается и нечто другое.

20. Но так как достаточно, мне думается, исследован вопрос, для чего сотворена была мужу жена, то подвергнем теперь рассмотрению вопрос о том, почему приве-

дены были к Адаму все звери полевые и все птицы небесные, чтобы он дал им имена, но при этом так, как будто отсюда возникла необходимость сотворения ему жены из ребра его, потому что среди этих животных не нашлось для него подобной ему помощницы. Мне кажется, что это было сделано в видах некоторого пророческого знаменования, но, впрочем, сделано так, что, при несомненности совершившегося события, истолкование его остается открытым. В самом деле, что значит прежде всего, что Адам нарек имена птицам и земноводным животным, за исключением рыб и всех вообще плавающих? Ибо если мы обратимся к языку человеческому, то все это называется так, как люди дали ему в своей речи имя. Не только то, что существует в водах и на земле, но и сама земля, вода, небо и все, что мы на небе видим, чего не видим и чему верим, все это, смотря по различию человеческих языков, называется различными именами. Мы знаем, что первоначально, прежде чем гордость [строителей] воздвигнутой после потопа башни разделила человеческое общество на различные языки, существовал один язык (Быт. XI, 1-8). Какой бы ни был этот язык, это к нашему вопросу не относится. Несомненно только, что на нем говорил и Адам, и если этот язык существует еще доселе, то в нем находятся и те членораздельные звуки, при помощи которых первый человек дал имена земноводным животным и птицам. Вероятное ли теперь дело, чтобы имена рыб на этом языке установлены были не человеком, а свыше, и им научился потом человек от Самого Бога? Если даже допустим, что так дело и было, то почему оно так было, в этом без сомнения скрывается таинственный смысл. Между тем, надобно думать, что имена рыбам даны постепенно, после знакомства с породами их. Но если это сде-

лано не тогда, когда звери, скоты и птицы приведены были к человеку, чтобы он всем им, к нему собранным и разделенным по породам, дал имена, и притом дал имена постепенно и раньше, чем рыбам, то какая тому была причина, кроме намерения обозначить что-нибудь такое, что имело бы значение, как предугадание будущего? — На этом пункте порядок повествования останавливает наше внимание главным образом.

21. Затем, неужели Бог не знал, что в породах животных Он не сотворил ничего такого, что могло бы быть помощницей, подобной человеку? Разве не нужно ли было, чтобы и сам человек это сознал и считал жену тем более дорогою, что во всей, сотворенной под солнцем плоти, он не нашел ничего ей подобного? И удивительно, если он мог узнать это тогда только, когда к нему приведены были животные, и он пересмотрел их. Ибо если он веровал Богу, то Бог мог сообщить ему об этом таким же образом, как дал ему заповедь, как вопрошал и судил его согрешившего. А если не веровал, то, конечно, не мог и знать, всех ли животных привел к нему Тот, Кому он не веровал, или же, может быть, скрыл в каких-нибудь отдаленнейших странах земли животных ему подобных, которых не показал ему. — Итак, думаю, не следует сомневаться, что так происходило дело ради какого-нибудь пророческого знаменования, но, однако, происходило именно так.

22. В своем настоящем произведении мы задались намерением не загадки пророческие разрешать, а дать оправдание достоверности совершившихся событий в их историческом смысле, так чтобы то, что может казаться для пустых и неверующих людей невозможным или, в качестве противного свидетельства, противоречащим самому авторитету священного Писания,

обсудив по мере сил и при помощи Божией, показать и не невозможным и не противным; а что представляется возможным и не имеющим ни тени противоречия, но может, однако, некоторым казаться как бы излишним или даже глупым, относительно всего такого доказать, что оно происходило как бы не в естественном или обыкновенном порядке совершающихся событий и, на основании несомненнейшего, для наших сердец предпочтительного, авторитета священного Писания, должно быть считаемо таинственным, а потому и не глупым. Изъяснение или исследование этого последнего предмета мы или уже представили в другом месте, или отлагаем до другого времени.

ГЛАВА XIII.

Образование жены, как о творении её рассказывается, предизображало собою нечто другое.

23. А что значит, что жена сотворена мужу из ребра его? Допустим, что так сделать необходимо было в видах одобрения силы самого брачного союза; но та же самая необходимость требовала ли и того, чтобы это сделано было у спящего и чтобы, затем, место вынутой кости заполнено было плотью? В самом деле, разве нельзя было взять часть самой плоти, чтобы образовать из неё жену еще более соответствующим образом, так как это — пол низший? Или, сотворив столь многое, Бог мог образовать в жену только ребро, а не плоть или прах, создав из праха мужчину? А если уже нужно было взять именно ребро, почему вместо этого ребра не вставлено другое ребро? Почему также не сказано: "сотворил" или "образовал", как во всех предыдущих делах, а *созда*, говорит, *Господь Бог ребро*, точно бы дом, а не человеческое тело? Несомненно таким образом,

что раз все это так и было и глупым не может быть, то было оно ради знаменования чего-либо другого. И действительно, предвидящий Бог с самого уже начала человеческого рода милосердно предрекает в Своих делах плод будущего века; так что открытое и в Писании начертанное Им рабам Своим в такое или иное время через преемство ли людей, или чрез Духа Своего, или чрез служение ангелов представляет собою свидетельство как об обещании будущего, так и о признании уже исполнившегося. В дальнейшем этот предмет будет раскрываться пред нами ясней и ясней.

ГЛАВА XIV.

Как приведены были к Адаму животные.

24. Обратимся, поэтому, к тому, что мы поставили задачею своего настоящего произведения, именно — как согласно не с предзнаменованием будущего, а с буквальным, не аллегорическим значением совершившихся событий, могут быть понимаемы дальнейшие слова. *И созда*, говорит, *Бог еще от земли вся звери сельные и вся птицы небесные*; что из этих слов казалось нам нужным и насколько казалось, мы уже объяснили. *И приведе я ко Адаму видети, что наречет я*. Чтобы не мыслить плотским образом о том, как Бог привел зверей и птиц к Адаму, должно в этом случае помочь нам рассуждение о двояком действии божественного промысления, о котором мы вели речь в предыдущей книге (Гл. 9, 19-26). Не следует, в самом деле, думать, что это происходило так, как охотники или птицеловы наслеживают и подгоняют к тенетам животных, которых они ловят; не следует думать и так, что дан был какой-нибудь повелевающий голос в словах, слыша который разумные души поднимают и повинуются. Звери и птицы

такой способности не получили; впрочем, и они в своем роде повинуются Богу не разумным произволением воли, а так, как Бог, не двигаясь Сам во времени, в благопотребное время двигает всем чрез ангельские служения, которые в Его слове получают ведение, что и в какое время должно быть, и Им, во времени не движущимся, движутся во времени, исполняя Его повеления в кругу подчиненных им тварей.

25. Ибо всякая живая душа, не только разумная, как в людях, но и не разумная, как в скотах и птицах, движется впечатлениями. Но разумная душа или сочувствует или не сочувствует впечатлениям произволением воли; неразумная же душа не имеет этого суждения, хотя и природа в своем роде движется под влиянием известного впечатления. Душа не властна над теми впечатлениями, которые ею воспринимаются или в телесное чувство, или глубже, в самый дух, и которыми движутся желания каждого одушевленного существа. Отсюда, когда впечатления внушаются при посредстве ангельского послушания, повеление Божие достигает не только до людей, не только до птиц и зверей, но и до всего, что скрывается под водами, как напр., до кита, проглотившего Иону (Ион. II, 1); да и не только до таких крупных животных, но даже и до червяка, ибо и ему, как читаем, повелено было свыше подгрызть корень тыквы, под тенью которой покоился пророк (Ион. IV, 6-7). И если человека Бог устроил так, что он, будучи облечен даже и греховною плотью, может при посредстве могущества своего разума, а не тела, ловить, приручать и держать удивительным образом в своей власти не только скотов и вьючных животных, покорно служащих его домашним надобностям, не только домашних, но и свободно летающих, птиц и даже диких зверей, когда, подмечая их желания и горести, при-

манивая, запирая в клетку и выпуская на свободу и, таким образом, мало-помалу их усмиряя, он отучает их от диких инстинктов и, так сказать, облакает человеческими нравами: то не тем ли более обладают могуществом ангелы, которые по повелению Бога, познаваемому ими в самой непреложной, постоянно ими созерцаемой, Его истине, двигая сами себя во времени, а подчиненные им тела во времени и пространстве, могут внушать всякой живой душе и впечатления, которыми она движется, и желание, вытекающее из её телесной недостаточности, так чтобы она, сама не зная, влеклась туда, куда должно ей идти.

ГЛАВА XV.

*Образование женщины
произведено не кем другим,
как Богом.*

26. Посмотрим теперь, как произошло самое образование жены, которое в таинственном смысле названо *созданием*. — Несомненно, природа женщины сотворена хотя от мужеской, уже существовавшей, природы, но не каким-нибудь движением существовавших природ. Ангелы же не могут творить никакой природы; один только есть творец всякой, великой и самомалейшей, природы — Бог, т. е. Сама Троица, — Отец, и Сын, и Дух Святой. Поэтому, поставим вопрос иначе, именно: каким образом был усыплен Адам и из состава его тела вынуто ребро без всякого болезненного ощущения? Ибо могут, пожалуй, сказать, что это в состоянии были сделать ангелы. Но даже образовать и кость, чтобы из неё явилась женщина, мог только лишь Бог, от Которого существует вся природа. Не думаю даже, чтобы ангелы могли произвести и ту прибавку в теле мужа, которая состояла в заполнении места взятой кости, точно так же, как не мог-

ли они образовать из персти земной и самого человека, не потому, что не дело ангелов — творить что-нибудь, а потому, что они не творцы, так как не называем же мы земледельцев творцами жатв и деревьев. *Ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог* (1 Кор. III, 7). К этому возвращению принадлежит и то, что в человеческом теле, когда из него была вынута кость, место её заполнено плотью, т. е. это было делом Бога, которым Он поддерживает природы, чтобы они существовали, и которым сотворил Он и самих ангелов.

27. Таким образом, дело земледельца при поливке воду; но чтобы вода протекала чрез покатые места, это уже дело не земледельца, а Того, Кто все расположил мерою, числом и весом (Прем. XI, 21). Точно также дело земледельца подчищать сучки с дерева и засеивать землю; но чтобы земля всасывала влагу, выпускала росток, одно, чем укрепляется его корень, отлагала в почве, а другое, чем питается ствол и развиваются ветви, гнала вверх, все это дело Того, Кто *возвращает*. Равным образом, когда врач приписывает больному телу питание, а раненному лекарство, то [приписывает], прежде всего, не из тех веществ, которые сам сотворил, а которые находит сотворенными действием Творца; затем, если он может приготовить пищу и питье, составить пластырь и приложить его, то разве может он из веществ, которые приписывает, произвести и создать и силы или плоть? Это совершает внутренним, для нас сокровеннейшим, движением сама природа. И, однако, если бы Бог лишил природу того внутреннего действия, которым Он ее поддерживает и производит, то она, как бы мгновенно загаснув, перестала бы существовать.

28. Вот почему ввиду того, что Бог управляет всею тварью двояким в своем

роде действием провидения, о коем мы говорили в предыдущей книге (Гал. 9, 19-26), проявляя это действие как в естественных, так и в произвольных движениях, ни один ангел не может создать природы столько же, сколько и самого себя. Но ангельская воля, будучи предана Богу и исполняя Его повеления, в кругу подчиненных предметов может в своем роде при посредстве естественных движений, подобно тому, как это бывает в земледелии или лечении, управлять материей, так чтобы творилось нечто во времени согласно с первоначальными, несотворенными в слове Бога, или с первыми, причинно заложенными в шестидневных делах, идеями. Итак, кто же осмелится сказать наверное, какое служение ангелы могли оказать Богу при образовании жены? С полною, впрочем, уверенностью могу сказать, что восполнение [взятой у мужа] плоти на место кости, тело и душа жены, сочетание членов, все внутренности, все чувства и вообще все, чем стали тварь, человек и женщина, все это совершено исключительно в том действии, которое Бог не чрез ангелов, а единственно Сам не совершил и потом оставил, а непрестанно так совершает, что природа как других каких-либо предметов, так и самих ангелов не могла бы и существовать, если бы Он не действовал.

ГЛАВА XVI.

Тупость человеческого разума не в состоянии постигнуть действие Бога.

29. Но так как, насколько по мере человеческого разума можно было для нас наследовать природу вещей, мы знаем, что одушевленная и чувствующая плоть рождается не иначе, как или из материальных элементов, т. е. воды и земли, или из листы и плодов древесных, или даже из плоти животных (как напр., бесчисленные роды

червей и пресмыкающихся), или же от совокупления родителей, а между тем не знаем ни одной, рождающейся от какого-либо животного, плоти, которая бы настолько была подобна ей, чтобы отличалась от неё только полом: то мы ищем, но в природе не можем найти подобия того творения, коим сотворена жена из ребра мужа. Причина этого заключается не в чем ином, а именно в том, что, как действуют на этой земле люди, мы знаем, а как в настоящем мире занимаются в своем роде земледелием ангелы, этого конечно не знаем. В самом деле, если бы известный род деревьев совершал свое естественное движение помимо человеческого ухода, то мы, конечно, ничего бы больше не знали, кроме того, что деревья и травы рождаются из земли и из своих семян, падающих с них на землю, но было ли бы нам известно, какую силу имеет прививка, чтобы дерево другой породы, имеющее свой собственный корень, начало рождать чужие плоды, ставшие для него, в силу образовавшегося единства, его собственными? С этим явлением мы познакомились из садоводства, хотя сами садовники ни в каком случае не были творцами деревьев, а представляли собою в некотором роде работников и служителей Творца-Бога. Ибо от их действия ничто бы не могло существовать, если бы оно не имело внутренней причины своей природы в действии Бога. Что же удивительного, что мы не знаем создания жены из ребра мужа, если не знаем, как ангелы служат Творцу-Богу, — мы, которые не могли бы знать и того, что дерево от древесного сучка приобретает чужую силу, если бы не знали, как в произведении этого явления служат Богу садовники?

30. Однако, ни в каком случае мы не должны сомневаться, что Творец и людей и деревьев не кто другой, как Бог, и твердо

будем веровать, что жена сотворена из мужа помимо всякого посредства соития, хотя при этом действии Творца, может быть, и служили ангелы, как твердо веруем, что от жены помимо посредства соития произошел муж, когда Семя Авраама *вчинен ангелы рукою Ходатая* (Гал. III, 19). Для неверующих то и другое невероятно; но для верующих почему может казаться вероятным, что одно, в приложении ко Христу, Свершилось в собственном смысле, другое же, о Еве, написано в иносказательном только значении? Разве, может быть, без соития мог произойти только муж от жены, а не жена от мужа, и девственная утроба могла произвести мужа, а мужеский бок не мог произвести жены, хотя в первом случае родился от рабы Господь, а в последнем образовалась от раба рабыня! Мог, конечно, и Господь создать Свою плоть из кости или из какого-нибудь члена Девы, но Тот, Кто мог бы показать, что в Своем теле Он в другой раз совершил то, что уже было совершено, с большею пользою показал, что в теле матери не следует стыдиться ничего такого, что чисто.

ГЛАВА XVII.

Идея образования жены существовала раньше, чем причинным созданием человеческого духа относится к шестому дню.

31. Если мы спросим, в каком отношении [к созданию жены] находится причинное творение, в коем Бог создал первого человека по образу и по подобию Своему (когда, без сомнения, сказаны слова: *мужа и жену сотвори их*), именно — самая та идея, которую сотворил и осуществил Бог в первых делах мира, заключала ли в себе уже и то, что согласно с нею необходимо должна была произойти жена из

ребра мужа, или же лишь то, что она могла произойти, но чтобы так и должна была произойти необходимо, этого еще не было в той идее заложено, а было скрыто в Боге, — итак, если, говорю, мы спросим об этом, то я буду говорить, как представляется мне дело, без дерзкого утверждения; быть может, впрочем, что когда я выскажу свое мнение, люди с благоразумною рассудительностью, которых воспитала уже христианская вера, если даже они в настоящее время познакомятся с этим предметом впервые, не сочтут моего мнения сомнительным.

32. Всякое самое обычное движение природы имеет свои известные естественные законы, сообразно с которыми и дух жизни, представляющий собою тварь, имеет свои известные, некоторым образом определенные, стремления, от коих не может отступить даже и злая воля. С другой стороны, элементы настоящего телесного мира имеют определенную силу и свое качество, что каждый из них может [произвести], и что от каждого из них может произойти. Все, что рождается от этих как бы первооснов вещей, получает в свое время начало и развитие, конец и своего рода уничтожение. Отсюда происходит то, что от зерна пшеницы не рождается боб, от боба — пшеница, от скота — человек, или, наоборот, от человека — скот. Но власть Творца имеет могущество, сверх этого естественного движения и хода вещей, производит от всех этих предметов нечто иное, нежели что заключают в себе их как бы семенные причины, однако не такое нечто, чего Сам Он не заложил в них, чтобы оно могло происходить от них или от Него Самого. Ибо Его могущество не безрассудное; но Он всемогущ премудрою силою и в каждой вещи производит в свое время то, что сотворил в ней в возможности раньше. Поэтому существуют

разные способы, какими одна трава, растет так, другая иначе, один возраст рождает, а другой не рождает, человек говорит, а скот говорить не может. Причины этих и подобных способов не только существуют в Боге, но заложены Им в вещах вместе с их сотворением. Но хотя Он и дал сотворенным природам возможность, чтобы вырубленное из земли, высушенное и отполированное, дерево без корня, земли и воды вдруг зазеленело и принесло плод (Числ. XVII, 8), чтобы женщина, с юности до старости бесплодная, начала рождать (Быт. XVIII, 11 и XXI, 2), чтобы ослица заговорила (Числ. XXII, 28) и т. под. (ибо даже и Сам Он не может произвести от них того, что, как раньше Он предназначил, не может от них происходить, так как Он не могущественнее Самого Себя), но дал другим способом, чтобы они заключали в себе эту возможность не в естественном движении, а в том движении, коим Он сотворил их так, чтобы их природа была покорна более могущественной власти.

ГЛАВА XVIII.

*Идея образования жены существовала раньше так,
как это соответствует
таинству.*

33. Таким образом, причины некоторых сотворенных предметов Бог содержит сокровенно в Себе Самом, не заложив их в сотворенные вещи и осуществляя их не в том действии промысления, коим Он поддерживает бытие природ, а в том, посредством коего управляет, как хочет, теми из них, которые сотворил, как восхотел. Сюда принадлежит и благодать, которою спасаются грешники. Ибо что касается поврежденной, благодаря развращенной воле, природы, то свое возрождение она совершает не сама чрез себя, а чрез благодать Божию, которою она вспо-

моществуется и исправляется. И люди отнюдь не должны отчаиваться в виду изречения: *вси бо ходящии к ней [чужой жене] не возвратятся* (Притч. II, 19). Ибо так сказано о них сообразно с глубиною их развращенности, дабы тот, кто возвращается, свое возвращение приписывал не себе самому, а благодати Божией, *не от дел, да никтоже похвалится* (Еф. II, 9).

34. Посему, тайну этой благодати Апостол назвал сокровенною, не в мире, в котором скрыты причинные идеи всех вещей, имеющих возникнуть естественным образом (Еф. III, 9). Как, напр., скрыт был в чреслах Авраама Левий, приемляй десятины (Евр. VII, 9-10), но в Боге, Который сотворил все. Вот почему причины даже и всего того, что для обозначения этой благодати совершенно было не путем естественного движения вещей, а чудесным образом, сокрыты были в Боге; к числу подобных дел относится и то, что из ребра мужа, и притом спящего, сотворена жена, которая чрез мужа стала крепкою, как бы утвердившись его костью, а он чрез жену стал немощным, потому что место кости заполнилось у него не костью, а плотью; первое творение, когда в шестой день сказано: *мужа и жену сотвори их* (Быт. I, 27), не заключало в себе того, что жена должна произойти именно так, а лишь то, что она может произойти и таким образом, так что ничего не произошло вопреки тем причинам, которые Бог установил Своею непреложною волею. А что это должно было произойти так, и иначе оно не будет, это скрыто было в Боге, Который сотворил все.

35. Но поелику [эту тайну Апостол] назвал сокровенною настолько, чтобы сделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многообразная премудрость Божия (Еф. III, 9-10), то представляется вероятным, что как *Семя, Ему-*

же обетовася, вчинен ангелы рукою Ходатая (Гал. III, 19), так и все, что в природе вещей, сверх обыкновенного естественного течения, совершенно было чудесного относительно пришествия этого Семени, т. е. предвозвещения или возвещения о Нем, все это совершенно было при помощи служения ангелов, но так однако, что нет иного творца и восстановителя природ, кроме Бога, Который чрез всякого *насаждающаго и поливающаго* один есть *возвращаяй* (I Кор. III, 7).

ГЛАВА XIX.

Экстаз Адама.

36. Отсюда и тот экстаз, который Бог навел на Адама, чтобы он заснул, приведенный в усыпление (Быт. II, 21), правильно будет разуместь как наведенный с тою целью, чтобы при помощи этого экстаза ум Адама сделался как бы участником ангельского воздействия и, вступив в святилище Бога, получил разумение будущего (Пс. 72, 17). Вследствие того, проснувшись и как бы исполненный пророчества, он, лишь только увидел приведенную к нему кость, т. е. жену свою, тотчас же сказал (Апостол [Еф. V, 31- 32] слова эти представляет великою тайною): *се ныне кость от костей моих и плоть от плоти моя. Сия наречется жена, яко от мужа своего взята бысть сия. Сего ради оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей и будета два в плоть едину* (Быт. II, 23-24). Хотя, по свидетельству Писания, эти слова были словами первого человека, однако Господь в Евангелии объявил, что их изрек Бог. *Несте ли, говорит Он, чли, яко сотворивый искони, мужеский пол, и женский сотворил я есть. И рече: сего ради оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей и будета оба в плоть едину* (Мф. XIX, 4-5). Отсюда мы можем думать, что вследствие экстаза, который наведен был на Ада-

ма, он мог сказать эти слова по вдохновению свыше, как пророк. — Но положим уже конец настоящей книге, чтобы с новой книги предложить вниманию читателей дальнейшее.

КНИГА 10

в которой идет речь о происхождении душ.

ГЛАВА I.

Мнение некоторых, что душа жены сотворена от души мужа.

1. Уже самый порядок [повествования], по-видимому, требует, чтобы мы приступили к рассуждению о грехе первого человека. Но рассказав, как образована была плоть жены и умолчав о её душе, Писание возбудило в нас гораздо более внимания к тщательнейшему исследованию вопроса, можно ли и как можно опровергнуть тех, которые полагают, что душа жены произошла от души мужа, как её тело — от его тела, на том основании, что семена тела и души в детей переходят от родителей. В этом случае они ссылаются на то, что Бог Своим дыханием в лицо образованного раньше из земли мужа создал одну душу, так что от неё уже творятся все прочие человеческие души, как от плоти его — всякая человеческая плоть. Так как сначала сотворен Адам, а потом Ева, то и сказано только о том, откуда Адам получил тело и откуда — душу, именно — тело из земли, а душу от дыхания Божия; но, сказав, что жена сотворена из ребра мужа, Писание не говорит, что и она получила душу так же от дыхания Божия, как бы и то и другое произведено в ней от раньше уже одушевленного мужа. Ибо, говорят,

Писание или должно было умолчать и о душе мужа, дабы мы могли думать или верить, что душа его дана свыше; или если оно не умолчало об этом потому, чтобы мы не пришли к мысли, будто и душа, как тело, произошла из земли, то не должно было умолчать и о душе жены, чтобы, буде это мнение неверно, мы не считали ее происшедшею путем перехода (ex traduce). Поэтому, говорят, и не сказано, что Бог дунул в лицо жены, — не сказано в виду того, что душа её произошла от мужа.

2. Предположение это легко опровергается. Если, в самом деле, считать душу жены происшедшею от души мужа, в виду умолчания Писания, что Бог дунул в лицо жены, то почему же думать, что жена одушевлена от мужа, когда не написано и об этом? Отсюда, если все души рождающихся людей Бог творит так же, как сотворил первую душу, то Писание умолчало о прочих потому, что рассказанное об одной благоразумно понимать в приложении и ко всем остальным. Поэтому, если бы надобно было Писанию сообщить нам что-нибудь относительно этого предмета, то, скорее всего, оно сделало бы так в том случае, если бы в жене совершено было нечто такое, чего не было совершено в муже, т. е. если бы душа её выведена была из одушевленной плоти, а не как у мужа — плоть из одного источника, а душа из другого; об этом именно, что совершено было в ней иначе, Писание и не должно было бы молчать, дабы мы не пришли к мысли, что совершено снова то же, о чем уже мы знаем. Отсюда, раз в Писании не говорится, что душа жены произведена от души мужа, тем самым, не без основания можно полагать, оно хотело нам дать понять, что в этом случае мы должны думать то же самое, что нам уже известно о душе мужа, т. е. что так же дана и душа жены; а

между тем, сказать об этом представлялся очевиднейший повод если и не тогда, когда жена получила образование, то позже, когда Адам говорит: *се ныне кость от костей моих и плоть от плоти моя* (Быт. II, 23). Ибо не тем ли с большею ясностью и любовью он прибавил бы: "и душа от души моей". — Впрочем, этот весьма важный вопрос не разрешается здесь настолько, чтобы мы держались одного чего-либо ясного и определенного.

ГЛАВА II.

*Что в предыдущих книгах
найденно относительно
происхождения душ.*

3. Поэтому, прежде всего, надобно обратить внимание на то, оставляет ли нам настоящая книга священного Писания, изъясняемая нами с самого её начала, с этой стороны место для сомнения; в таком случае мы в праве будем задаться вопросом, какое мнение лучше нам избрать, иди чего нам держаться относительно этого неопределенного предмета. — Несомненно, что Бог сотворил человека по образу Своему в шестой день; тогда же сказано и следующее: *мужа и жену сотвори их* (Быт. I, 27). Из этих изречений первое, в котором упоминается об образе Божиим, мы приняли в приложении к душе, а второе, в котором указывается различие пола, в приложении к телу (См. выше, кн. 6 и 7). И так как при этом столькие и такие, рассмотренные и изъясненные нами, свидетельства не позволяли нам принять, что муж из земли, а жена из ребра мужа образованы в шестой день, а совершенно это было потом, после уже тех дел, в которых Бог сотворил все разом (Сир. XVIII, 1), то мы поставили тогда вопрос, что должны мы думать о душе человека, и, после всестороннего обсуждения этого спорного вопроса, пришли к наиболее вероятному и допусти-

мому заключению, что душа человека сотворена в ряду упомянутых дел, основа же его тела, как бы в семени, сотворена в телесном мире. На этом заключении мы остановились, с одной стороны, из опасения сказать вопреки словам Писания, что как муж из земли, так и жена из его ребра сотворены в шестой день, или — что человек совсем не сотворен в ряду шестидневных дел, или — что тогда сотворена причинная основа только человеческого тела, но не души, хотя по образу Божию человек создан по душе; с другой стороны, в том изображении, что хотя и не было бы прямым противоречием словам Писания, но было бы грубо и не допустимо сказать, что основа человеческой души сотворена в такой духовной твари, которая для этой цели только и была сотворена, хотя о самой такой твари в делах Божиих и не упоминается, или — что основа души создана в какой-нибудь, среди дел Божиих упоминаемой, твари, подобно тому, как в людях уже существующих сокрыта основа должествующих произойти от них детей: в таком случае мы должны бы были считать человеческую душу или дочерью ангела, или же (что еще недопустимее) порождением какого-нибудь телесного элемента.

ГЛАВА III.

*Троякий способ происхож-
дения душ.*

4. Но если утверждать, что жена получила душу не от мужа, а, как и он, от Бога, на том основании, что Бог творит душу для каждого человека особо, то душа же, очевидно, не была сотворена в первых упомянутых выше делах; или если была сотворена общая основа всех душ, подобно тому, как в людях — причина деторождения, в таком случае дело сводится к той грубой и труднодопустимой мысли, что человеческие души суть порождения или

ангелов, или (что еще недостойнее) телесного неба, или даже какого-нибудь низшего элемента. Отсюда, надобно рассмотреть (хотя это и сокровенно), что вернее, или, по крайней мере, допустимее сказать — то ли, что я сейчас сказал, или то, что в ряду первых дел Божиих сотворена только душа первого человека, от которой творятся все человеческие души, или же, наконец, то, что творятся каждый раз новые души, никакой основы которых в первых шестидневных делах Божиих не было. Из этих трех [предположений] два первые не стоят в противоречии с теми первыми творческими делами, в коих создано все разом. Согласно с этими предположениями или основа души сотворена в какой-нибудь твари, как бы в родоначальнике, так что все души уже от неё рождаются, а Богом творятся, когда даются каждому в отдельности человеку, как — тела от родителей; или же сотворена не основа души, как в родителях — основа потомства, а сама душа тогда, *егда бысть день*, — сотворена так же, как самый этот день, как небо и земля и небесные светила, сообразно с чем и сказано, что Бог сотворил человека по образу Своему.

5. Не так легко видеть, как согласуется третье предположение с тем мнением, с точки зрения которого человек сотворен по образу Божию в шестой день, а видимо — после седьмого дня. Ибо, если мы скажем, что творятся новые души, которые не сотворены в шестой день ни сами, ни основа их, как в родителях основа потомства, в ряду тех дел, от коих совершенных и вместе начатых Бог почил в седьмой день, в таком случае священное Писание, надобно опасаться, напрасно с такою настойчивостью напоминает нам, что Бог совершил в шестой день все дела Свои, сотворенные *добро зело*, если Ему предстояло еще творить новые природы, которые не

были созданы тогда ни сами, ни причинно их основы. Такое опасение, впрочем, возможно в том только случае, если мы при этом будем разуметь, что причина сотворения души для каждого из рождающихся заключается не в Самом Боге, а создана Им в какой-нибудь твари; но так как душа представляет собою творение, по которому человек в шестой день создан по образу Божию, то не верно сказать о Боге, что Он творит теперь нечто такое, чего не сотворил тогда. Ибо Он еще тогда сотворил душу такую, какие творит и теперь, а потому не творит теперь ничего нового, чего не сотворил бы тогда в ряду совершенных дел Своих. И это Его действие совершается не вопреки тем причинным основам будущих вещей, которые Он заложил тогда во вселенной, а напротив — согласно с ними; так как в человеческие тела, распространение которых от первых [творческих] дел преемственно продолжается доселе, Он решил помещать такие именно души, которые теперь в них творит и помещает.

6. Потому, какое бы из этих трех мнений ни оказалось вероятнейшим, не опасаясь нисколько стать в противоречие со словами настоящей книги о первом шестидневном творении, войдем, насколько поможет Бог, в тщательнейшее рассмотрение этого вопроса. Может статься, что мы придем если не к твердому мнению, относительно которого нельзя уже я сомневаться, то, по крайней мере, к правдоподобному настолько, что держаться его, доколе не откроется что-нибудь несомненное, не будет нелепым. А если не придем, опираясь всюду и равномерно на документальных показаниях, то, по крайней мере, видно будет, что сомнение наше чуждо не труда исследования, а дерзости утверждения; так что, буде кто в себе уверен, пусть научит и меня, если же уверенность его коренится не на авторитете бо-

жественных изречений, или очевидных доводов, а на предубеждении, то пусть не погнушается и он вместе со мною остаться при сомнении.

ГЛАВА IV.

*Что верно относительно
природы и происхождения
душ.*

7. И, прежде всего, будем твердо держаться мысли, что природа души не превращается ни в природу тела, так чтобы, бывши уже душою, она делалась телом, ни в природу неразумной души, так чтобы, бывши душою человека, она становилась душою животного, ни в природу Бога, так чтобы, бывши душою, она становилась Богом, и таким образом человеческая душа не обращается и не становится попеременно ни телом, ни неразумною душою, ни субстанцией Бога. Не менее несомненным должно быть и то, что душа — не что иное, как творение Божие. Отсюда, если человеческую душу Бог не сотворил ни из тела, ни из неразумной души, ни из Себя Самого, остается заключить, что Он сотворил ее или из ничего, или из какой-нибудь духовной, но разумной твари. Но самое уже желание доказывать, что нечто сотворено из ничего по совершении тех дел, в коих Бог совершил все разом, слишком грубо, и я не знаю, можно ли доказать это на основании ясных документов. Да от нас и не следует требовать того, чего человек понять не может, а если может, едва ли будет в состоянии убедить кого-нибудь, кроме разве того, кто сам по себе, хотя бы и никто не старался учить его, в состоянии разумеать подобные вещи. Поэтому безопаснее вести рассуждение о предметах подобного рода не на основании человеческих догадок, а на основании божественных свидетельств.

ГЛАВА V.

*Душа ни из ангелов, ни из
элементов, ни из субстан-
ции Бога.*

8. Итак, что Бог творит души от ангелов, как бы от родителей, на это канонические книги не представляют мне никакого авторитета. Еще меньше, конечно, творит Он их из мировых телесных элементов, если только при этом нас не смущает то обстоятельство, что у пророка Иезекиля, когда он делает намек на воскресение мертвых, в восстановленные тела призывается дух, дыханием которого бы они оживились и встали, от четырех небесных ветров. Ибо тут написано: *И рече ко мне Господь: прорцы о душе, прорцы, сыне человекъ, и рцы духови, сия глаголет... Господь: от четырех ветров небесных прииди, душе, и вдуни на мертвыя сия, и да оживут. И прорекохъ, якоже повеле ми Господь, и вниде в ня дух жизни, и ожиша, и сташа на ногах своих, собор мног зело* (Иезек. XXXVII, 9, 10). Здесь, мне кажется, пророчески обозначено, что люди воскреснут не только на поле, на котором указывается самое это происшествие, но на всем лице земли, что и представлено у пророка под образом дыхания ветра с четырех стран света. Ибо не было субстанцией Духа Святаго и то дуновение из тела Господа, когда Он дунул и сказал: *приимите Дух Свят* (Иоан. XX, 22), а этим действием Господь показал, что так от Него происходит и Дух Святой, как от Его тела происходит это дуновение. Но поелику мир не принимается Богом в личное с Собою единство так, как принята была плоть Его Словом, Сыном единокровным, то мы не можем сказать, что душа происходит от субстанции Бога так же, как произведено было дуновение четырех ветров из природы мира; думаю, впрочем, что само это дуновение было одно, а озна-

чало собою другое, как это можно заключить из примера дуновения, изшедшего из тела Господа, хотя пророк Иезекииль в настоящем случае под образом откровения созерцал не воскресение плоти, каким оно будет, а неожиданное восстановление отчаявшегося народа духом Господним, который исполни вселенную (Прем. Сир. I, 7).

ГЛАВА VI.

Два мнения о душе, взвешиваемые на основании свидетельств Писания.

9. Посмотрим же теперь, какому мнению благоприятствуют больше божественные свидетельства — тому ли, с точки зрения которого говорится, что Бог сотворил одну душу, дал ее первому человеку и от неё начал творить остальные, как из его тела — все остальные тела, или же тому, с точки зрения которого говорится, что Он творит для каждого человека свою особую душу, как одну из них сотворил Он и для первого человека, а не от неё все прочие. — В самом деле, сказанное Богом чрез пророка Исаию (LVII, 16); *всякое дыхание аз сотворих* (а что это сказано о душе, достаточно ясно показывают дальнейшие слова) может быть принимаемо в смысле того и другого мнения. Ибо несомненно, что все души творит Бог или от одной души первого человека, или же каких-либо, Ему только ведомых, тайников.

10. Равным образом, и написанное: *создавший на едине сердца их* (Пс. 32, 15), если под сердцами мы будем разумеать души, не противоречит ни тому, ни другому из тех мнений, которые мы в настоящем случае имеем в виду. Ибо Бог или от одной души, которую вдунул в лице первого человека, образует отдельные души, как и тела, или же образует и посылает каждую отдельную душу, либо образует ее в том, в

кого надобно послать, хотя, по моему мнению, слова эти имеют отношение к тому обновлению по образу Божию, которое сообщается нашим душам благодатно. Отсюда, Апостол говорит: *благодатию бо есте спасени чрез веру, и сие не от вас, Божий дар, не от дел, да никтоже похвалится. Того бо есмы творение, создани во Христе Иисусе на дела благая* (Еф. II, 8-10). Ибо не можем же мы думать, что благодатно творятся или образуются наши тела, но как написано в Псалме: *сердце чисто созижди во мне Боже* (Пс. 50, 12).

11. Сюда же, полагаю, относится и изречение: *созидаей дух человека в нем* (Зах. XII, 1), как бы одно значит — послать созданную душу, а другое — создать ее в самом человеке, т. е. восстановить и обновить. Но если даже понимать это изречение не о благодати, которою мы обновляемся, а о природе, в которой рождаемся, его можно разумеать в смысле того и другого мнения; так как Бог или из одной души первого человека творит в человеке как бы семя души, чтобы оно оживляло тело, или же не из этого начала, а откуда-нибудь иначе, но Он же вливает в тело дух жизни чрез смертные органы, чтобы человек стал в душу живу.

ГЛАВА VII.

Какому из двух мнений благоприятствует изречение: душу же получих благу.

12. Более тщательного рассмотрения требует место из книги Премудрости, где она говорит: *душу же получих благу, паче же благ сый приидох в тело нескверно* (Прем. Сол. VIII, 19-20). По-видимому, это место говорит больше в пользу того мнения, с точки зрения которого души происходят не от одной души, а являются в тела свыше. Но что же значат слова: *душу же полу-*

чих благу? Выходит как будто бы, что или в источнике душ, буде есть таковой, одни души добры, а другие не добры и что они выходят оттуда по некоему жребію такими, какие и кому из людей рождаются, или же Бог во время зачатия и рождения делает одни души добрыми, а другие недобрыми, и таким образом они каждым получаются по случайному жребію. По крайней мере, удивительно, если это место благоприятствует тем, которые полагают, что души, сотворенные где-то, посылаются Богом каждая в каждое отдельное человеческое тело, а не тем скорее, которые утверждают, что души посылаются в тела сообразно с заслугами своих дел, которые они совершили раньше тела. Ибо по чему иному одни из них входят в тела добрыми, а другие недобрыми, если не по своим делам? Во всяком случае — не по природе, в которой они создаются Тем, Кто все природы творит добрыми. Но не будем противоречить Апостолу, который, ведя речь о близнецах, находившихся еще во чреве Ревекки, говорит, что они, еще не будучи рождены, не могли сделать ничего доброго или худого, почему и утверждает, что не от дел их, но *от призывающаго речеся ей, яко болий поработает меншему* (Рим. IX, 10-13). Поэтому оставим пока это свидетельство книги Премудрости; ибо нельзя не обратить внимания и на тех, которые заблуждаются ли или говорят правду, но полагают, что это изречение собственно и исключительно сказано о душе Ходатая Бога и человеков, человека Христа Иисуса. Если будет нужно, рассмотрим после, что оно означает, и если окажется, что это изречение нельзя прилагать ко Христу, в таком случае исследуем, как мы должны разуметь его, чтобы не стать в противоречие с апостольскою верою, оставаясь при мысли, что души имеют некоторые заслуги за свои дела раньше, чем начинают жить в

телах.

ГЛАВА VIII.

Ни тому, ни другому мнению не противоречит изречение 29 стиха 103

Псалма: отымеши дух их, и проч.

13. Обратим теперь внимание на то, в каком смысле сказано: *Отымеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся. Послещи духа твоего, и созиждутся и обновииши лице земли.* По-видимому, изречение это говорит в пользу тех, по мнению которых души, как и тела, творятся от родителей, если понимать его в том смысле, что дух называется здесь *их духом* по той причине, что они получают его от людей; когда же умирают, дух уже не может быть возвращен им людьми, чтобы они воскресли, ибо он не от родителей опять изводится, как при рождении, а возвращается Богом, воскрешающим мертвых (2 Мак. VII, 23). Поэтому, один и тот же дух назван и *их духом*, когда они умирают, и Божиим, когда воскресают. Но так как и те, по мнению которых души посылаются не от родителей, а от Бога, могут понимать это изречение в смысле своего мнения таким образом, что дух называется *их духом*, когда они умирают, ибо он в них был и из них вышел, а Божиим, когда они воскресают, ибо он от Бога посылается и от Него же возвращается: то ясно, что и это свидетельство не противно ни тем, ни другим.

14. Со своей стороны я, впрочем, думаю, что лучше понимать это изречение о благодати, которою мы внутренне обновляемся. В самом деле, собственный дух всех гордецов, живущих по земному человеку и превозносящихся своею тщетностью, некоторым образом отнимается, когда они совлекаются ветхого человека и, отогнав гордость, укрепляются на пути совершен-

ствования, говоря Господу: *помяну, яко персть есмь* (Пс. 102, 14), ибо именно им было некогда сказано: *почто гордится земля и пепел* (Сир. X, 9)? Взирая очами веры на правду Божию, чтобы не желать *свою правду поставити* (Рим. X, 3), они, как говорит Иов, переводят свой взор на себя самих, уничижаются и считают себя землей и пеплом, а это и значит — *и в персть свою возвратятся*. Получив же Духа Божия, говорят: *живу же не к тому аз, но живет во мне Христос* (Гал. II, 20). Так чрез благодать нового завета обновляется лице земли, благодаря многочисленности святых!

ГЛАВА IX.

*Точно также и изречение: и возвратится, и проч., мн-
рится и с тем и другим
мнением.*

15. Даже написанное у Екклесиаста: *и возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, иже и даде его* (XII, 7) не благоприятствует одному из этих мнений вопреки другому, а мирится с обоими. Ибо когда одни говорят: "этим изречением оправдывается мысль, что душа дается не от родителей, а от Бога, так как по обращении персти, т. е. плоти, созданной из персти, в свою землю, дух возвращается к Богу, который сообщил его", другие отвечают: "без сомнения, так Дух возвращается действительно к Богу, который даровал его первому человеку, когда вдунул в лице его (Быт. II, 7) — возвращается после того, как персть, т. е. человеческое тело, обращается в землю, из которой и сотворена первоначально (Быт. III, 19). Не к родителям же дух должен возвратиться, хотя он и от них творится из того духа, который был дан первому человеку, как и плоть после смерти не возвращается ведь к родите-

лям, от коих, как это несомненно известно, она происходит. Отсюда, как плоть возвращается не к людям, от коих она сотворена, а в землю, из которой образована первому человеку, так и дух возвращается не к людям, от коих он был перелит, а к Богу, от которого был дан первой плоти".

16. Этим свидетельством мы достаточно ясно убеждаемся, что Бог сотворил душу из ничего и дал ее первому человеку, а не из какой-нибудь, уже созданной, твари, как тело — из земли; а потому, когда она возвращается, то не имеет куда возвратиться, кроме как к Творцу, который и дал ее, а не к твари, из которой она создана, так как создана она из ничего; потому-то когда она возвращается, то возвращается к Творцу, Коим сотворена из ничего. Ибо не все и возвращаются; есть такие, о коих говорится: *дух ходяй и не обращайся* (Пс. 77, 39).

ГЛАВА X.

Вопрос о душе не легко разрешается из Писания.

17. А потому собирать все относительно этого предмета свидетельства священного Писания трудно, а если бы можно было не только припомнить их, но и обследовать, они крайне затянули бы нашу речь; причем, если бы они не представляли чего-нибудь настолько несомненного, насколько несомненными представляются показания, что душу сотворил Бог, или что Он дал ее первому человеку, я все же таки не знал бы, каким образом должен быть разрешен этот вопрос на основании свидетельства божественных изречений. Ибо если бы было написано, что Бог вдунул дыхание и в лице жены и она стала в душу живу, то это, без сомнения, пролило бы весьма много света для нашей веры, что душа каждой образуемой человеческой плоти дается не от родителей; но и в та-

ком случае нам все еще желательно было бы знать, чего мы должны держаться относительно потомства, которое представляет для нас обычный способ происхождения человека; между тем как жена сотворена иначе, и можно еще сказать, что душа дана Еве свыше, а не от Адама потому, что она не произошла от него как потомство. Но если бы Писание упомянуло, что тот человек, который от них был рожден первым, свою душу получил не от родителей, а свыше, это необходимо было бы разуместь уже относительно всех прочих, хотя бы Писание на этот счет и молчало.

ГЛАВА XI.

*Может ли мириться с
тем и другим мнением из-
речение: единым человеком
и проч. — Крещение мла-
денцев.*

18. Рассмотрим теперь, подтверждает ли то и другое мнение, хотя конечно и может быть приспособляемо к ним, изречение: *единым человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако [смерть] во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша*. И несколько дальше: *Якоже единого прегрешением, во вся человеки вниде осуждение, такожде и единого оправданием во вся человеки вниде оправдание жизни*. Якоже бо *ослушанием единого человека грешни быша мнози, сице и послушанием единого праведни будут мнози* (Рим. V, 12. 18-19). Защитники происхождения душ (от родителей) стараются вывести свое мнение из этих слов Апостола таким образом: "Если, говорят, в понятие о грехе или грешнике может быть вводимая одна только сторона плоти, то нет необходимости видеть в этих словах мысль, что душа происходит от родителей, но если, хотя и по подстрекательству плоти, грешит не кто иной, как душа, то какой

смысл должны иметь слова; *в немже вси согрешиша*, если и душа не происходит, как плоть, от Адама? Или каким образом чрез послушание Адама сделались многие грешниками, если они в нем были только по плоти, а не по душе?"

19. И в самом деле, надобно опасаться, как бы не показалось, что или Бог — виновник греха, если Он дает душу такой плоти, в которой она становится в необходимость грешить, или, кроме души Христа, существует другая, для освобождения которой от греха не необходима христианская благодать, так как она не согрешила в Адаме, если сказано, что в нем все согрешили только по плоти, от него сотворенной, а те по душе; а это уже противно той церковной вере, что родители стремятся к получению благодати святого крещения даже со своими малыми детьми и младенцами. Но если в детях иго греха разрешается в плотской, а не в духовной стороне, то естественно спросить, какой будет вред, если они оставят тело в этом возрасте, не получив крещения? Если этим таинством доставляется польза их телу, а не и душе, то следовало бы крестить и мертвых; но видя всеобщий в Церкви обычай притекать [в сему таинству] с живыми и [с сим таинством] к живым, в опасении, что для умерших от него не может быть никакой пользы, мы можем объяснить себе этот обычай лишь так, что каждый младенец — не что иное, как Адам телом и душой, а потому и необходима для него благодать Христа. Ибо сам по себе этот возраст не делает ничего доброго или худого; следовательно, в нем душа самая невинная, раз она не происходит от Адама. Поэтому достоин удивления всякий, придерживающийся подобного мнения о душе, кто мог бы нам объяснить, каким образом младенец может заслуживать осуждение, если он оставляет тело, не получив креще-

ния.

ГЛАВА XII.

*Причина плотской похоти
закljučается не в одной
плоти, но и в душе.*

20. Конечно, совершенно верно и совершенно истинно написано: *плоть похотствует на духа, дух же на плоть* (Гал. V, 17), но, думаю, всякий ученый и неученый согласится, что плоть без души похотствовать решительно не может. Отсюда, причина похоти заклчается не в одной душе, еще меньше — в одной плоти. Она происходит от них обеих, именно — от души потому, что без души нет чувства удовольствия, от плоти потому, что без плоти нет ощущения плотского удовольствия. Таким образом, плотью, похотствующею против духа, Апостол, без сомнения, называет плотское удовольствие, которое дух имеет от плоти и с плотью вопреки удовольствию, которое он имеет один. Один он, если не ошибаюсь, имеет то, чуждое плотского удовольствия или не соединенное с плотским пожеланием, желание, которым *желает и скончается душа во дворы Господни* (Пс. 83, 3). Один он имеет и то, о чем ему говорится: *возжелев премудрости, соблюди заповеди, и Господь подаст ю тебе* (Сир. I, 26). Ибо когда дух повелевает членами тела, так что они служат тому желанию, коим проникнут он один, когда, напр., берется кодекс, что-нибудь пишется, читается, слушается, когда преломляется хлеб голодному и совершаются другие дела человеколюбия и милосердия, то плоть оказывает повиновение духу, а не возбуждает похоть. Когда этим и подобным добрым желаниям, которыми проникнута одна душа, противоборствует что-нибудь такое, чем услаждается душа плотским образом, тогда говорится, что плоть похотствует на духа, а дух на плоть.

21. И действительно, когда Апостол говорит: *плоть похотствует*, то плоть принимается у него в смысле того, что делает сама душа по плоти, подобно тому, как мы говорим: "ухо слышит", "глаз видит". Ибо кто же не знает, что и чрез ухо слышит, и чрез глаз видит скорее сама душа? В таком же роде выражаемся мы и в таком случае, когда говорим: "рука твоя помогает человеку", когда простертою рукою дается что-нибудь такое, что служит кому-либо помощью. А если даже и об очах веры, которым усваивается способность верить тому, что плотью невидимо, сказано: *узрит всяка плоть спасение Божие* (Лук. III, 6), — узрит, конечно, душою, которою плоть оживляется, так как благоговейно созерцать Христа чрез нашу плоть, т. е. чрез ту форму, которою Он ради нас облечен был, относится не к похоти, а к служению, оказываемому плотью душе (а разве кто-нибудь не захочет так понимать изречение: *узрит всяка плоть спасение Божие?*): то гораздо уместнее сказать, что плоть похотствует, когда душа не только сообщает плоти животную жизнь, но и желает чего-либо сообразно с плотью; потому что не в её власти — не желать таким образом, пока живет во удех грех, т. е. некая неотразимая прелесть плоти в теле смерти сея, проистекающая из наказания за этот грех, откуда и ведем мы свое начало, по которому все мы до благодати — *чада гнева* (Еф. II, 3). Состоящие под благодатью воинствуют против этого греха, не с тем, чтобы его не было в их теле, доколе оно настолько смертно, что справедливо называется даже и мертвым, а с тем, чтобы он не царствовал над ними. А он уже не царствует над ними, когда их тело не повинуется его желаниям, т. е. тем желаниям, которые похотствуют по плоти на дух. Поэтому Апостол не говорит: "да не будет греха в вашем смертном теле" (ибо он

знал, что природе, поврежденной первым преступлением, присуще греховное услаждение, что собственно он и называет грехом), но: *да не царствует, говорит, грех в мертвенном вашем теле, во еже послушати его в похотех его: ниже представляйте уды ваша оружия неправды, греху* (Рим. VI, 12-13).

ГЛАВА XIII и XIV.

*Разъяснение этого мнения
о похоти плоти. — Грехи
детей. — Раскрывается ар-
гумент в пользу мнения о
происхождении душ путем
перехода, извлекаемый из
виновности и крещения
младенца.*

22. Оставаясь при этом мнении, мы, с одной стороны, не высказываем такой крайне нелепой мысли, что плоть похотствует без души, с другой не соглашаемся с манихеями, которые, видя, что плоть не может похотствовать без души, пришли к мысли, что плоть имеет какую-то другую, свою, душу из иной, противной Богу, природы, почему она и похотствует на духа. Не вынуждены мы высказывать и такую мысль, будто некоей душе необходима благодать Христа, когда говорим — что сделала душа младенца, за что ей, не получив христианского крещения, опасно было бы выходить из тела, если она не совершила никакого собственного греха и не происходит от той души, которая первая согрешила в Адаме?

23. В самом деле, мы говорим не о больших детях, которым не хотят приписывать собственного греха раньше четырнадцатилетнего возраста, когда губы их начинают покрываться пухом. Такое воззрение было бы правильным, если бы не существовало грехов, кроме грехов, совершаемых детородными членами; но кто же осмелится утверждать, что воровство,

ложь, клятвопреступление — не грехи, кроме разве того, кто хочет совершать их безнаказанно? А между тем, детский возраст переполнен подобными грехами, только в детях они не считаются настолько заслуживающими наказания, как в больших так как есть надежда, что с течением лет, когда станет у них разум зреее, они могут лучше понимать спасительные наставления и охотнее им повиноваться. Но мы ведем речь не об отроках, которые в случае, если бы правда и справедливость стесняли их плотское и ребяческое удовольствие тела и души, начинают противиться им всеми возможными силами слова и действия, так как только ложью и неправдой, на их взгляд, они могут обеспечить себе или достижение того, чего желают, или устранение того, что им не нравится. Мы говорим о младенцах, не потому, что весьма часто они рождаются от блуда (ибо и среди испорченных нравов не должны быть порицаемы дары природы: разве не должны всходить зерна потому, что они посажены рукою вора или разве повредит родителям распутство, если они, обратившись к Богу, исправятся, а тем более — детям, если они живут честно?), но потому, что этот возраст возбуждает жгучий вопрос, именно: если душа младенца не имеет никакого греха по собственному своему произволению, то каким образом может он оправдаться послушанием одного человека, если не виновен в послушании другого одного? Так говорят те, по мнению которых души людей, творятся от родителей, а не одним Творцом-Богом, как и тела. Ибо и тела творят не родители. но и не Он один, Который говорит: *прежде неже мне создати тя во чреве, познах тя* (Иер. I, 5).

24. На это надобно ответить так, что Бог дает телам людей каждый раз новые души для того, чтобы в греховной плоти, проис-

ходящей от первородного греха, они доброю жизнью и покорением плотских похотей под иго благодати Божией снискали награду, дабы вместе с тем наследовать в день воскресения лучшую участь и жить вечно во Христе с ангелами. С земными и смертными, от греховной плоти происходящими, членами они должны быть удивительным образом соединены для того, чтобы могли сначала оживлять их, а затем, с течением возраста, управлять ими: это для душ как бы состояние забытья. Если бы это состояние было для них безысходным, оно должно бы быть приписано Творцу. Но так как, приходя во время этого забытья понемногу в себя, душа может обратиться к Своему Богу и заслужить Его милосердие и истину сначала самым благочестием своего обращения, а затем постоянством в исполнении Его заповедей, то чем может повредить ей временное погружение в этот как бы сон, от которого понемногу пробуждаясь к свету разума, для чего и создана разумная душа, она может по доброй воле избрать добродетельную жизнь, впрочем, не иначе, как при помощи благодати Ходатая? Если человек этого не делает, он будет не только по плоти, но и по духу Адамом; живя же правильно по духу, он и то, что досталось ему предосудительного от Адама, очистив от греховной скверны, заслужит получить в том изменении, которое обещает святым воскресение.

25. Но прежде чем с возрастом он может жить по духу, для него необходимо таинство Ходатая, дабы то, чего он не может еще [сделать] по своей вере, совершалось верою тех, которые его любят. Этим Его таинством разрешается уже в младенческом возрасте кара первородного греха; не будучи этим таинством подкреплён ещё в младенчестве, человек не в состоянии будет обуздывать плотскую похоть; да

и покорив ее, может получить награду вечной жизни не иначе, как только в доме Того, Кого он старается снискать. Поэтому-то он и должен креститься, будучи ещё младенцем, чтобы душе не вредно было сообщество с греховной плотью, разделяя которое душа не может разуметь ничего по духу. Эта-то именно привязанность и тяготит душу, разлучающуюся с телом, если только, живя в теле, душа не будет искуплена единым жертвоприношением Священника-Ходатая.

ГЛАВА XV.

Исследуется тот же аргумент глубже.

26. А если бы, возразит кто-нибудь, родные не позаботились об этом или по неверию или по небрежности, тогда что? — Такое возражение возможно и относительно взрослых. И они могут или внезапно умереть, или заболеть у таких людей, где некому позаботиться об их крещении. Но, скажут, взрослые имеют и свои собственные грехи, в отпущении которых нуждаются, и если таковые разрешены не будут, всякий согласится, что они будут заслуженно мучиться за грехи, содеянные в течение жизни по своей собственной воле; между тем, душа, которой ни в каком случае не может быть вменяема некая, протекающая от греховной плоти, зараза, если только душа сотворена не от первой души-грешницы (следовательно, без всякого греха, а с такою природою, которая создана и дарована Богом), почему же такая душа будет отчуждена от вечной жизни, если никто не позаботится окрестить младенца? Или, может быть, ему в таком случае не будет никакого идеала? Какая же польза тому, которому помогут креститься, если нет вреда тому, которому не помогут?

27. Что в этом случае могли бы ответить

ГЛАВА XVI.

О том же аргументе.

в свою пользу те, которые, согласно со священным Писанием, на основании ли того, что в нем находится, или же того, что ему непротивно, стараются утверждать, что телам даются новые души не от родителей, этого, признаюсь, я еще не слышал или не читал нигде. За этим недостатком не следует, конечно, бросать самое дело, если бы мне представлялось что-нибудь такое, чем на мой взгляд можно помочь ему. Пока они могут сказать так, что Бог наперед зная, как будет жить каждая душа, если будет оставаться в теле дольше, заботится о совершении спасительной бани над тою, о которой предвидит, что она будет благочестивою, когда достигнет лет, способных к вере, если только по какой-либо сокровенной причине не предварит их смертью. Отсюда, сокрыта и человеческому, моему по крайней мере, разумению совершенно недоступна причина, для чего рождается младенец, сейчас или вскоре имеющий умереть, но сокрыта так, что это обстоятельство не дает перевеса ни тому, ни другому из тех мнений, разбором которых мы в настоящем случае заняты. Ибо если отвергнуть мнение, по которому души посылаются в тела за заслуги предшествовавшей жизни, так что скорейшего разрешения, казалось бы, заслуживает душа мало согрешившая, — отвергнуть из опасения стать в противоречие с Апостолом, по свидетельству коего еще не родившиеся не совершили ничего доброго или худого (Рим. IX, 11), то не могут объяснить, почему смерть одних ускоряется, а других замедляется, ни те, которые утверждают переход души [от родителей], ни те, по мнению которых в каждом отдельном случае даются новые души. Таким образом, причина эта, по моему мнению, одинаково и тем и другим ни благоприятствует, ни противоборствует.

28. Поэтому, если те, которые по поводу смерти младенцев задавались вопросом, почему таинство крещения необходимо для всех, души коих происходят не от той души, преступлением которой многие стали грешниками (Рим. V, 19), на этот вопрос ответят так, что все соделались грешниками по плоти, а по душе только те, которые жили худо в то время, когда могли бы жить хорошо, все же души, т. е. души и младенцев, необходимость в таинстве крещения, без которого [человеку] приходится оставлять настоящую жизнь даже и в этом возрасте, имеют потому, что греховная зараза от греховной плоти, облекающей душу, внедряясь в нее чрез телесные органы, будет ей вредить и по смерти, если еще при жизни в сей плоти не очищена будет таинством Ходатая; а эта помощь свыше даруется той душе, о которой Бог наперед знает, что, достигши лет, способных к вере, она будет жить благочестиво, для чего собственно Он и родиться ей соизволил в теле и вскоре вывел ее из тела, — если, говорю, они ответят на этот вопрос таким образом, то что же можно сказать против них кроме того разве, что мы остаемся в неизвестности на счет спасения и тех, которые, проведши настоящую жизнь добродетельно, почтили в мире Церкви, раз каждый подлежит суду не только за то, как жил бы, но и за то, как жил бы, если бы прожил дольше? В очах Божиих имеют значение не только прошлые, но и будущие преступления, от ответственности в коих не освобождает и смерть, если она наступает раньше, чем они совершены; нет пользы и тому, кто восхищается [из этой жизни], *да не злоба изменит разум его* (Прем. IV, 11). Ибо Бог, наперед зная его будущую злобу, почему

не будет судить его за эту злобу, раз благоволил чрез крещение доставить пользу близкой к смерти душе младенца, дабы не повредила ей полученная от греховной плоти скверна, потому, что наперед знал, что она, если проживет дольше, будет жить благочестиво и верно?

29. Но, может быть, это соображение будет отвергнуто скорее всего потому, что оно мое, те же, которые утверждают, что они в этом мнении уверены, приводят, быть может, или свидетельства Писания, или разумные основания, которыми устраняется его сомнительность, или по крайней мере показывает, что оно не противно Апостолу, который, останавливая внимание на благодати, спасающей нас говорить: *Якоже о Адаме вси умирают, такоже и о Христе вси оживут* (1 Кор. XV, 22), и: *Якоже послушанием единого человека грешни быша мнози, сице и послушанием единого человека праведницы, будут мнози* (Рим. V, 19)? Желая показать, что под этими грешниками разумеются люди не за исключением некоторых, а все, Апостол говорит: *в немже вси согрешиша* (Рим. V, 12), откуда нельзя, очевидно, исключать и душ младенцев, в виду, с одной стороны, того, что сказано *вси*, а с другой — того, что над младенцами совершается крещение, как не без основания и полагают те, которые думают, что души происходят от одной, если только это их мнение не опровергается или какими-нибудь ясными и согласными со священным Писанием данными, или же авторитетов самих этих Писаний.

ГЛАВА XVII.

*Свидетельство из слов
Премудрости: Отрок бех
остроумен, и проч. можно
толковать в ту и другую
сторону.*

30. Посмотрим же теперь (насколько это позволяют нам нужды настоящего сочинения), что означает изречение, которое мы несколько выше отложили на время. Именно, в книге Премудрости написано: *Отрок бех остроумен, душу же получил благу, паче же благ сый приидох в тело нескверно* (VIII, 19, 20). По-видимому, это свидетельство благоприятствует тем, которые говорят, что души творятся не от родителей, а посылаются в тело Богом; но, с другой стороны, этому мнению их мешают слова: *душу же получил благу*, так как с их точки зрения души, посылаемые Богом, или выходят из одного источника, как в своем роде ручейки, или творятся одинаковой природы, а не одни добрыми или более добрыми, а другие недобрыми или менее добрыми. Откуда же являются они добрыми или более добрыми, недобрыми или менее добрыми, если не вследствие своих нравов согласно с свободным произволением воли, или различия в сложении тел, отягощаясь одни больше, а другие меньше телом, которое повреждается и бремени́т душу? Но раньше, чем души входят в тела, не существовало никакого действия отдельных душ, которым бы различались их нравы; с другой стороны, и не в виду тела, менее бременища́щего, мог свою душу назвать доброю тот, кто говорит: *душу же получил благу, паче же благ сый приидох в тело нескверно*. Ибо говорит, что соединился с благостью, по которой был добр, т. е. получил добрую душу чтобы уже и войти в тело нескверное; следовательно, стал добр раньше, чем вошел в тело, а не вследствие различия в нравах, так как не имел еще никакой заслуги раньше настоящей жизни, а также и не вследствие различия тела, так как был добр раньше, чем явился в тело. Откуда же?

31. С другой стороны, хотя слова: *приидох в тело*, по-видимому, не говорят в

пользу тех, которые утверждают, что души творятся путем перехода от первой души-ослушницы, но с остальными словами мнение их не стоит в разладе; так что сказав: *отрок бех остроумен*, он в объяснение того, по какой причине был остроумен, непосредственно прибавляет: *душу же получил благу*, т. е. от душевных способностей родителей или от телесного сложения. Затем, говорит: *паче же благ сый приидох в тело нескверно*: если под этим телом разуместь тело матери, то и слова: *приидох в тело* не будут препятствовать их мнению, если понимать дело так, что он пришел в чистое тело матери, — чистое или от месячных кровей, так как, говорят, они отягощают душевные способности, или от прелюбодейной скверны. Таким образом, приведенные слова книги Премудрости или благоприятствуют больше тем, которые говорят о переходе душ, или же если могут толковать их в свою пользу и первые, то не вредят ни тем, ни другим.

ГЛАВА XVIII.

Слова Премудрости: Отрок бех остроумен и проч.. могут ли быть прилаганы к душе Христа.

32. Если бы мы захотели это изречение применить к Господу по человеческой, принятой Словом, твари, то хотя в составе самого изречения и есть черты, которые не соответствуют Его превосходству, в особенности то, что само лицо, от коего в этой книге ведется речь несколько выше слов, на которых мы теперь останавливаем свое внимание, говорит о себе, что он от семени мужа в крови сгустился (VII, 2); а такого способа рождения чужд родившийся от Девы, которая зачала плоть Христа не от семени мужа, как не сомне-

вается в этом ни один христианин. Но так как и в псалмах, в которых Он говорит о Себе: *ископаша руце мои и нозе, исчетоша вся кости моя, тии же смотриша и презреша мя, разделиша ризы моя себе и о одежди моей меташа жребий* (Пс. 21, 17-19), что в собственном смысле приличествует Ему одному, Он говорит и так: *Боже мой, Боже мой, вонми ми, вскую оставил мя еси? далече от спасения моего словеса грехопадений моих* (Пс. 21, 2), что уже приличествует Ему в том только смысле, что Он преобразует тело смирения нашего, ибо мы — члены Его тела; и так как в самом Евангелии [говорится]: *Отрок преуспеваше премудростию и возрастом* (Лук. II, 42-52); то, если и слова, читаемые в книге Премудрости, могут быть прилагаемы к Господу ради уничиженного зрака раба и единства тела Церкви с Его главою, что, действительно, может быть остроумнее того Отрока, премудрость которого еще в двенадцать лет приводила в удивление старцев? что лучше той души, относительно которой, хотя бы утверждающие переход душ оказались победителями не в споре только, но и в своих доказательствах, непоследовательно будет думать, что и она произошла от первой души-ослушницы, ибо в таком случае чрез непослушание одного оказался бы грешником и Сам Тот, послушанием которого одного многие, очистившись от этой виновности, стали праведниками? что чище утробы той Девы, плоть которой, хотя и происходит от греховного источника, зачала однако не от греховного источника, ибо в таком случае и тело Христа в утробе Марии порождено тем законом, который, будучи заложен в членах смертного тела, противовоюет закону ума и, обуздывая который, святые отцы, состоявшие в супружеском союзе, хотя и разрушали его, насколько это дозволительно, в сожитие, но и в этих, только дозволи-

тельных границах не терпели его страстного возбуждения? Поэтому тело Христа, хотя и получено от плоти жены, зачатой от греховного источника, однако как зачатое не так, как зачата была та, само было не плотью греха, а подобием плоти греха. Ибо Он получил от неё не подсудность смерти, которая обнаруживается в невольном, хотя волею и преодолеваемом, плотском движении, против которого похотствуетъ дух (Гал. V, 37), но получил то, что не заразе послушания подлежало, а довлекло в разрушении недолжной смерти и показанию бессмертия, а это имеет значение для нас в том отношении, что мы не должны бояться смерти и чаять воскресения.

33. Наконец, если бы спросили у меня, откуда Иисус Христос получил душу, то я предпочел бы послушать в этом случае людей получше и поученнее меня; по своему же разумению ответил бы охотнее "откуда и Адам", чем "от Адама". Ибо если взятая от земли персть, из которой раньше никто из людей не был образован, заслужила быть одушевленной свыше, то не тем ли более тело, взятое от плоти, из которой вторично никто из людей не был образован, получило душу благу, так как там воздвигнут был тот, кто имел пасть, а тут низошел Тот, Кто имел восстановить? И, может быть, слова: *получих* (*sortitus sum*) *душу благу* Он (если только эти слова надобно понимать в приложении к Нему) говорит потому, что то, что О дается по жребию (*sorte*), дается обыкновенно свыше; а может быть, так надобно было сказать для того, чтобы даже и эту душу не считать поставленною некоторыми предшествовавшими делами на такую высоту, что с нею именно Слово стало плотью и обитало среди нас (Иоан. I, 14), т. е. имя жребия прибавлено с целью устранить предположение о предшествовавших за-

слугах.

ГЛАВА XIX.

*Душа Христа не была в
чреслах Авраама, а потому
явилась не путем перехода.*

34. В послании, надписываемом к Евреям, есть одно место, в высшей степени заслуживающее тщательного рассмотрения. Это — когда по поводу Мельхиседека, который представлял в себе образ будущего, [писатель] различает священство Христа от священства левитского. *Видите, говорит, елик сей, емуже и десятину, дал есть Авраам патриарх от избранных. И приемлющии убо священство от сынов Левиин, заповедь имут одесятствовати люди по закону, сиречь братию свою, аще и от чресл Авраамовых изшедшую. Не причитаемый же родом к ним, одесятствова Авраама, и имущаго обетования благослови. Без всякаго же прекословия меньшее от большего благословляется. И zde убо десятины человецы умирающии приемлют: тамо же свидетельствуемый, яко жив есть. И да сице реку, Авраамом и Левий приемляй десятины, десятины дал есть: еще бо в чреслах отчих бяше, егда сplete его Мелхиседек* (VII, 4-10). Итак, если для определения, насколько священство Христа превосходит священство левитское, имеет значение и то, что священник Христос предизображался тем, кто получил десятину от Авраама, в котором дал десятину и Левий, то очевидно Христос не дал десятины в лице Авраама. Но если Левий дал десятину потому, что находился в чреслах Авраама, то Христос не дал десятины потому, что не был в чреслах Авраама. Между тем, если Левий был в Аврааме не по душе, а только по плоти, то там же был и Христос, так как и Христос по плоти — от семени Авраама; следовательно, и Он дал десятину. Почему же в пользу великого различия священства Христа от левитско-

го священства приводится то обстоятельство, что Левий дал десятину Мелхиседеку, так как находился в чреслах Авраама, где был и Христос, следовательно, оба они одинаково дали десятину, — почему, если не потому, что Христос, необходимо думать, в некотором отношении в Аврааме не был? А кто же станет отрицать, что по плоти Он был в нем? Значит, Он не был в нем по душе. Итак, душа Христа явилась не путем перехода от непослушания Адама, иначе и она была бы в Аврааме.

ГЛАВА XX.

*Что надобно отвечать на
этот аргумент, обращае-
мый защитниками перехо-
да душ в свою пользу.*

35. Здесь выступают защитники перехода душ и говорят, что их мнение получает подтверждение, раз Левий и по душе был в чреслах Авраама, в котором он дал десятину Мелхиседеку, так что в этом обстоятельстве дачи десятины можно проводить различие между ним и Христом, именно: так как Христос не дал десятины, и, однако, по плоти был в чреслах Авраама, то остается заключить, что по душе Он там не был, а отсюда следует, что Левий был в чреслах Авраама по душе. Меня это мало касается: я скорее готов слушать прение обеих сторон, чем защищать мнение какой-либо одной из них. Между тем, посредством этого свидетельства я хочу устранить душу Христа от этого перехода. Найдутся такие, которые, может быть, за всех остальных из них ответят и скажут так, что для меня немаловажное затруднение заключается в том, что хотя душа ни единого человека не находится в чреслах своего отца, однако Левий находился в чреслах Авраама по семенному началу, по которому он имел явиться в матери от соития [родителей]; но Христос по нему

там не был, хотя плоть Марии и находилась по этому началу в чреслах Авраама. Поэтому ни Левий, ни Христос по душе не были в чреслах Авраама, по плоти же были как Левий, так и Христос, но Левий — по плотской похоти, а Христос — по телесной субстанции. Ибо, если в семени заключаются и видимая телесность и невидимое начало, в таком случае как то, так и другое от Авраама и даже от самого Адама доходят до тела Марии, потому что и оно зачато таким же образом; но Христос видимую субстанцию тела заимствовал от плоти Марии, между тем как причина Его зачатия получена не от мужеского семени, а совершенно иначе и свыше. Отсюда, Он находился в чреслах Авраама по тому, что получил от матери.

36. Итак, дал в Аврааме десятину тот, кто хотя только по плоти, но находился в его чреслах так же, как сам Авраам находился в чреслах своего отца, т. е. кто родился от отца Авраама точно так же, как родился и сам Авраам, т. е. по действию закона, противобьющего в членах закону ума, и невидимой похоти, хотя чистые и добрые права брака не мешают этому закону иметь свое значение, насколько при его посредстве [люди] могут достигать возмещения рода; но не дал десятины Тот, плоть которого заимствовала от Авраама не язву воспаленной раны, а материю для врачевания. Ибо если дачу десятины мы отнесем к предизображению врачевания, то в плоти Авраама давалось то, что требовало лечения, а не то, что служило лечением. А такова плоть не только Авраама, но и самого первого земного человека: она в одно и то же время заключает себе и язву неповиновения и врачевство этой язвы; язву неповиновения — в законе противобьющем в членах закону ума, — законе, который как бы переписывается на всю, происходящую от него, плоть, врачев-

вания же язвы — в том, что без действия похоти в одной телесной материи, действием божественного зачатия и образования, заимствовано от Девы для безвинного понесения смерти и неложного примера воскресения. Поэтому, думаю, даже и сами защитники перехода душ согласятся, что душа Христа явилась не путем перехода от первой души-ослушницы, ибо, по их мнению, от семени отца в соитии изливается и семя души (а такого рода зачатия чужд Христос), — согласятся и с тем, что если бы Он был в Аврааме по душе, то и Он дал бы десятину, но Писание свидетельствует, что Он не дал десятины, полагая в этом различие Его священства от священства левитского (Евр. VII, 6).

ГЛАВА XXI.

*Христос не мог бы не дать
десятины, если бы по душе
находился в Аврааме.*

37. Но, может быть, возразят, почему же он не мог быть в чреслах Авраама по душе без дачи десятины подобно тому, как мог быть там по телу и не дать десятины? — Потому, ответим, что и те сами, которые считают душу телом (а из их числа преимущественно и выступают те, по мнению которых душа творится от родителей), не допускают мысли, чтобы простая субстанция души увеличивалась с телесным ростом. В телесном семени может быть невидимая сила, которая бестелесным образом приводит в движение числа и которая должна быть отличаема не глазами, а умом от телесности, доступной нашему зрению и осязанию; самая уже величина человеческого тела, несравненно превышающая меру семени, достаточно показывает, что из него может быть заимствуемо нечто такое, что содержит в себе не семенную силу, а только телесную субстанцию, которая свыше, а не от вступающих в

соитие, и была получена и образована в плоть Христову. Но кто же может утверждать о душе, что она имеет и то и другое, т. е. и видимую материю семени и скрытое начало семени? Впрочем, к чему трудиться над предметом, в котором словами едва ли кого можно убедить, кроме, разве, человека с таким острым умом, который бы мог наперед схватывать мысль говорящего, не ожидая полного её выражения словами? Скажу поэтому кратко, что если и с душою может происходить то, что мы сказали о плоти (буде сказанное нами понятно), то душа Христа явилась путем перехода так, что не принесла с собою пятна непослушания; а если путем перехода она не могла явиться без этой подсудности, значит — явилась не путем перехода. Что же касается происхождения остальных душ, то пусть, кто может, оспаривает, от родителей ли они или свыше: я остаюсь пока в сомнении между тем и другим мнением и направляюсь, иногда так, иногда иначе, к той единственно несомненной идее, что не верю и, не смотря ни на какую болтовню, надеюсь, при помощи Божией и не поверю, что душа — или тело, или какое-нибудь телесное свойство, либо согласие, если только так должно быть названо то, что греки называют армония.

ГЛАВА XXII.

*Место, согласующееся с
тем и другим мнением о
происхождении душ.*

38. Не следует упускать из внимания другое свидетельство, которое могут приводить в свою пользу те, которые полагают, что души являются свыше, именно — слова Самого Господа: *рожденное от плоти, плоть есть; и рожденное от духа, дух есть* (Иоан. III, 6). Что, скажут, еще яснее этого изречения, что душа не может рождаться от плоти? Ибо что такое душа, как не дух

жизни, конечно сотворенный, а не творческий? — А что же, возражат им другие, думаем и мы иное, говоря, что плоть происходит от плоти, а душа — от души? Ибо человек состоит из того и другого: так мы и думаем, что от него происходит и то и другое, плоть — от плоти производящего, а дух — от духа похотствующего; не надобно при этом опускать из вида и то, что Господь говорил эти слова не о плотском рождении, а о духовном возрождении.

ГЛАВА XXIII.

*Какое из этих двух мнений
о душе имеет преимуще-
ство. — Обычай Церкви —
крестить детей.*

39. Итак, исследовав вышеприведенные места священного Писания, насколько по обстоятельствам можно было это сделать, я назвал бы все частные пункты доводов и свидетельств равными или почти равными с той и другой стороны, если бы мнение тех, которые полагают, что души творятся от родителей, не имело преимущества со стороны крещения младенцев. Пока мне не представляется ничего, что можно бы ответить им в этом пункте; но я не сочту для себя трудом [это сделать], если что-нибудь откроет Бог впоследствии, если даже предоставит какой-либо случай написать об этом для людей, интересующихся подобного рода предметами. В настоящем случае я, однако, наперед заявляю, что нельзя считать свидетельства младенцев настолько малозначительным, что не стоит, так сказать, и опровергать его, раз против [защитников самого этого мнения] говорит истина. Об этом предмете или совсем не нужно поднимать вопроса, считая для нашей веры достаточным знать, куда мы пойдем после благочестивой жизни, если даже и не будем знать, откуда явились; или же, если разумная

душа стремится знать о себе и это, пусть отбросит дерзость утверждения, запасется тщанием исследования, смирением прощения и постоянством стучания, так что если она умеет объяснить нам это, то это умение дает ей Тот, Кто лучше нас знает, что требует для нас объяснения, т. е. Тот, Кто дает даяния блага чадом Своим (Мф. VII, 7, 11). Однако, обычай матери-Церкви крестить младенцев ни в каком случае не следует из-за этого ни отметить, ни мыслить излишним, а надобно считать его не иначе, как апостольским преданием. Ибо и этот малый возраст имеет великое значение свидетельства, так как он первый удостоился пролить за Христа свою кровь.

ГЛАВА XXIV.

*Чего надобно опасаться
тем, по мнению коих души
происходят путем перехо-
да.*

40. Насколько могу, я советовал бы тем, которые держатся мнения, что души происходят от родителей, обратить, насколько для них возможно, внимание на самих себя, и думать на время так, что их души — не тела. Ибо нет более близкой природы, внимательно всматриваясь в которую можно бы и Бога. неподвижно пребывающего превыше всей Своей твари, мыслить бестелесным образом, как природа, сотворенная по Его образу, и, наоборот, нет ничего настолько последовательного, как мысль, что душа — тело, мыслить, что и Бог — тело. Поэтому, люди, привыкшие и привязанные к телесным чувствам, не хотят считать душу чем-либо иным, как телом, в опасении, что если она не тело, то и ничто; отсюда, они насколько боятся считать и Бога не телом, настолько боятся считать Его ничем. Они до такой степени погружены в призраки или фантастические образы, которые их мышление по-

черпает из тел, что, отрешившись от них, страшатся исчезнуть как бы в пустоте. Отсюда, необходимо, они рисуют в своих сердцах и правду и мудрость со своего рода формами и окраской, так как не могут их мыслить бестелесными, хотя, будучи одушевлены правдой и мудростью настолько, что иди хвалят их, или делают что-нибудь согласно с ними, они и не говорят, под каким цветом, с каким ростом, под какими чертами или формами их себе представляют. Но об этом мы говорили уже в другом месте и много, и, если угодно будет Богу, скажем еще, когда потребуют того обстоятельства. Теперь же мы начали об этом говорить на тот конец, что уверены ли некоторые относительно перехода душ, или не уверены, пусть они не отваживаются ни думать, ни говорить, что душа — тело, в особенности в виду мною сказанного, чтобы и Самого Бога не счесть телом, правда, превосходнейшим, особой, стоящей выше всего остального, природы, но все же телом.

ГЛАВА XXV.

Заблуждение Тертуллиана о душе.

41. Наконец, Тертуллиан, считая душу телом единственно потому, что он не мог ее мыслить бестелесною, а потому боялся, чтобы она, если не тело, не была ничто, не мог мыслить иначе и о Боге; но, обладая проницательностью мысли, он по временам возвышался над своим мнением, приближаясь к истине. Что, напр., мог сказать он вернее следующих, выражаемых им в одном месте слов: "Все телесное подвержено страданию"?¹² Отсюда, он должен был изменить свое, несколько выше высказанное, мнение, что и Бог — тело. Ибо, думаю, не настолько же он был глуп, что-

бы представлял и природу Бога подверженною страданию, чтобы считал и Христа не только во плоти, и притом по плоти и душе, но и в Самом Слове, которым сотворено все, подверженным страданию и изменяемым: мысль, которая да будет далека от христианского сердца! Равным образом, как скоро он приписывает душе воздушный и прозрачный цвет, дело доходит и до чувств, которыми он старается почленно снабдить душу, как тело: "Это, говорит, будет внутренний человек, а другой — внешний, один двояко, имея и первый свои глаза и уши, которыми народ должен был слушать и видеть Господа, и прочие члены, которыми он пользуется при мышлении и в сновидениях"¹³.

42. Вот какими ушами и глазами должен был слушать и видеть Господа народ, вот какими душа пользуется во сне, хотя если бы кто-нибудь увидел во сне самого Тертуллиана, ни в каком случае не сказал бы, что и Тертуллиан видел его, разговаривал с ним, кого сам не видел! Затем, если душа видит себя во сне, хотя в то время, как члены её тела находятся в одном месте, сама она уносится в различные образы, которые видит, кто же когда-нибудь видел ее во сне облеченную воздушным и прозрачным цветом, кроме разве человека, который видит и все остальное точно так же ложно? Может он, конечно, видеть ее и такую, но пусть не считает такую пробудившись: в противном случае, т. е. если он будет видеть себя иначе, в большинстве случаев или изменяется уже его душа, иди же им видима бывает тогда не субстанция души, а бестелесный образ тела, который как бы слагается удивительным образом в его мышлении. Ибо, какой же эфиоп не видит себя во сне почти всегда черным, или, если бы увидал себя окрашенным в другой цвет, не был тем больше изумлен,

¹² Тертуллиан., в кн. de Anima, cap. VII.

¹³ Ibidem, cap. IX.

если бы находился в памяти? Впрочем, я не знаю, видел ли бы кто-нибудь себя окрашенным в воздушный и прозрачный цвет, если бы никогда не читал и не слышал о таком цвете...

43. Что же значит, что люди привязываются к подобным видениям и в свое оправдание ссылаются на Писания, что ничто подобное представляет собою не душа, но Сам Бог, каким Он образно являлся духу святых и каким представляется даже в аллегорической речи? Действительно, видения их имеют сходство с подобною речью. Но они ошибаются, составляя в своем сердце призраки пустого мнения и не понимая, что святые судили о своих видениях так же, как стали бы судить о них, если бы читали или слышали о них как об изреченных свыше, напр., о том, что семь колосьев и семь коров означают семь годов (Быт. XLI, 26), полотно, привязанное за четыре угла, или плащаница, полная разных животных, означает всю землю со всеми народами (Деян. X, 11), да и все прочее, в особенности то, что относительно бестелесных предметов обозначается телесными не вещами, а образами.

ГЛАВА XXVI.

Что представлялось Тертуллиану о возрастании души.

44. Впрочем, Тертуллиан не хотел [допускать], что душа по своей субстанции возрастает как тело, приводя даже и причину своего страха: "чтобы, замечает он, не сказали, что она возрастает по субстанции и, таким образом, не считали ее могущею умереть". Однако, растягивая ее по телу местным образом, он хотя и не полагает конца её возрастанию, но думает, что из малого семени она становится равною величине тела: "Сила её, говорит, в человеке, в котором сохраняются естественные дары, при здоровом состоянии субстанции,

действием Того, Кем она в начале была вдунута, возрастает постепенно вместе в плотию"¹⁴. Этого мы не поняли бы, если бы он сам не пояснил нам своих слов при помощи сравнения из области видимых предметов: "Возьми, говорить, известной тяжести кусок золота или серебра в необработанной массе: в нем сосредоточено свойство [металла] и хотя в меньшем сравнительно с будущим виде, но содержится все, что принадлежит природе золота или серебра; затем, когда масса растягивается в лист, она становится больше, чем в начале, но чрез расширение, а не прибавление известной тяжести, растягиваясь, а не увеличиваясь, хотя растягиваясь она в то же время и увеличивается. Ибо она может увеличиваться не по объему, а по качеству. Так, возвышается самый блеск золота или серебра, который существовал и раньше, но был темнее, хотя и не совсем отсутствовал; прибавляются и другие новые свойства по мере обработки материи, до которой доводит ее мастер, сообщая её объему только наружный вид. Так надобно понимать и возрастание души, т. е. в смысле не субстанции, а проявления"¹⁵.

45. Кто бы поверил, что с таким [легким] сердцем он мог быть в такой степени красноречивым? Но надобно ужасаться, а не смеяться этому. В самом деле, пришел ли бы он к подобного рода воззрениям, если бы мог мыслить, что есть нечто такое, что и существует и не есть тело? Между тем, что может быть нелепее мысли, будто масса какого-нибудь металла может возрасти с одной стороны не иначе, как убывая с другой, или увеличиваться в длину не иначе, как умаяясь в толщину, или — что существует такое тело, которое, сохраняя качества своей природы, со всех сторон возрастает не иначе, как делаясь

¹⁴ Тертуллиан, de Anima. cap XXXVII.

¹⁵ ibidem, cap. XXXVII.

более и более разреженным? Каким же образом, сравнивается, из капли семени душа наполнит величину одушевляемого ею тела, если она и сама тело, субстанция которого не увеличивается никакими приростами? Каким образом, говорю, наполнит она плоть, которую одушевляет, если не будет тем все реже и реже, чем больше и больше становится то, что она оживляет? Тертуллиан боялся, как бы не допустить в душе недостатка со стороны уменьшаемости, допустив, что она возрастает, и в то же время не побоялся допустить в ней недостаток со стороны разрежаемости, раз она возрастает. Но к чему мне долго останавливаться на этом пункте, когда и речь моя затянулась настолько, что надобно уже ее окончить, и мнение мое, чего мне держаться, или с какой стороны сомневаться и почему сомневаться, достаточно уже выяснилось? Поэтому закончим и эту книгу, чтобы перейти к рассмотрению дальнейшего.

КНИГА 11.

На слова 2 гл. 25 ст.: И беста оба нага, и проч., и на всю 3 главу, для освящения которой говорится о сотворении и падении диавола.

ГЛАВА I.

По прочтении текста книги Бытия, объясняется 25 ст. 2 гл.; читается и объясняется 3 глава.

1. И беста оба нага, Адам же и жена его, и не стыдятся. Змий же бе благоразумнейший из всех зверей сущих на земли, иже сотвори Господь Бог. И рече змий жене: что яко рече Бог: да не ясте от всякаго древа рай-

скаго? И рече жена змию: от плода древа, которое в раю, ясти будем, от плода же древа, еже есть посреде рая, рече Бог, да не ясте, от него, ниже прикоснетесь ему, да не умрете. И рече змий жене: не смертию умрете. Ведяше бо Бог, яко в онъже... день снесете от него, отверзутся очи ваша, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое. И виде жена, яко добро древо в снѣдь, и яко угодно очима видети, и красно есть еже разумети: и вземши от плода его, яде: и даде мужу своему с собою и ядоста. И отвервошася очи обема и разумеша, яко нази беша: и сшиста листвие смоковное, и сотвориша себе препоясания. И услышаста глас Господа Бога ходяща в раи к вечеру: и скрывается Адам же и жена его от лица Господа Бога посреде древа райскаго. И призва Господь Бог Адама и рече ему: Адаме, где еси? И рече Ему: глас слышах Тебе ходяща в раи, и убояхся, яко наг есмь и скрылся. И рече ему Бог: кто возвести тебе, яко наг еси, аще не бы от древа, егоже заповедах тебе сего единого не ясти, от него ял еси? И рече Адам: жена юже дал еси со мною, та ми даде от древа, и ядох. И рече Господь Бог жене: что сие сотворила еси? и рече жена: змий прельсти мя, и ядох. И рече Господь Бог змию: яко сотворил еси сие, проклят ты от всех скотов, и от всех зверей, сущих на земле. На персех твоих и чреве твоем ходити будеши и землю снеси вся дни живота твоего. И вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим и семенем тоя: она твою блюсти будет главу, и ты будеши блюсти его пяту. И жене рече: умножая умножу печали твоя, и воздыхания твоя: в болезнях родиши чада: и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет. Адаму же рече: яко послушал еси гласа жены твоея, и ял еси от древа, егоже заповедах тебе сего единого не ясти, от него ял еси: проклята земля в делех твоих, в печалех снеси тую вся дни живота твоего: терния и волчцы возрастит тебе, и снеси траву сельную. В поте лица твоего снеси хлеб твой,

дондеже возвратишися в землю, от неяже взят еси, яко земля еси и в землю отидеши. И нарече Адам имя жене своей, Жизнь, яко та мати всех живущих. И сотвори Господь Бог Адаму и жене его ризы кожаны, и облече их. И рече Бог: се Адам бысть яко един от Нас, еже разумети доброе и лукавое. И ныне да не когда прострет руку свою и возмет от древа жизни, и снесет, и жив будет во веки. И изгна его Господь Бог из рая удовольствия делати землю, от неяже взятъ бысть. И изрине Адама, и всели его прямо рая удовольствия: и пристави Херувима и пламенное оружие обращающее хранити путь древа жизни.

2. Прежде, чем приступим к рассмотрению текста приведённого Писания по порядку, мы, думается мне, должны (как уже, помнится, раньше я и говорил об этом в настоящем произведении) напомнить о том, что для нас обязательно защищать события, о которых повествует сам писатель, в буквальном смысле. Если же в словах Бога или какого-либо, облеченного пророческим служением, лица выражается нечто такое, что при буквальном понимании было бы нелепо, тогда конечно надобно признать их за сказанное в переносном смысле ради какого-нибудь преобразования; но что оно сказано, в том, во всяком случае, нельзя сомневаться: за это ручаются и добросовестность писателя и обещание изъяснителя.

3. Итак, *беста оба нага* (а несомненно, что тела обоих, обитавших в раю, людей были наги) *и не стыдятся*. Ибо чего им было стыдиться, когда в своих членах они не ощущали никакого закона, противовоющего закону ума их (Рим. VII, 23)? Это наказание за грех явилось в них уже после совершения преступления, как нечто возбраненное своевольным непослушанием и попущенное наказующею правдою. Прежде же чем это случилось, они, как сказано, были наги, и не стыди-

лись: в их теле не было ни одного движения, которого им следовало бы стыдиться; они не считали нужным покрываться, потому что не чувствовали ничего, что надобно было обуздывать. Вопрос, как они рождали бы детей, уже рассмотрен раньше (выше, кн. IX, гл. 3-11); во всяком случае, надобно думать, не так, как они начали рождать после, когда за учиненным преступлением последовало предизреченное отмщение, хотя, впрочем, еще раньше, чем они начали умирать, зародыш смерти по справедливейшему [закону] отражения уже начал производить в теле ослушавшихся людей возмущение непослушных членов. Но Адам и Ева не были еще такими, когда оба были наги и не стыдились.

ГЛАВА II.

*Какова была мудрость
змия и откуда она.*

4. *Змий же бе там благоразумнейший, но из всех зверей, сущих на земли, иже сотвори Господь Бог.* — Благоразумнейшим или, как стоит во многих латинских кодексах, мудрейшим он назван в переносном смысле слова (а не в собственном, в каком принимается обыкновенно в добрую сторону мудрость Бога ли, или ангелов, или разумной души), подобно тому, как мы называем мудрыми пчел и даже муравьев за их действия, представляющие подобие мудрости. Впрочем, змий тот может быть назван мудрейшим из всех зверей не по своей неразумной душе, а по чужому, т. е. диавольскому, духу. Ибо хотя ангелы-отступники и свергнуты с горних седалищ за свою извращенность и гордость, однако по превосходству своего разума они гораздо выше всех зверей. А что же удивительного, если диавол, исполнив змия своим инстинктом и сообщив ему свой дух, как обыкновенно исполняет он де-

монских пророков, сделал его мудрейшим из всех зверей, живущих сообразно с живой и неразумной душой? Ибо метафорически мудрость именуется в дурном смысле так же, как хитрость — в добром; хотя в собственном и наиболее употребительном в латинском языке значении мудрыми называются в похвальном смысле, а под хитрыми разумеются умные в дурном. Отсюда, как мы встречаем во многих кодексах, некоторые, употребляя по обычаю латинской речи в переносном смысле не слово, а скорее значение, предпочитают называть этого змия хитрейшим, нежели мудрейшим из всех зверей. А что означает в буквальном смысле еврейское слово и могут ли быть названы по-еврейски мудрые в дурном, не иносказательном, а собственном смысле, пусть смотрят те, которые хорошо знают еврейский язык. Впрочем, в другом священном Писании мы ясно читаем о мудрых и в дурном, а не в хорошем смысле (Иер. IV, 22), и Господь называет сынов века сего более мудрыми, чем сынов света (Лук. XVI, 8), в смысле забот о самих себе, впрочем обманным, а не законным образом.

ГЛАВА III.

Диаволу попущено было искусить только при посредстве змия.

5. Само собою понятно, мы не должны думать, что диавол сам избрал змия, при посредстве которого он мог искусить и склонить ко греху. Хотя, по причине извращенной и завистливой воли, в нем не было желания обольстить, однако он мог это [сделать] только при посредстве того животного, чрез которое ему попущено было совершить обольщение. Ибо во всяком духе может быть извращенная воля вредить, но власть [вредить] только от Бога и потому от сокровенного и высшего пра-

восудия, так как у Бога нет несправедливости.

ГЛАВА IV.

Почему попущено искушение человека.

6. Поэтому, если спросят, почему Бог попустил подвергнуть человека искушению, хотя и предвидел, что он уступит искусителю, то я не могу проникнуть в глубину этого совета и признаюсь, что он превышает мои силы. Есть, может быть, некая сокровеннейшая тому причина, которая блюдется для людей лучших и более святых и скорее по благодати Божией, нежели по их заслугам. Насколько, однако, мне Богом предоставлено иметь разумение или дозволено говорить, человек, мне кажется, не заслуживал бы большей похвалы, если бы мог жить добродетельно потому только, что никто бы не склонял его жить порочно, раз он имел и в природе возможность и в воле желание не следовать внушению, при помощи, впрочем, Того, Кто гордым противится, смиренным же подает благодать (Иак. IV, 6). Итак, почему же бы Бог не попустил подвергнуть человека искушению, хотя и предвидел, что он уступит [искусителю], раз человек добровольно имел это сделать по своей вине и должен был стать предметом правосудного промысления чрез наказание, дабы Бог и таким образом мог показать гордой душе, к назиданию будущих святых, насколько Он правильно пользуется даже и злою волею душ, тогда как они превратно пользуются добрыми природами?

ГЛАВА V.

Человек соvrащен искусителем при помощи гордо-

сти.

7. Не должны мы думать и так, что искушитель совратил бы человека, если бы в душе этого последнего не было некоторого превозношения, которое необходимо было обуздать, чтобы путем унижения чрез грех он научился, как ошибочно превозносился. Ибо весьма истинно сказано: *"Прежде падения сердце превозносится и прежде славы смиряется"* (Притч. XVI, 18). Может быть, голос этого именно человека и слышится в Псалме: *Аз рех во обилии моем: не подвижуся во век* (Пс. 29, 7). Затем, наученный уже опытом, сколько зла в гордом превозношении собственною силою и сколько блага в помощи со стороны благодати Божией, он говорит: *Господи, волею твоею подаждь доброте моей силу, отвратил же еси лице твое, и бых смущен* (ст. 8). Но о нем ли или ином человеке так сказано, во всяком случае душе превозносящейся и слишком, так сказать полагающейся на свою собственную силу надобно было путем испытания наказам дать почувствовать, как нехорошо бывает для сотворенной природы, если она отвращается от своего Творца. Этим-то преимущественно путем и внушается, какое благо представляет Собою Бог, как скоро никому, от Него отвращающемуся, не бывает хорошо; потому что и те, которые услаждаются смертоносными удовольствиями, не могут быть свободными от страха скорбей, и те, которые, вследствие большей оцепенелости гордости, решительно не чувствуют зла своего отпадения, на взгляд других, могущих замечать подобное состояние, представляются совершенно несчастнейшими; так что если сами не хотят принять лекарства для избежания такого состояния, то пусть служат примером для избежания его другими. Ибо, как говорит Апостол Иаков, *кийждо искушается, от своя похоти влеком и прельщаем. Таже похоть зачениши*

раждает грех, грех же содеян раждает смерть (I, 14, 15). Исцелившись этим примером от язвы гордости, человек восстанавливается, если его воля, которая прежде была слаба пребывать с Богом, стала после испытания сильна по крайней мере возвратиться к Богу.

ГЛАВА VI.

Почему Бог попустил искушение человека.

8. Между тем, вопрос об искушении первого человека с той стороны, что Бог попустил ему совершиться, смущает некоторых в такой мере, как будто они и теперь не видят, что весь род человеческий постоянно искушается коварством диавола. Почему же Бог допускает и это? Не потому ли, что таким образом укрепляется и упражняется добродетель и что награда за нее бывает гораздо славнее в том случае, если она не поддалась искушению, нежели в том, если не могла быть подвергнута искушению, так как те, которые, оставив Творца, идут за искушителем, в свою очередь и сами более и более искушают остающихся верными слову Божию, представляют им пример для уклонения от пожелания и внушают благочестивый страх пред гордостью. Отсюда Апостол говорит: *блюдый себе, да не и ты искушен будеши* (Гал. VI, 1). Ибо удивления достойно, с какою постоянною заботою всеми божественными Писаниями внушается нам это смирение, которое делает нас покорными Творцу, дабы мы не полагались на собственные силы, как бы не нуждаясь в Его помощи. Итак, если чрез неправедных усовершаются даже и праведные и чрез нечестивых благочестивые, то напрасно говорят: "Пусть бы Бог не творил тех, которые, как Он предвидел, будут злыми". Ибо почему же Ему не творить тех, которые, как Он предвидел, будут полезны до-

брым, рождаясь для полезной цели упражнения и вразумления добрых волей и правосудно наказываясь за свою злую волю?

ГЛАВА VII.

Почему человек не сотворен таким, чтобы никогда не хотел грешить.

9. "Пусть бы, говорят, Он сотворил человека таким, который бы совершенно не хотел грешить". — Да, мы согласны, что та природа лучше, которая совершенно не хочет грешить: пусть же согласятся и они, что не зла и та природа, которая сотворена так, что могла бы, если захотела, не грешить, и что правосуден приговор, которым она наказана, согрешив по воле, а не по необходимости. Отсюда, как здравый разум нас учит, что та природа лучше, которую не прельщает уже ничто недозволительное, так здравый же разум учит, что добра и та природа, которая может обуздывать недозволительное увлечение, буде оно в ней появляется, услаждаясь не только всем дозволительным и правильно содеянным, но даже и обузданием самого этого порочного увлечения. Итак, если эта природа добра, а та лучше, то почему бы Бог сотворил ту только одну, а не обе? Поэтому те, которые готовы прославлять Бога за ту одну, тем более должны прославлять Его за обе. Первая принадлежит святым ангелам, а последняя — святым людям. Что же касается тех, которые предпочли порочность и по собственной предосудительной воле извратили достохвальную природу, то они должны были быть сотворены отнюдь не потому, что такими их Бог предвидел. Они имеют свое место, которое занимают в мире к пользе святых. Ибо Сам Бог не нуждается ни в праведности добродетельного человека, ни тем менее в неправедности по-

рочного.

ГЛАВА VIII.

Почему сотворены те, которые, как предвидел Бог, будут злыми.

10. Кто же, руководствуясь здравым смыслом, скажет: "Лучше бы Бог не творил уже того, кто, как Он предвидел, может исправиться при посредстве порочности другого, нежели творить еще и того, кто, как Он предвидел, должен быть за свою порочность наказан". — Это значило бы сказать, что лучше уже не быть тому, кто, пользуясь хорошо злом другого, получит по милосердию венец, нежели быть еще и тому, кто по заслуге будет правосудно наказан. Ибо если здравый разум указывает два известные блага не равные, а одно высшее, другое же низшее, то, говоря: "Пусть то и другое из них будет таким-то", не понимают но тупости сердца, что это значило бы сказать: "Пусть будет одно только это". Но раз хотят подобным образом уравнивать два рода благ, уменьшают число их и, увеличивая без меры один род, вычеркивают другой. А кто же станет слушать их, если они скажут: "Так как чувство зрения превосходнее чувства слуха, то пусть будут четыре глаза и ни одного уха"? Точно так же если превосходнее та разумная природа, которая покорна Богу помимо всякого примера наказаний, помимо гордости; напротив, в людях она сотворена так, что может познавать благодеяние Божие к себе не иначе, как видя только наказание другого, не высокоумствуя, но бояся (Рим. XI, 20), т. е., не на себя полагаясь, а возлагая упование на Бога: то кто же с здравым смыслом скажет: "Пусть будет и эта такая же, как та", и не поймет, что это значило бы сказать: "Пусть этой не будет, а будет только одна та"? Если же так сказать невежественно и глупо, то почему

же не может Бог творить и тех, которые, как Он предвидел, будут злыми, желая показать гнев и явить могущество Свое и потому с великим долготерпением щадя сосуды гнева, готовые к гибели, дабы явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе (Рим. IX, 22-23)? Таким образом, хваляйся о Господе да хвалится (2 Кор. X, 17), сознавая, что не только бытие его не от него самого, а от Бога, но и благобытие его от Того же. от Кого и бытие.

11. Итак, крайне неуместно говорят: "Пусть не будет тех, которым бы Бог общал такое благодеяние Своего милосердия, если они могут быть только при бытии тех, на которых бы проявлялось правосудие отмщения".

ГЛАВА IX.

О том же затруднении.

Ибо почему же не могут быть и те и другие, когда в тех и других обнаруживаются и благость и правосудие Божие?

12. С другой стороны, если бы Бог хотел, то были бы добрыми и злые. Тем лучше восхотел Он, чтобы они были такими, какими хотят быть сами, но чтобы при этом добрые не оставались бесплодными, а злые безнаказанными и тем бесполезными для других. Но Он предвидел, что воля их будет злою? — Конечно, предвидел, и так как Его предведение погрешать не может, то зла не Его, а их воля. Почему же Он сотворил их, хотя и предвидел, что они будут такими? — Потому, что предвидит и то, сколько они сделают зла, и то, сколько из их деяний извлечет Он добра. Ибо Он сотворил их так, что у них остается нечто такое, благодаря чему они могут делать кое-что и сами и что бы предосудительно ни избрали, могут однако находить Его действующим в них похвально. Злую волю они имеют от себя, от Него же — добрую

природу и правосудное наказание, [занимая] должное им место и [служа] другим опорой для упражнения и примером для страха.

ГЛАВА X.

Бог может обращать волю злых во благо: почему же не делает так.

13. Но, говорят, Он мог обратить и волю их на добро, потому что всемогущ. — Конечно, мог. Почему же не сделал так? Потому что не хотел. А почему не хотел, это Его дело. Мы должны не мудрствовать паче, еже подобает мудрствовать (Рим. XII, 3). Но несколько выше мы, полагаю, достаточно показали, что не малое благо представляет собою даже и та разумная природа, которая избегает зла путем сравнения зол; а этого рода доброй природы, конечно, не было бы, если бы Бог обратил все злые воли во благо и не карал порочности заслуженным наказанием: в таком случае оставался бы тот только один род [доброй природы], который остается совершенным без всякого сравнения греха и наказания за зло. Таким образом, с уничтожением так сказать численности превосходнейшего рода умалялось бы число самых родов [доброй природы].

ГЛАВА XI.

Бог не нуждается в наказаниях злых, но споспешествует спасению добрых.

14. Значит, говорят, в делах Божиих есть нечто такое, что нуждается во зле другого, которым Бог пользуется ко благу? — Можно ли людям настолько быть глухими и ослепленными какою-то, не знаю, страстью к спору, чтобы не слышать и не видеть того, как многие исправляются при виде наказаний других? Какой язычник,

какой иудей, какой еретик не испытывает этого ежедневно в своем доме? Между тем, когда дело доходит до рассмотрения и наследования этой истины, люди не хотят и знать, от какого действия божественного промысления происходит в них это возбуждение к восприятию дисциплины, [забывая], что, если даже наказываемые и не исправляются, все же примером их держатся в страхе остальные и правосудная гибель других споспешествует их спасению. Ужели же Бог — виновник злобы и непотребства тех, правосудное наказание которых Он направляет к пользе других, о коих решил пещись именно таким образом? Хотя Он и предвидел, что они по собственной порочной воле будут злыми, однако не отказался сотворить их, имея в виду пользу тех, которых Он сотворил такими, что они могут преуспевать в добре не иначе, как имея пред собою пример злых. Ибо если бы не было этих, то те, конечно, были бы совершенно бесполезны. А разве маловажное дело, чтобы существовали те, которые несомненно полезны этому роду, и всякий, кто хочет, чтобы существовал этот род, чего другого хочет, как не того, чтобы и самому не быть в нем?

15. *Велия дела Господня, изыскана во всех волях Его* (Пс. 110, 2): предвидит, что будут добрыми, и творит; предвидит, что будут злыми, и творит, добрым предоставляя Самого Себя для наслаждения, а злых ущедряя многими своими милостями, милосердо прощая и правосудно карая, а также милосердо карая и правосудно прощая, нисколько не боясь ничьей злобы и нисколько не нуждаясь ни в чьей праведности, ничего не извлекая для Себя даже из дел добрых и обращая самые наказания ко благу добрых. Почему же бы Он не попустил искусить человека, которого путем этого искушения надобно было испытать, победить и наказать, раз высоко-

мерным вождением собственной власти он достиг того, что раньше задумал, своим деянием привел себя в расстройство, а правосудным наказанием внушал ко злу гордости и неповиновения страх в своих потомках, которым эта история должна была быть описана и поставлена в известность?

ГЛАВА XII

Почему искушение попущено при посредстве змия.

16. Если же спросят, почему диаволу попущено было совершить искушение именно чрез змия, то кого же не убедит Писание, что сделано так не без значения, — Писание столь высокого авторитета, пользующееся в пророческих целях столькими же доказательствами божества, сколькими наполнен действиями мир? Не то [мы хотим сказать], что диавол желал показать нам что-нибудь для нашего назидания; но так как он не мог приступить к искушению иначе, как по попущению, то и сделать это мог только при том посредстве, которое ему было дозволено. Отсюда, что бы ни значил змий, все это надобно приписывать тому промыслению, находясь под властью которого диавол хотя и имел желание вредить, но способность вредить получает только ту, которая дается ему или для соращения и погибели сосудов гнева, или для смирения и утверждения сосудов милосердия. Мы знаем, откуда происходит природа змия; по слову Божию, земля произвела скотов, зверей и пресмыкающихся, и вся эта тварь, имея в себе живую неразумную душу, по закону божественного промысления подчинена разумной, доброй или злой природе (Быт. I, 20-26). Что же удивительного, если диаволу попущено было совершить нечто при посредстве змия, когда и Христос попустил демонам войти в

свиной (Мф. VIII, 32)?

ГЛАВА XIII.

*Против манихеев, которые
не хотят мыслить диавола
в ряду тварей Божиих.*

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

ГЛАВА XIV.

*Причина ангельского падения.
— Гордость, зависть.*

18. В настоящем же произведении мы должны вести речь о диаволе на основа-

нии свящ. Писания. И, прежде всего, с самого ли начала мира, увлеченный своею властью, он отпал от того общества и той любви, какими блаженны ангелы, услаждающиеся Богом. или же он находился некоторое время в сонме ангелов, будучи и сам также праведным и блаженным? Некоторые говорят так, что он ниспал с высших степеней, позавидовав человеку, сотворенному по образу Божию. Но ведь зависть следует из гордости, а не предшествует ей: так как не зависть — причина гордости, а гордость — зависти. Отсюда, так как гордость есть любовь к собственному превосходству, а зависть — отвращение к чужому благополучию, то ясно, что от чего рождается. Ибо вследствие любви к собственному превосходству каждый завидует или равным себе за то, что они ему равны, или низшим, чтобы они не были ему равными, или высшим, что сам им не равен. Итак, от гордости каждый бывает завистлив, а не от зависти — горд.

ГЛАВА XV

*Гордость и частная любовь
— источники зла. — Два
рода любви. — Два града. —
Обещается сочинение о
Граде Божиим.*

19. Отсюда, Писание определяет гордость, как начало всякого греха, говоря: *Начало всякого греха гордыня* (Сир. X, 15). С этим свидетельством согласуется и то, что говорит Апостол: *Корень всем злым сребролюбие есть* (1 Тим. VI, 10), если в этом случае понимать вообще жадность, вследствие которой каждый желает чего-либо больше, чем следует, во имя своего превосходства и по причине некоторой любви к собственности, — любви, которой латинский язык мудро дал имя, назвав ее частною (*privatus*), так как, очевидно, свое имя она получила скорее от потери, чем при-

бытка. Ибо всякая потеря части (*privatio*) делает меньшим. Отсюда, чем гордость хочет возвыситься, то повергает ее в тесноту и недостаточность, как скоро предосудительною любовью к себе она направляется от общего к своему собственному. Но есть жадность особенная, которая называется сребролюбием. Обозначая этим названием частный вид, Апостол хотел дать понять, что, говоря: *Корень всем злым сребролюбие есть*, он разумеет вообще жадность. Ибо вследствие жадности пал и диавол, который любил конечно не деньги, а собственную власть. Посему превратная любовь к себе лишает возгордившийся дух святого общества и, когда он желает уже пресытиться от неправды, повергает его в злополучие. Отсюда, в другом месте сказав: *будут бо человецы самолюбцы* (2 Тим. III, 2), Апостол вслед затем прибавляет: *сребролюбцы*, переходя от жадности в общем смысле, глава которой — гордость, к жадности в частном смысле, которая свойственна людям. Ибо люди не были бы и сребролюбцами, если бы не считали себя превосходнее богатых. Противоположная этому недугу любовь *не ищет своих си* (1 Кор. XIII, 5), т. е. не услаждается частным превосходством, а потому и не превозносятся.

20. Эти два рода любви, из коих одна святая, а другая нечистая, одна общественная, а другая частная, одна пекущаяся об общей пользе во имя высшего общества, а другая даже и общее благо направляющая к собственной власти во имя самолюбивого господствования, одна покорная Богу, а другая страстная, одна мирная, а другая мятежная, одна предпочитающая истину похвалам заблуждающихся, а другая жадная ко всевозможным похвалам, одна дружелюбная, а другая завистливая, одна желающая ближнему того же, чего и себе, а другая желающая

подчинения ближнего себе самой, одна управляющая ближним во имя пользы ближнего, а другая — во имя своей пользы, — эти два рода любви существовали еще в ангелах, один в добрых, а другой в злых, и положили различие между двумя градами, образовавшимися в человеческом роде под дивною и неизреченною властью управляющего всею тварью промысла Божия, — град праведных и град нечестивых. Из их временного смешения проходит [настоящий] век, пока на последнем суде они будут разделены и один, соединившись с добрыми ангелами, наследует с своим Царем вечную жизнь, а другой, соединившись со злыми ангелами, будет отослан с своим царем в огонь вечный. — Об этих двух градах, если благоволит Господь, мы, может быть, скажем подробнее в другом месте.

ГЛАВА XVI.

Когда пал диавол.

21. Когда же именно гордость склонила диавола извратить порочною волею свою добрую природу, об этом Писание не говорит нам; впрочем, очевидное соображение показывает, что это случилось раньше, а потом уже он позавидовал человеку. Ибо для всех, останавливающихся на этом предмете свое внимание, очевидно, что не от зависти рождается гордость, а от гордости зависть. А не без основания можно думать, что в гордость диавол впал искони времен и что не было раньше времени, когда бы он жил мирно и блаженно с ангелами, но что он отпал от своего Творца с самого начала; так что в словах Господа: *он человекоубийца бе искони, и во истине не стоит* (Иоан. VIII, 44), "искони" надобно понимать в приложении к тому и другому, не только к тому, что он был человекоубийцею, но и к тому, что не устоял в истине. Впрочем, человекоубийцею он стал с того времени,

с какого мог быть убит человек, а человек не мог быть убит раньше, чем явился тот, кого можно было убить. Таким образом, диавол — "человекоубийца искони" потому, что убил первого человека, раньше которого не было никого из людей. В истине же он не устоял с самого того времени, с которого был сотворен сам он, который мог бы, если бы захотел, устоять в ней.

ГЛАВА XVII.

Был ли диавол до греха блажен.

22. А как возможна мысль, что тот наслаждался блаженною жизнью среди блаженных ангелов, кто наперед не знал о будущем своем грехе и наказании за него, т. е. отпадении и вечном огне? Если же он наперед об этом не знал, то естественно спросить, почему не знал? Святые ангелы знают же о своей вечной жизни и о своем блаженстве. Ибо как бы они были блаженны, если бы не имели этого знания? Разве, может быть, скажем, что Бог не хотел ему открыть, когда он был еще добрым ангелом, ни того, чем он будет, ни того, что ему предстоит терпеть; тогда как остальным открыл, что они вечно пребудут в Его истине? А если так, значит — он не был блажен в равной с ними степени, даже совсем не был блажен, потому что вполне блаженные уверены в своем блаженстве, так что не смущаются уже никаким страхом. Каким же злом он отличался от остальных так, что Бог не открыл ему того будущего, которое его касалось? Неужели Бог был мстителем раньше, чем диавол стал грешником? Да не будет! Бог не наказывает невинных. Разве, может быть, диавол принадлежал к другому роду ангелов, которым Бог не сообщил предведения их будущего? Но я не понимаю, как могли бы они быть блаженными, если бы им не известно было их собственное бла-

женство. Думали некоторые, что диавол принадлежал не к той высшей природе ангелов, которые превыше небес, а к природе тех, которые были сотворены и облечены служением в несколько низшей части мира. Допустим, что такие ангелы могли увлечься чем-нибудь и недозволительным; однако подобное увлечение они, если бы не захотели грешить, могли бы обуздать при помощи свободной воли, как и — человек, в особенности первый человек, еще не имевший в членах наказаний за грех, так как, при помощи благодати Божией, даже и это наказание преодолевается благочестием святых, преданных Богу, людей.

ГЛАВА XVIII.

Каким образом был человек блажен до греха.

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

24. Но мы можем однако иметь представление о блаженной в своем роде жизни человека, который находится еще в душевном теле и которому за послушную жизнь должны быть даны сообщество ангелов и изменение душевного тела в ду-

ховное, хотя бы он и не знал о будущем грехе своем. Ибо не знали этого и те, которым Апостол говорит: *Вы духовнии исправляйте такового духом кротости, блудый себе, да не и ты искушен будеши* (Гал. VI, 1), и тем не менее нисколько не будет странным и нелепым, если мы скажем, что они были блаженными потому уже, что были духовными, не телом, а праведностью веры, *упованием радующеся, скорби терпяще* (Рим. XII, 12). Тем больше и полнее был блажен в раю первый человек, хотя и не знал о своем будущем падении, так как награда будущего изменения наполняла его такою радостью, что в нем не было никакой скорби, для перенесения которой ему нужно было бы терпение. Ибо его уверенность была не тщетным упованием на неизвестное, как у глупого, но верующею надеждою; прежде чем достигнуть той жизни, когда ему надлежало бы быть вполне уверенным в своей вечной жизни, он мог радоваться, как написано, с трепетом (Псал. 2, ст. 11), и этою радостью быть в раю гораздо больше блаженным, чем блаженны святые в настоящей жизни, некоторым, конечно, низшим образом, чем будут блаженны святые в вечной жизни святых и пренебесных ангелов, но во всяком случае — своим образом.

ГЛАВА XIX.

Состояние ангелов.

25. Сказать же о некоторых ангелах, что они могли быть в своем известном роде блаженными, не будучи уверены в своей будущей несправедливости и в осуждении, или, по крайней мере, в постоянном благополучии, так как для них в таком случае не существовало бы надежды, что и они некогда вследствие известного изменения на лучшее будут в этом уверены, — сказать так едва ли допустимо; разве уже мы скажем, что эти ангелы так были со-

творены и в своем мировом служении подчинены другим более высшим и блаженным ангелам, чтобы за правильное прохождение возложенных на них обязанностей могли получить ту блаженную и высшую жизнь, относительно которой могли бы быть вполне уверены и, радуясь надеждой на которую, могли бы быть уже названы блаженными. Если из числа их ниспал диавол с сообщниками своей неправды, то это подобно тому, как отпадают от праведности веры и люди, которые уклоняются с правого пути вследствие подобной же гордости, или обольщая самих себя, или же послушно следуя за тем же обольстителем.

26. Но пусть, кто может, утверждает эти два класса ангелов — пренебесных, в числе которых никогда не был тот, кто вследствие падения стал диаволом, и мирских, в числе которых он находился, — я с своей стороны признаюсь, что пока не встретил данных утверждать эти два класса на основании Писаний, но в виду вопроса, знал ли диавол прежде, чем пал, о своем падении, я, чтобы не сказать, будто ангелы теперь не уверены или были когда-нибудь не уверены в своем блаженстве, высказался так, что есть основание думать, что диавол пал и не устоял в истине с самого начала творения, т. е. или с самого начала времени, или с начала своего создания.

ГЛАВА XX.

Мнение, что диавол сотворен злым.

27. Отсюда, некоторые полагают, что он впал в эту злобу не по своей свободной воле, а был и сотворен с нею, хотя сотворен всевышним и истинным Господом Богом, Творцом всех природ, и приводят свидетельство из книги Иова, в которой, когда речь идет о диаволе, написано (XL 14 по XXL): *Си есть начало создания Господня:*

сотворен поруган быти ангелы Его (а этому изречению соответствует написанное в Псалме: *Змий сей, егоже создал еси ругатися ему* [Пс. 103 26], если только выражение: *егоже создал еси* тождественно с выражением: *Си есть начало создания Господня*, т. е. как бы так, что Богом в начале он создан злым, завистливым, обольстителем, совершенно диаволом, не своею волею развратился, а таким и сотворен.

ГЛАВА XXI.

Опровергается это мнение.

28. Но как согласить это мнение с написанным, что Бог сотворил все *добро зело* (Быт. 1, 31)? Правда, они стараются оправдать себя и с некоторой нескладицей и ненаучностью утверждают, что не только в первом своем творении, но даже и в настоящее время, при существовании стольких развращенных волей, в общем все сотворенное, т. е. вся решительно тварь, добро зело не потому, что злые в ней добры, а потому, что они не проявляют своей злости настолько, чтобы красота и порядок вселенной под властью, премудростью и силой Бога-Промыслителя, безобразились и нарушались в какой-либо части, ибо каждой из волей, даже и злой, определены известные и соответственные границы власти и известное количество заслуг, так что и при существовании этого рода волей, соответствующим и справедливым образом упорядочиваемых, вселенная остается прекрасною. Но так как каждому представляется истинным и очевидным, что было бы противоречием справедливости, если бы Бог без всякой предшествующей заслуги осуждал в ком-либо то, что Сам Он сотворил, и так как об осуждении диавола и ангелов его мы встречаем несомненный и ясный рассказ в Евангелии, в котором Господь предвозвестил, что Он скажет сущим ошуюю Его:

Идите... во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его (Мф. XXV, 41): то во всяком случае надобно думать, что осуждения на вечный огонь должна ожидать с диаволом не природа, которую сотворил Бог, а собственная его злая воля.

ГЛАВА XXII.

Ниспровергается самая основа этого мнения.

29. И словами: *Си есть начало создания Господня: сотворен поруган быти ангелы Его* указывается вовсе не на природу его, а или на воздушное тело, которым Бог приличным образом снабдил подобную волю, или на тот порядок, по которому Он сотворил его невольным орудием пользы для добрых, или на то, что хотя Бог и предвидел, что он будет злым по собственной своей воле, однако сотворил его, не щадя Своей благодати для жизни и субстанции, которая должна будет обнаружить себя вредною волею, и в то же время предвидя, сколько добра Он сделает из неё по Своей удивительной благодати. Началом же создания Господня, которое Бог сотворил быть поруганным ангелами Его, он назван не потому, что Бог первоначально или в начале создал его злым, а потому, что хотя Бог и знал, что диавол по своей воле будет злым, дабы вредить добрым, однако сотворил его, дабы он тем самым был полезен добрым. Ибо это и значит для диавола быть поруганным ангелами Его, что, когда приносят святым пользу его искушения, которыми он старается совратить их, он остается поруганным так, что злоба, в которой захотел он сам быть, против его воли является полезною для рабов Божиих: предвидя это, Бог и сотворил его. А началом для поругания он [назван] потому, что и злые люди, сосуды диавола и как бы тело головы его, о которых хотя Бог и предвидел, что они будут злыми, однако

сотворил их для пользы святых, точно таким же образом бывают поруганы, когда, не смотря на их желание вредить, примером их внушается святым предостережение, благоговейная покорность Богу, разумение благодати, упражнение в терпимости по отношению к злым и в любви ко врагам. Но началом создания, которое подвергается такому поруганию, он является потому, что превосходит их и древностью времени, и первенством злобы. Это поругание устрояет ему Бог через святых ангелов, по действию Своего промысления, по которому Он управляет сотворенными природами, подчиняя злых ангелов добрым так, чтобы нечестие злых, и притом злых не только ангелов, но и людей, имело силу не настолько, насколько оно стремится иметь ее, а насколько допускается, доколе та самая правда, которою бывают живы от веры (Рим. I, 17) и которая в настоящее время с долготерпением обнаруживается на людях, обратится на суд (Пс. 98, 15), дабы и они могли судить не только двенадцать колен Израиля (Мф. XIX, 28), но и самих ангелов (1 Кор. VI, 3).

ГЛАВА XXIII.

*Как надобно понимать,
что диавол не устоял в истине.*

30. Таким образом, мысль, что диавол никогда не стоял в истине и что он никогда не проводил блаженной жизни с ангелами, а пал с самого начала своего сотворения, надобно понимать так, что он развратился по собственной воле, а не сотворен Богом злым; в противном случае не следовало бы и говорить, что он искони пал (Иоан. VIII, 44), ибо он не пал, раз таким и сотворен. Но будучи сотворен, он постоянно отвращается от света истины, надмеваясь гордостью и развращаясь вождением собственной власти; почему он

не вкусил сладости блаженной и ангельской жизни, которой он не возгнушался, уже получив ее, а оставил и обошел ее, не пожелав принять. Отсюда, он не мог наперед знать о своем падении, так как мудрость есть плод благочестия. Он же, будучи постоянно нечестивым и, следовательно, по уму слепым, отпал не от того, что уже получил, но от того, что получил бы, если бы пожелал быть покорным Богу, а так как он этого не пожелал, то и от того отпал, что имел получить, и от Того не укрылся, Кому не захотел покориться. Поэтому совершенно заслуженно случилось с ним, что он не может ни услаждаться светом правды, ни освободиться от её приговора.

ГЛАВА XXIV.

*Слова: **Како спаде с небесе Денница**, и проч. надобно понимать о таинственном теле диавола. — Тело Христа — Тело диавола.*

31. Отсюда, слова пророка Исайи: *Како спаде с небесе Денница восходящая заутра? сокрушися на земли посылаяй ко всем языком. Ты же рекл еси в уме твоём: на небо възду, выше звезд небесных поставлю престол мой, сяду на горе висоце, на горах високих, яже к северу, възду выше облак, буду подобен Вышнему. Ныне же во ад снидеши*, и проч. (Иса. XIV, 12-15), — слова, которые под образом Вавилонского царя разумеют диавола, весьма во многом относятся к его телу, которое он набирает и из человеческого рода, и в особенности к тем, кои, по отпадении от заповедей Божиих, соединяются с ним гордостью. Ибо как человеком называется в Евангелии тот, кто был диаволом, напр, в словах: *враг человек сие сотвори* (Мф. XIII, 28), так в Евангелии же называется диаволом тот, кто был человеком, напр, в словах: *не аз ли вас дванадесете*

избрах, и един от вас диавол есть (Иоан. VI, 70)? И как тело Христово, т. е. Церковь, называется Христом, напр, в словах: *убо Авраамле семя есте* (Гал. III, 29), так как несколько выше [Апостол] сказал: *Аврааму речени быша обеты, и семени его. Не глаголет же: и семенем, яко о мнозех, но яко о едином: и семени твоему, иже есть Христос* (Гал. III, 16). И еще: *якоже тело едино есть, и уди имать многи, вси же уди единаго тела, мнози суще, едино суть тело: тако и Христос* (1 Кор. XII, 12). Так точно и диаволово тело, глава коему диавол, т. е. все множество нечестивых, в особенности тех, которые отпадают от Христа или Церкви, как бы спал с неба, называется диаволом, и многое, что приличествует не столько голове, сколько телу и членам, в иносказательном смысле относится к этому телу. Таким образом, под Денницей, которая всходила утром и пала, можно разуместь род отступников или от Христа, или от Церкви; ибо он точно так же обращается ко тьме, лишившись света, носителем которого был, как те, которые обращаются к Богу, переходят от тьмы к свету, т. е. бывши тьмою, становятся светом.

ГЛАВА XXV.

О том же самом теле сказано и следующее: Ты еси печать уподобления, и проч. Рай — Церковь.

32. Точно также под образом князя Тирского разумеют диавола и слова пророка Иезекииля. *Ты еси печать уподобления... и венец доброты, в сладости рая Божия был еси, всяким камением драгим украсился еси* (Иез. XXVIII, 12-13), и проч., которые приличествуют не столько самому духу — князю лукавства, сколько телу его. Ибо раем называется Церковь, как читаем в Песни Песней: *вертоград заключен... источник запечатлен, кладезь... воды живы... сад... с пло-*

дом яблочным (IV, 12. 15. 13). От неё отпали или видимо и телесным образом все еретики, или скрыто и духовным образом, хотя невидимому в ней оставаясь, все возвратившиеся на блевотину свою (Прит. XXVI, 11; 2 Петр. II, 22), если они после отпущения всех грехов очень недолго следовали по пути правды, — в которых последующее стало хуже прежнего и которым нужно было не столько познать путь правды, сколько, познавши его, опять отвратиться от преданной им святой заповеди. Этот непотребнейший род описывает Господь, когда говорит, что нечистый дух выходит из человека, потом возвращается с другими семьёю и водворяется в доме, который нашел уже вычищенным; так что последняя человеку тому будут горша первых (Мф. XII, 45). К такому роду людей, который уже становится телом диавола, могут быть приложимы следующие слова: *От негоже дне создан еси ты, с Херувимом* (т. е. с престолом Божиим, который в переводе означает "многообразное знание") *вчиних ты в горе святей Божии* (т. е. в Церкви, откуда: *И услыша мя от горы святыя своя, Пс. 3, 5), был еси среди коменей огненных* (т. е. святых, духом служащих живых камней), *был еси ты непорочен во днех твоих, от негоже дне создан еси, дондеже обретошася неправды, в тебе* (Иез. XXVIII, 13-15). — эти места могут быть подвергнуты более тщательному рассмотрению, которое, быть может, показало бы, что не только такое понимание их возможно, но иное понимание к ним решительно и неприложимо.

ГЛАВА XXVI.

Заключение о сотворении и падении диавола.

33. Но так как это завело бы нас слишком далеко, а между тем вопрос наш требует от нас другой речи, то в настоящем случае достаточно будет сказать вкратце,

что или диавол, по нечестивой гордости, с самого начала отпал от блаженства, которое он имел получить, если бы захотел, или существуют в настоящем мире другие ангелы низшего служения, среди которых он жил, наслаждаясь, сам того не зная, некоторым блаженством и от сообщества с которыми отпал по гордому нечестию вместе со своими ангелами, как архангел. Если это каким-нибудь образом возможно утверждать (а удивительно, если возможно), то нужно найти объяснение или тому, каким образом все святые ангелы, если некогда диавол жил среди них вместе со своими ангелами такую же блаженную жизнь, еще не знали наверное о своем постоянном блаженстве, а получили это знание уже после его падения, или тому, за какое преступление отлучен он с своими сообщниками от остальных ангелов раньше своего греха, раз он не знал о своем будущем падении, а они были уверены в своей твердости, если только мы нисколько не сомневаемся, с одной стороны, что согрешившие ангелы свергнуты как бы в темницу сего воздушного, лежащего поверх земли, мрака, согласно с апостольскою верою, что они сохраняются для наказания на суде (2 Петр. II, 4), с другой — что в высшем блаженстве ангелов нет неизвестности касательно вечной жизни, да и нам, по милосердию и благодати Божией и по неложнейшему обетованию, неведома будущая жизнь, когда мы, по воскресении и изменении настоящих тел, соединены будем с святыми ангелами. Для этой надежды мы живем и ради этого обетования воссоздаемся. А что можно еще сказать о диаволе, именно — почему сотворил его Бог, когда предвидел, что он будет таким, и почему, будучи всемогущим, не обратил его воли на добро, — все это или объяснится или станет вероятным или откроется, если может быть открыто

что-нибудь лучшее, на основании предыдущих рассуждений, когда мы будем говорить о злых людях.

ГЛАВА XXVII.

Об искушении, совершенном диаволом при посредстве змия.

34. Итак, Тем, Кто имеет высшую власть над всею тварью через святых ангелов, которыми диавол бывает поруган, когда даже и самая неприязнь его обращается к пользе Церкви Божией, попущено было ему искусить жену не иначе, как при посредстве змия, а мужа — не иначе, как чрез жену; но в змие он говорил, пользуясь им как органом и двигая его природу так, как может он ее двигать, а она двигаться, для выражения словесных звуков и телесных знаков, при помощи коих жена могла бы понять волю обольстителя. В жене же, природе разумной, которая может пользоваться своим собственным движением для произведения слов, говорил уже не диавол, а его действие и убеждение, хотя при помощи сокровенного инстинкта он более внутренне способствовал тому, что при помощи змия раньше произвел внешним образом. В душе, охваченной гордою любовью к собственной власти, он мог бы произвести это и при помощи одного только инстинкта внутренне, как действовал он в Иуде, чтобы тот предал Христа (Иоан. XIII, 2); но, как уже сказал я, диавол имеет волю искушать, но не в его власти — ни чтобы совершить искушение, ни как его совершить. Отсюда, он совершил искушение потому, что ему было попущено, и совершил так, как было попущено; но он не знал и не хотел, чтобы какому-нибудь роду людей было полезно то, что он сделал, и вот этим-то самым он и был поруган ангелами.

ГЛАВА XXVIII

Понимал ли змий произносимые им слова.

35. Таким образом, змий не понимал тех словесных звуков, которые слышала от него жена. Ибо немислимо, чтобы его душа была превращена в разумную природу, так как и сами люди, хотя природа их и разумна, не знают, что говорят, когда в них говорит демон в болезненном их состоянии, при котором бывают нужны заклинатели; тем меньше змий понимал словесные звуки, которые через него и из него производил диавол, так как он не понял бы и говорящего человека, если бы слышал его в состоянии, свободном от диавольского влияния. Даже и в том случае, когда, как думают, змеи слышат и понимают слова марсов¹⁶, выползая при их заклинаниях из своих логовищ, — даже и в этом случае действует диавольская сила, к показанию, что и чему всеобщее промышление подчиняет по естественному порядку и что оно с премудрою властью позволяет даже злым волям; вследствие чего змеи чаще повинуются заклинаниям людей, чем какой-либо другой род животных. Последнее обстоятельство служит даже немалым свидетельством, что человеческая природа первоначально была прельщена речью змия. Демоны радуются такой, данной им, власти, что, по заклинанию людей, они могут употреблять змей для обмана тех, кого хотят они обмануть. Людям же допускается это в целях увековечить в них воспоминание об изначальном событии, которое устанавливает некоторое их содружество с этим родом животных. А самое это событие попущено было для того, чтобы человеческому роду, для назидания которого надобно было

описать это происшествие, при посредстве змия дать образец и всякого искушения, что станет яснее, когда мы будем говорить о божественном приговоре на змия.

ГЛАВА XXIX.

Почему змий назван благоразумнейшим.

36. Поэтому благоразумнейшим из всех зверей, т. е. хитрейшим, змий назван по причине диавольской хитрости, которая в нем и от него производила коварство, подобно тому, как благоразумным или хитрым называется язык, которым движется благоразумный или хитрый человек, чтобы благоразумно или хитро убедить в чем-нибудь. Ибо языком называется не сила телесного органа, а без сомнения сила ума, которая языком пользуется. Подобным образом называется стиль писцов лживым, хотя быть лживым составляет свойство только [существа] живого и чувствующего; но стиль называется лживым потому, что при его посредстве действует лживо лживый, подобно тому, как если бы и тот змий был назван лживым потому, что им, как стилем, лживо пользовался диавол.

37. Об этом я счел необходимым напомнить потому, чтобы кто-нибудь, выходя из представления, что животные, лишённые человеческого разума, имеют разумение, или вдруг превращаются в животное разумное, не увлекся странным и вредным мнением о превращении душ или людей в зверей, или зверей в людей. Если же змий говорил с человеком, и ослица, на которой сидел Валаам (Числ. XXII, 28), то первое было действием диавольским, а последнее — ангельским.

Ибо добрые и злые ангелы имеют некоторые сходные действия, как — Моисей и волхвы фараона (Исход. VII, 10-11). Но в

¹⁶ Марсы — народ в Лации, при фуцинском озере, известный ворожбой и заговариванием змей.

этих действиях добрые ангелы гораздо могущественнее, и если злые ангелы могут производить что-нибудь подобное, то потому только, что им позволяет это Бог через добрых ангелов, дабы каждому было воздано по сердцу его, или по благодати Божией, но в том и другом случае правосудно и милостиво, чрез глубину богатства премудрости Божией (Рим. XI, 33).

ГЛАВА XXX.

*Разговор змия с женой. —
Забвение заповеди Божией.*

38. *И рече змий жене: что яко рече Бог: да не ясте от всякаго древа райскаго? И рече жена змию: от плода древа, которое в раю, ясти будем, от плода же древа, еже есть посреде рая, рече Бог: да не ясте от него, ниже прикоснетесь ему, да не смертию умрете* (Быт. III, 1-3). — Сначала спрашивает змий, а потом отвечает жена для того, чтобы преступление было неизвинительным и чтобы никак уже нельзя было сказать, будто жена забыла заповедь Божию. Хотя уже и забвение заповеди, в особенности одной и столь необходимой, делало бы ее виновною в предосудительном небрежении; но преступление этой заповеди является очевиднее, когда она удерживается памятью и когда оскорбляется как бы присутствующий в памяти Бог. Отсюда, в Псалме к словам: *и помнящих заповеди Его* необходимо было прибавить: *творити я* (102, 18). Ибо многие помнят их, чтобы нарушать, впадая в большой грех преступления, когда нет никакого извинения забвению.

39. *И рече змий жене: не смертию умрете. Ведяше бо Бог, яко в онъже... день снесете от него, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое* (Быт. III, 4-5). Если на основании этих слов она поверила, что им воспрещено от Бога нечто доброе и полезное, то не существовало ли уже в душе её любви к собственной власти и

гордого самопревозношения, которые нужно было этим искушением победить и уничтожить? Затем, не удовольствовавшись словами змия, она взглянула на дерево: *и виде, яко добро древо в снѣдь, и яко угодно очима видети* (Быт. III, 6) и, не веря, чтобы можно было от него умереть (вероятно, она подумала, что слова: *вонъже аще день снесете от него смертию умрете* изречены Богом для какого-нибудь знаменования), взяла от плода его, ела и дала мужу своему, с каким-нибудь, может быть, словом убеждения, о чем Писание умолчало и оставило догадываться. А может быть, впрочем, муж не имел уже и надобности в убеждении, раз видел, что жена не умерла от этого вкушения.

ГЛАВА XXXI.

*На что открылись очи
Адама и Евы.*

40. *И ядоста, и отверзошася очи обема* (Быт. III, 6-7). На что? Не на что иное, как на взаимное похотствование — это, порожденное смертию, наказание самой плоти за грех; так что их тело было уже не душевным (I Кор, XV, 44), которое, если бы они сохранили послушание, могло и без смерти измениться в лучшее и духовное свойство, а телом смерти, в котором закон, сущий в членах, противовоюет закону ума (Рам. VII, 23). Ведь не были же они сотворены с закрытыми глазами, и в раю сладостей не оставались же слепыми и не ощупывали дороги, чтобы дойти, не зная пути, до запрещенного дерева и ощупью сорвать запрещенный плод. Как же приведены были бы к Адаму животные и птицы *видети, что наречет я* (Быт. II, 19), если он не видел? И как приведена была бы к мужу жена, когда была сотворена, чтобы он, не видя её, сказал о ней: *се ныне кость от костей моих, и плоть от плоти моя* (Быт. II, 23), и пр.? Наконец, как бы разглядела

жена, яко добро древо в снѣдь и яко угодно очима видети, и красно есть еже разумети (Быт. III, 6), если очи их были закрыты?

41. Однако из-за переносного значения одного слова ни в каком случае не следует принимать в иносказательном смысле все. Не мое дело, в каком смысле сказал змий: *отверзутся очи ваши*; что он сказал так, об этом рассказывает писатель книги, а в каком значении сказал, это предоставлено обсуждению читателя. Но написано: *и отверзошася очи обема, и разумеша, яко нази беша*, написано в том же смысле, в каком повествуется о всех совершившихся тогда событиях, и не должно вести нас к аллегорическому повествованию. Ибо и Евангелист-повествователь не чьи-нибудь иносказательные изречения приводит от чужого лица, а рассказывает от своего лица о том, что случилось, когда говорит о двух учениках, из коих один был Клеопа, что в то время, как Господь преломлял им хлеб, у них *отверзошася очи, и познаста Его*, Кого не узнали в продолжение пути (Лук. XXIV, 13-31): без сомнения, они шли с глазами не закрытыми, а такими, которые не могли узнать Его. Таким образом, как там, так и в этом месте повествование иносказательное, хотя Писание в настоящем случае пользуется переносным выражением для того, чтобы назвать отверстыми глаза, которые и раньше были открыты, — отверстыми конечно для созерцания и познания чего-нибудь такого, чего они дотоле не замечали. Ибо там возникло жадное любопытство к преступлению заповеди, страстно желавшее испытать неизвестное, именно — что последует за запрещенным вкушением, и улаждавшееся вредною свободою сбросить узы запрещения, в вероятном предположении, что не последует смерти, которой они боялись. Действительно, яблоко на запрещенном дереве, надобно думать, было таким же, какое на

других деревьях они по опыту знали как безвредное; отсюда, они скорее думали, что Бог легко простит их, когда они согрешат, нежели терпеливо могли сносить незнание чего-нибудь, даже и того, почему Бог запретил им брать с этого дерева плод. Поэтому сейчас же вслед за преступлением заповеди, они, лишившись внутренне оставившей их благодати, которую они оскорбили надмением и гордою любовью к собственной власти, остановили взоры на своих членах и почувствовали в них похоть, какой раньше не знали. Итак, их глаза открылись на то, на что раньше они не были открыты, хотя на все другое и были открыты.

ГЛАВА XXXII

Начало смертности и похоти. — Фиговые передники.

42. В тот же самый день, в который совершилось то, что Бог воспретил, явилась смерть. Ибо с утратой дивного состояния, их тело, которое поддерживалось таинственною силою и от древа жизни, благодаря которой они не могли ни подвергаться болезни, ни изменяться в возрасте, так что вкушением с древа жизни в их плоти, хотя еще душевной и долженствовавшей измениться потом к лучшему, обозначалось то, что в ангелах, вследствие участия их в вечности, происходит от духовного питания мудростью (символом чего служило древо жизни), так что они не могут изменяться к худшему, — итак, говорю, с утратой дивного состояния, их тело получило болезненное и смертное свойство, присущее и плоти скотов, а отсюда и — самое то движение, вследствие которого в скотах возникает стремление к соитию, дабы рождающиеся преемствовали умирающим; но будучи и в самом этом наказании показательницей своего благородства, разумная

душа почувствовала стыд пред этим скотским движением, — стыд, который проник в нее не только потому, что она почувствовала, постыдное движение там, где раньше не чувствовала ничего подобного, но и потому, что это движение явилось следствием преступления заповеди. Ибо она почувствовала теперь, какую раньше облечена была благодатью, когда в наготы своей не испытывала ничего непристойного. В этом случае исполнились слова: *Господи, волею твоею подаждь доброте моей силу, отвратил же еси лице твое, и бых смущен* (Пс. 29, 8). В состоянии этого смущения они прибегли к фиговым листьям, сшили передники и, утратив достославное, прикрыли ими срамное. Не думаю, чтобы в этих листьях они видели что-нибудь такое, чем считали приличным прикрыть свои уже зудевшие члены; но в своем тогдашнем смущении они, сами того не зная, тайным инстинктом расположились устроить такое обозначение своего наказания, которое бы обличало деяние грешников и, будучи описано, назидало читателя.

ГЛАВА XXXIII.

Голос Бога ходящего в раю.

43. *И услышаста глас Господа Бога, ходяща в раи к вечеру* (Быт. III, 8). В этот именно час прилично было посетить тех, которые отпали от света истины. Может быть, прежде Бог говорил с ними другими удобоизъяснимыми или не удобоизъяснимыми способами, внутренне, как говорит Он с ангелами, непреложной истиной просвещающая умы их, которым дано знать разом все, что происходит во времени даже и не разом. Может быть, говорю, Он говорил с ними хотя и не с таким уделением божественной премудрости, которую получают ангелы, но, по человеческой мерке, с гораздо меньшим, однако под тем же самым образом посещения и беседования, а мо-

жет быть и таким, который совершается при посредстве твари или в состоянии экстаза чрез телесные образы, или же чрез телесные органы, когда является какой-нибудь образ или зрению, или слуху, как Бог обыкновенно бывает видим в образе Своих ангелов, или звучит из облака. Но в настоящем случае они услышали голос Бога, ходящего в раю пред вечером не иначе, как видно, при посредстве твари, дабы не возникло в них мысли, что их телесным чувствам явилась местным и временным движением сама невидимая и всюду целая субстанция Отца, и Сына, и Святого Духа.

44. *И скрыстася Адам же и жена его от лица Господа Бога посреде древа райскаго* (Быт. III, 8). Если человек, когда Бог отвращает от него лицо Свое, бывает смущен, то мы не должны удивляться, что тут происходит нечто похожее на безумие, вследствие крайнего стыда и страха, а также и по беспокойному тайному инстинкту, под влиянием которого они бессознательно делали то, что имело значение для потомков, ради которых эти события и описаны.

ГЛАВА XXXIV.

Адам, скрывающийся по причине наготы, вопрошается Богом. — Плотская нагота.

45. *И призва Господь Бог Адама, и рече ему: где еси* (Быт. III, 9)? Это голос упрекающего, а не незнающего, и без сомнения имеет некоторое знаменование, потому что как заповедь была дана мужу, чрез которого она дошла до жены, так и спрашивается вперед муж. Ибо заповедь от Господа доходит чрез мужа до жены, а заповедь от диавола доходит чрез жену до мужа. Все это полно таинственных знаменований не со стороны самих действующих лиц, с которыми это случилось, а со стороны дей-

ствовавшей в них всенощной премудрости Божией. Но в настоящем случае мы не таинственные значения раскрываем, а защищаем совершившиеся события.

46. Адам отвечает: *Глас слышах Тебе ходяща в раи, и убояхся, яко наг есмь, и скрыхся* (Быт. III, 10). Достаточно вероятно, что Бог явился первым людям обыкновенно в человеческой форме чрез приличную для этого действия тварь; но, направляя их внимание к высшему, Он дозволил им заметить наготу свою только тогда, когда они после греха почувствовали постыдное движение в членах. Поэтому они оказались в таком состоянии, в какое обыкновенно приходят люди, когда на них бывают устремлены взоры людей, и это состояние, как следствие наказания за грех, было таким, что они хотели утаиться от Того, от Кого нельзя ничего утаить, и Кто видит сердце, от Того хотели скрыть свою плоть. Но что же удивительного, если гордецы, желавшие стать *яко бози, осуетишася помышлении своими и омрачися неразумное их сердце*. Они называли себя *во обилии своем* мудрыми, а когда Он отвратил от них лице Свое, стали глупы (Рим. I, 21-22). В самом деле, им стыдно было уже и самих себя, почему они и сделали себе опоясания; тем сильнее они боялись показаться даже в этих своих опоясаниях пред Тем, Кто при посредстве видимой твари как бы с дружеским щадением возводил на них как бы человеческие взоры. Ибо если Он являлся для того, чтобы люди говорили с Ним как с человеком, подобно тому, как говорил с Ним Авраам при дубе Мамврийском (Быт. XVIII, 1), то эта дружественность, служившая до греха для них источником дерзновения, после греха была подавлена стыдом, и они уже не смели показать Его очам наготы своей, которая оскорбляла и их собственные взоры.

ГЛАВА XXXV.

Извинение Адама и Евы.

47. Господь, желая допрашиваемых, по обычаю, принятому в судопроизводстве, наказать большим наказанием, нежели каким было то, от которого они уже приуждены были придти в стыд, говорит: *Кто возвести тебе, яко наг еси, аще не бы от древа, егоже заповедах тебе сего единого не ясти, от него ял еси* (Быт. III, 11)? Начавшаяся уже с этого мгновения по грозному приговору Божию смерть заставила их обратить похотливое внимание на члены, от чего их глаза названы открытыми, и последовало то, что привело их в стыд. *И рече Адам: жена, юже дал еси со мною, та ми даде от древа, и ядох* (Быт. III, 12). Вот какова гордость! Сказал ли: "Согрешил я"? Нет, — чувствует все безобразие смущения и не обнаруживает смиренного сознания. Все это описано потому, что и самые вопросы были сделаны с тою без сомнения целью, чтобы описание было правдивым и полезным (ибо раз оно лживо, то и бесполезно), дабы мы видели, в какую болезнь гордости впали теперь люди, стараясь сложить на Творца то, что сделали худого, и желая приписать себе то, что сделали бы доброго. Жена, говорит, *юже ми дал еси со мною*, т. е. которую Ты дал, чтобы она была со мною, *та ми даде от древа, и ядох*: как будто она для того была дана, чтобы не повиновалась мужу, а оба они — Богу!

48. *И рече Господь Бог жене: что сие сотворила еси? и рече жена: змий прельсти мя, и ядох* (Быт. III, 13). Не сознается в грехе и она, а сваливает на другого, по полу отличного, но равного по лживости. Однако же, от них родился, им не подражал, а был, очевидно, удручен множеством златот, кто сказал и будет говорить до скончания века: *Аз рех: Господи, помилуй мя, исцели душу мою, яко согреших к Ти* (Пс. 40, 5).

Не тем ли более должны были так поступить и они? Но Господь не посек еще выи грешников (Пс. 128, 4). Остались труды, скорби смертные, всякое сокрушение века и, наконец, благодать Божия, в благопотребное время помогающая людям, которых она удручая научает, что они не должны превозноситься самими собою. Змий, говорит, прельсти мя, и ядох: как будто чье-либо убеждение она должна была предпочесть заповеди Божией!

ГЛАВА XXXVI.

Проклятие змия.

49. *И рече Господь Бог змию: яко сотворил еси сие, проклят ты от всех скотов, и от всех зверей, сущих на земле. На персех твоих и чреве твоём ходити будешь, и землю снеси вся дни живота твоего. И вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим и семенем той. Она твою блюсти будет главу, и ты блюсти будешь его пяту* (Быт. III, 14, 15). Все это изречение иносказательное, и если добросовестность писателя и истинность повествования могут чем-либо служить для него, то разве тем только, что мы не должны сомневаться, что оно было сказано. Ибо только слова: *И рече Бог змию* суть слова писателя и должны быть принимаемы в собственном их значении. Несомненно, отсюда, что это изречение обращено к змию. Дальнейшие слова суть уже слова Бога, которые предоставляются свободному пониманию читателя, в собственном ли или переносном смысле надобно понимать их, как и говорили мы в начале настоящей книги. Из того, что змий не спрашивается, почему он так сделал, можно заключить, что он сделал это не по своей природе и своей воле, но от него, чрез него и в нем действовал диавол, который по причине греха нечестия и гордости уже предназначен был вечному огню. Отсюда, что в настоящем

случае говорится змию и, конечно, относится к тому, кто действовал чрез змия, без сомнения, иносказательно; ибо в этих словах искушитель описывается таким, каким он будет для человеческого рода, который начал распространяться тогда, когда эти слова, в лице змия, обращены были к диаволу. Но как, после объяснения иносказания, надобно понимать эти слова, об этом, насколько могли, мы сказали в двух, изданных против манихеев, книгах о книге Бытия и, если бы мы могли сказать о сем что-нибудь более тщательным и более ответственным образом в другом месте, готовы сделать это при помощи Божией; теперь же наше внимание должно быть обращено на другое,

ГЛАВА XXXVII.

Наказание жены. — Господствование мужа.

50. *И жене рече: умножая умножу печали твою, и воздыхания твоя: в болезнях родиши чада, и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет* (Быт. III, 16). И эти, обращенные к жене, слова гораздо удобнее принимать иносказательно и пророчески. Но так как жена еще не рождала, и болезнь и стоны рождающей происходят только от тела смерти, которая началась со времени преступления заповеди, хотя и тогда члены тела были душевными, но не подлежащими, если бы человек не согрешил, смерти и имевшими жить в другом более счастливом состоянии, доколе, после хорошо проведенной жизни, не заслужили бы изменения к лучшему (как мы выше не один уже раз на это указывали), то [изрекаемое жене] наказание можно понимать и буквально, за исключением слов: *и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет*, которые требуют рассмотрения, как понимать их в собственном смысле. Ибо жена, надобно

думать, и до греха была сотворена не иначе, а так, что муж господствовал над ней, а она имела к нему служебное отношение. Но настоящая зависимость по справедливости может быть понимаема как зависимость преобразовательная, которая представляется скорее делом известного состояния, нежели любви, так что и самое рабство, вследствие которого люди потом начали быть рабами людей, возникло от наказания за грех. Апостол сказал: *любвию работайте друг другу* (Гал. V, 13), но ни в каком случае не сказал бы: "господствуйте друг над другом". Таким образом. супруги могут служить друг другу любовью, но жене Апостол не позволяет *владети мужем* (1 Тим. II, 12). Это обладание по приговору Божию предоставляется мужу, и муж удостоился получить господство над женой, от несохранения им которого будет больше развращаться природа и увеличиваться вина.

ГЛАВА XXXVIII.

*Наказание Адама и имя,
данное жене.*

51. Сказал Бог Адаму: *Яко послушал еси гласа жены твоея, и ял еси от древа, егоже заповедах тебе сего единого не ясти, от него ял еси, проклята земля в делах твоих, в печалех снеси тую вся дни живота твоего: терния и волчцы возрастит тебе, и снеси траву сельную. В поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже возвратишия в землю, от неяже взят еси, яко земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. III, 17-19). Кто не знает, что труды человеческого рода имеют отношение к земле? И так как их не было бы, если бы человек сохранил блаженство, которым наслаждался в раю, то несомненно, что слова эти должно принимать в собственном значении. Впрочем, нужно сохранить за ними и значение пророчества, которое особенно имеется здесь в виду вниманием

говорящего Бога. Не напрасно же и сам Адам по какому-то удивительному инстинкту дал теперь своей жене имя "Жизнь", присовокупив, *яко та мати всех живущих* (Быт. III, 20). Ибо и эти слова надобно понимать как слова не повествующего или утверждающего писателя, а самого первого человека; сказав: *яко та мати всех живущих*, он как бы приводит причину, почему он назвал ее Жизнью.

ГЛАВА XXXIX.

*Кожаные одежды. — Упрек
в гордости.*

52. *И сотвори Господь Бог Адаму и жене его ризы кожаны, и облече их* (Быт. III, 21). И это хотя сделано было ради знаменования, но все же сделано, как и то, что было сказано, хотя ради знаменования, но все же сказано, Ибо, как часто я говорил и не перестану говорить, от повествователя о совершившихся событиях требуется, чтобы он рассказывал о том, что совершилось, как о совершившемся, и о том, что сказано, как о сказанном. Но как в действиях различается, что сделано и что оно означает, так различается и в словах, что сказано и что оно значит. Ибо в иносказательном ли или в собственном значении сказано то, о чем повествуется как о сказанном, однако не следует считать его сказанным иносказательно.

53. *И рече Бог: се Адам бысть яко един от Нас, еже разумеет доброе и лукавое* (Быт. III, 22). Так как эти слова, как бы они ни были сказаны, изречены Богом, то выражение: *един от Нас* надобно понимать не иначе, как так, что множественное число поставлено здесь по причине Троицы, подобно тому, как раньше сказано: *сотворим человека* (Быт. I, 26), и как Господь говорит о Себе и Отце: *приидем к нему и обитель у него сотворим* (Иоан. XIV, 23). Итак, напоминается гордецу, по какому поводу он возже-

лал внушенного змием: *будете яко бози. Се, говорит, Адам бысть яко един от Нас.* Это — слова Бога не столько посмеивающегося над ним, сколько устрашающего других, чтобы они не были такими же гордецами: ради них все это и описано. *Бысть, говорит, яко един от Нас, еже разумети доброе и лукавое.* Что другое надобно разуметь здесь, как не пример, представленный для возбуждения страха, потому что он не только не стал таким, каким хотел быть, но не сохранил даже и того, чем сотворен был?

ГЛАВА XL.

Изгнание из рая. — Отлучение.

54. *И ныне, говорит Бог, да не когда протрет руку свою и возмет от древа жизни, и снесет, и жив будет во век. И изгна его Господь Бог из рая сладости, делати землю, от неяже взят бысть* (Быт. III, 22-23). Первая половина содержит в себе слова Бога, а вторая — действие, последовавшее за этими словами. Само собою понятно, что отчуждившись от жизни не только той, которую имел получить наравне с ангелами, если бы сохранил заповедь, но даже и той, которую в некотором блаженном состоянии тела проводил в раю, Адам подлежал удалению и от древа жизни, И это или потому, что древо жизни поддерживало бы в нем прежнее блаженное состояние тела, или же потому, что в этом дереве заключалось и видимое таинство невидимой мудрости; почему и надлежало удалять от него Адама, или как подлежавшего уже смерти, или как бы отлученного, подобно тому, как и в настоящем раю, т. е. в Церкви, обыкновенно люди отлучаются церковною дисциплиною от видимых таинств алтаря.

55. *И изрине Адама, и всели его прямо рая сладости* (Быт. III, 24), И это сделано хотя ради знаменования, но все же сделано,

чтобы грешник и в злополучии жил против рая, которым знаменовалась блаженная жизнь и духовно. *И пристави Херувима, и пламенное оружие обращаемое хранить путь древа жизни* (Быт. III, 24). Нет сомнения, по устройению небесных Властей и в видимом раю была некоторая огненная стража при посредстве ангельского служения; однако не следует сомневаться, что так сделано было, за исключением известного знаменования, и по отношению к духовному раю.

ГЛАВА XLI.

*Мнения о грехе человека, в чем он заключался. —
Брачные церемонии.*

56. Некоторые, как мне неизвестно, думают, что первые люди слишком рано поддались желанию знать добро и зло и преждевременно захотели получить то, что было отсрочено для них до более благоприятного времени; овладев под влиянием искусителя раньше времени тем, что им было еще несвойственно, они оскорбили Бога и, будучи изгнаны и наказаны, лишились такой полезной вещи, которою, если бы они соответственно воле Божией обратились к ней своевременно, могли бы пользоваться спасительно. — Мнение это с точки зрения правой веры и истины имело бы некоторую вероятность в том случае, если бы мы хотели понимать древо познания добра и зла не в собственном значении, как дерево истинное с истинными плодами, а иносказательно.

57. Некоторые думают и так, что первые люди тайком совершили свой брак и имели совокупление раньше, чем соединил их Творец; что и означено было именем древа, которое было воспрещено им до своевременного союза. Как будто, должны мы думать, они сотворены были в таком возрасте, что нужно было ждать им половой

зрелости, — как будто не было это законным тогда, когда оно могло совершиться, а если не могло, то конечно и не совершилось бы! Или, может быть, нужно было выдать невесту из рук отца, ожидать торжественности обетов, совершения брачного пиршества, счета приданного и описи реестров?! Странное мнение, и, кроме того, оно отступает от буквального смысла событий, который мы предприняли защищать и защищали, насколько это благоволит нам

ГЛАВА XLII.

Поверил ли Адам змию и силою какого довода он доведен был до греха. — Идопоклонство Соломона.

58. Гораздо более интереса представляет вопрос, каким образом Адам, если бы он был духовным хотя только по духу, а не и по телу, мог поверить словам змия, будто Бог воспретил им вкушать плоды с того дерева, зная, что если они это сделают то будут как боги по способности различения добра и зла: Творец как бы завидовал Своей твари в этом благе. Удивительно было бы, если бы человек одаренный духовным умом, мог этому поверить. Разве не потому ли, что он сам не мог этому поверить, ему и дана была жена, которая одарена была меньшим разумением и жила, может быть, еще по чувству плоти, а не по духу ума, почему Апостол и не приписывает ей образа Божия? Муж убо, говорит он, не должен есть покрывати главу, образ и слава Божия сый: жена же слава мужу есть (1 Кор. XI, 7). И так было не потому, чтобы женский ум не мог воспринять того же самого образа, так как по слову Апостола в благодати нет ни мужского, ни женского пола, а потому, что жена, быть может, еще

не получила того, что создается в познании Бога, и должна была получать это постепенно под управлением и распоряжением мужа. Не напрасно Апостол говорит: *Адам прежде создан бысть, потом же Ева. И Адам не прельстися, жена же прельстившися, в преступлении впаде* (1 Тим. II, 13-14), т. е. чрез жену впал в преступление и муж. Ибо Апостол называет и его преступником, когда говорит: *по подобию преступления Адама, иже есть образ будущего* (Рим. V, 14). Но не называет его прельстившимся. Ибо и будучи спрошен, Адам не говорит: *Жена, юже дал еси со мною, прельстила меня, и ядох, а: Та ми даде от древа, и ядох.* Между тем, жена говорит: *Змий мя прельсти.*

59. Разве вероятное дело, что Соломон, этот муж великой мудрости, признавал какую-нибудь пользу идолов? И, однако, он не мог устоять пред любовью к женам (3 Цар. XI, 4), которая влекла его к этому злу, делая то, чего, как он знал, не следует делать, чтобы не омрачить своих смертных удовольствий, в которых он утопал и погибал. Так точно и Адам после того, как жена прельстившись ела от запрещенного дерева и ему дала, чтобы ели оба, не захотел опечалить ее, полагая, что она может затосковать без его утешения, раз он будет чужд её душе, и совершенно погибнет вследствие этого разъединения. Он побежден был не похотью плоти, которой еще не чувствовал в законе членов, противовоюющем закону ума, а некоторым дружеским благоволением, вследствие которого [человек] весьма часто оскорбляет Бога, опасаясь, как бы из друга не стать врагом; а что Адам не должен был так делать, это показало правосудное совершение божественного приговора.

60. Отсюда, он обманут был некоторым иным способом; но коварством змия, которым была прельщена жена, он, по мо-

ему мнению, не мог быть прельщен так, как могла она. Между тем, Апостол имел в виду в собственном смысле прельщение, вследствие которого то, чем жена была убеждаема, сочтено было ею истинным, хотя оно было ложно, т. е. будто Бог воспретил им прикасаться к древу познания добра и зла, зная, что, если они к нему прикоснутся, будут как боги, и таким образом как бы завидуя божеству тех, коих сотворил людьми. Но если даже мужем овладело некоторое желание сделать опыт вследствие своего рода умственного превозношения, которое не могло укрыться от Бога, так как муж видел, что жена не умерла, вкусив от запрещенного древа, как уже выше мы о том сказали, то все же, по моему мнению, он, раз одарен был умом духовным, ни в каком случае не мог поверить тому, будто Бог воспретил им плоды этого дерева по зависти. Что же больше? Склонение ко греху произошло так, как и могло оно произойти в них, а описано так, как оно должно читаться всеми, хотя бы и не многими понималось так, как должно.

КНИГА 12

*в которой идет речь о рае и
третьем небе, куда был
восхищен Павел.*

ГЛАВА I.

*Подлежат рассмотрению
слова Апостола о рае.*

1. В одиннадцати предыдущих книгах мы рассмотрели текст свящ. Писания, надписываемого Бытие, с самого его начала до того пункта, как первый человек был изгнан из рая, и внесли из него в свое сочинение то, что могли, и так, как могли, или утверждая и защищая известное для

нас, или же исследуя и разбирая неизвестное, — не столько предписывая, что каждый должен мыслить о темных предметах, сколько показывая необходимость изучения того, относительно чего мы остались в сомнении, и не позволяя себе пред читателем дерзости утверждения там, где не в состоянии были дать ему утвердительное суждение. Настоящая же двенадцатая книга, обработанная с таким же тщанием, какого требовал от нас подлежащий рассмотрению текст свящ. Писаний, будет посвящена подробнейшему раскрытию вопроса о рае, дабы не показалось, будто мы уклонились от разъяснения слов Апостола, в которых он разумеет, по видимому, рай под третьим небом, говоря: *Вем человека о Христе, прежде лет четырнадцати: аще в теле, не вем, аще ли кроме тела, не вем, Бог весть, восхищена бывша такового до третьего небесе. И вем такова человека: аще в теле, или кроме тела, не вем, Бог весть: яко восхищен бысть в рай, и слыша неизреченны глаголы, ихже не летъ есть человеку глаголати* (2 Кор. XII, 2-4).

2. Спрашивают обыкновенно, прежде всего, что в этих словах Апостол называет третьим небом, а затем — хотел ли он, чтобы в них разумелся рай, или же после того, как был восхищен на третье небо, он восхищен был и в рай, где бы этот рай ни находился, так что если он был восхищен на третье небо, это не значит то же, что был восхищен и в рай, но сначала — на третье небо, и потом — в рай. Этот вопрос настолько обоюден, что, мне кажется, может быть разрешен в том только случае, если кто-нибудь на основании не настоящих слов Апостола, а других мест свящ. Писаний или очевидных данных, найдет что-нибудь такое, чем докажет, находится ли рай на третьем небе или не находится, так как представляется неясным что такое и само третье небо и как понимать его —

относительно ли телесных или духовных вещей. Можно бы, конечно, сказать, что человек телом может быть восхищен только в какое-нибудь телесное место, но так как Апостол выражается таким образом, что он не знает, в теле ли, или вне тела был он восхищен, кто же осмелится сказать о себе, что знает то, чего не знал Апостол? При всем том, если не могут быть восхищены ни дух без тела в телесные места, ни тело — в духовные, то самое уже сомнение его (если только допустить, что Апостол пишет о самом себе) как бы вынуждает нас разуметь таким же образом и место, куда он был восхищен, т. е. так, что нельзя определить и распознать, телесное ли оно или духовное.

ГЛАВА II.

*Апостол мог не знать, вне
ли тела видел он рай, если
он видел его в экстазе.*

3. Ибо когда представляются нам во сне или в экстазе телесные образы, то мы совершенно не отличаем их от самых тел, пока, возвратившись к телесным чувствам, не приходим к сознанию, что имели дело с образами, которые воспринимали не при помощи телесных чувств. Кто, в самом деле, пробудившись от сна, не чувствует сейчас же, что видел грезы, хотя, когда видел их спящий, он не мог отличить их от телесных воззрений бодрствующих? Со мною, впрочем, знаю, случалось, (а потому, не сомневаюсь, могло или может случаться и с другими), что, видя [что-нибудь] во сне, я чувствовал, что вижу именно во сне, и даже сонный я чувствовал и был твердо убежден, что образы, которые во сне обыкновенно поражают нас своею несообразностью, не истинные тела, а представляются мне во сне. Но иногда, однако, я и ошибался: видя, напр., своего друга во сне, я старался убедить его, что

видимые нами тела не истинные тела, а образы спящих во сне, хотя и сам он представлялся мне во сне же, как и они, — даже и то самое, что мы говорим с ним вместе, не истинно, а он видит теперь, сонный, что-нибудь иное, и не знает, вижу ли то же самое и я; впрочем, когда я усиливался убедить его, что это не сам он, я отчасти склонялся думать и так, что это именно он, с которым я, конечно, не говорил бы, если бы был убежден, что это не он. Таким образом, душа сонного, хотя удивительно и бодрствующая, может обманываться образами тел, как если бы это были самые тела.

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

5. Вот почему, если Павел видел рай так, как Петру виделась спускающаяся с неба корзина (Деян. X, 11), или Иоанну все то, что он описывает в Апокалипсисе (Апок. I, 12), или Иезекиилю поле с костями мертвых и их воскресение (Иез. XXXVII, I-10) или Исаяи сидящий Бог, окрест Его серафимы и жертвенник, взятый с которого уголь очистил уста пророка (Иса. VI, 1-7), то ясно, что он мог и не знать, в теле ли он видел, или вне тела.

ГЛАВА III.

*Апостол, будучи уверен,
что видел третье небо, не*

был уверен, как видел.

6. Но если он видел вне тела и не тела, то возможен вопрос, были ли это телесные образы, или же субстанция, которая не представляет никакого подобия тела, как напр. Бог, как ум, или понимание или разум человека, как добродетели — благоразумие, справедливость, чистота, любовь, благочестие и все то, что только мы мысленно исчисляем, расчленяем, определяем, не видя ни их очертания, ни цвета, ни того, как они звучат, чем пахнут, какой имеют вкус во рту, чем оказываются для осязания со стороны тепла или холода, мягкости или твердости, тонкости или жесткости; а [созерцая их] при помощи зрения, света и представления другого рода, и притом такого, который гораздо превосходнее и несомненнее остальных.

7. Возвратимся же опять к словам Апостола и рассмотрим их с большею тщательностью, признав сначала за несомненное, что Апостол гораздо больше и несравненно полнее нас знал то, что мы стараемся знать так или иначе о бестелесной природе. Итак, если он знал, что ни в каком случае нельзя видеть ни духовных предметов посредством тела, ни телесных помимо тела, то почему же из того, что видел, он не распознал и того, как это мог он видеть? Ибо если он был уверен, что то были духовные предметы, то почему не был в то же время и уверен, что видел их вне тела? Если же знал, что то были предметы телесные, то почему не знал, что мог видеть их только посредством тела? Откуда же в нем возникает сомнение, в теле ли или вне тела он их видел, разве уж не сомневался ли и в том, были ли то тела, или телесные образы? Итак, посмотрим, прежде всего, что в составе его слов есть такого, относительно чего он не сомневается, и если потом останется в них что-нибудь такое, относительно чего он сомне-

вается, то, может быть, из того, относительно чего он не сомневается, разрешится и вопрос, каким образом сомневается он и в этом.

8. *Вем, говорит, человека о Христе, прежде лет четырнадцати: аще в теле, не вем, аще кроме тела, не вем, Бог весть, восхищена, бывша такового до третияго неба.* Итак, он знает человека о Христе, четырнадцать лет тому назад восхищенного до третьего неба: в этом он нисколько не сомневается; не должны, следовательно, сомневаться и мы. Но в теле ли или вне тела человек тот был восхищен, в этом он сомневается, а отсюда, раз сомневается он, кто же из нас осмелится быть в том уверен? Разве не будет ли в этом случае последовательным с нашей стороны сомнение относительно третьего неба, куда, как он говорит, был человек тот восхищен?

Ибо если [в словах Апостола] указывается нечто действительное, то указывается в них и третье небо; если же в них дан только некоторый образ телесных предметов, не было и третьего неба, а указание на него сделано в том смысле, что Апостол, как ему казалось, достиг до первого неба, выше которого видел опять небо, достигши которого видел новое небо, и уже достигши последнего, он мог сказать, что был восхищен до третьего неба. Но что существовало третье небо, куда он был восхищен, в этом он не сомневается, и не хочет, чтобы сомневались и мы, ибо говорит вначале: *вем*, и затем ведет дальнейшую речь; так что то, что, как говорит Апостол, он знает, может не считать истинным разве лишь тот, кто не верит Апостолу.

ГЛАВА IV.

*Небо, куда был восхищен
Апостол, действительно
было третье небо. — За-
труднение, каким образом*

Апостол был уверен относительно виденного неба и не уверен относительно того, как он его видел.

9. Итак, Апостол знает человека, восхищенного до третьего неба; след. небо, куда [человек тот] был восхищен, было действительно третье небо, а не какой-нибудь телесный знак, который Моисей отличал и от самой субстанции Бога, и от видимой твари, в какой Бог являлся человеческим и телесным чувствам, настолько, чтобы сказать: *покажи мне Тебе Самого* (Исх. XXXIII, 13), а также и не какой-нибудь образ телесной вещи, который видя в духе, Иоанн спрашивал, что он собою означает, и получал в ответ, что это или город, или люди, или что-нибудь другое, когда видел зверя, или жену, или воды, или что-нибудь другое подобное (Апок. XIII, 1 и XVII, 3); но, говорит, *вем человека восхищена бывша до третьяго небесе.*

10. Если же небом он хотел назвать духовный образ, подобный телесному [небу], в таком случае и его тело было также только образом тела, в котором он был тогда восхищен; след. и своим телом он называл образ тела, как небом — образ неба. В таком случае он не старался бы и различать, что он знает и чего не знает, — знает человека, восхищенного до третьего неба, не знает же, в теле ли восхищенного, или вне тела, а просто рассказывал бы о видении, называя, что видел, именами тех предметов, которые видел. И мы, когда рассказываем о своих снах или о каких-нибудь откровениях в них, говорим: "Я видел гору, видел реку, видел трех человек" и т. п., приписывая этим образам те имена, которые имеют самые предметы, подобие коих мы видели; Апостол же говорит: "то знаю, а этого не знаю".

11. А если и то и другое представлялось ему образно, в таком случае то и другое он

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

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

ГЛАВА V.

Разрешается то же самое затруднение.

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

посредстве тела; след. или известно и то и другое, или то и другое неизвестно, или же известно то, что видимо было, а неизвестно то, при посредстве чего было видимо. Ибо бестелесная природа, очевидно, не могла быть видима при посредстве тела. Тела же хотя и могут быть видимы вне тела, но, конечно, не так, как при помощи тела, а совершенно отличным способом (если такой существует), почему было бы удивительно, если бы этот способ мог ввести Апостола в такое заблуждение или сомнение, чтобы, видя телесное небо не телесными глазами, он мог сказать, что не знает, в теле ли или вне тела его видел.

14. Остается поэтому допустить, что так как Апостол, с такою тщательностью различающий, что он знает, от того, чего не знает, не мог ошибаться, то, когда был восхищен на небо, он не знал и сам, в теле ли он был, как существует душа в живом теле сонного ли или бодрствующего человека, или в отрешении от телесных чувств в экстазе; или же совершенно вышел из тела, оставив его мертвым до тех пор, пока его душа, по окончании видения возвратилась в мертвые члены и он не то, чтобы пробудился, будучи раньше сонным, или пришел в чувства, будучи раньше погруженным в экстаз, а ожил, как бы совершенно мертвый. Поэтому, что, будучи восхищен на небо, он там видел, и что, как утверждает, знает, то он видел в собственном смысле, а не мечтательно. Но так как душа его, отрешенная от тела, совершенно ли мертвым его оставляла, или же сама находилась в нем каким-нибудь свойственным живому телу способом, а ум её был восхищен для созерцания и слышания неизреченных [тайн] видения, то он и не знал этого, а потому, может быть, и сказал: *еще в теле или кроме тела, не вею, Бог весть.*

ГЛАВА VI.

Три рода зрения.

15. А что бывает видимо не образно, а в собственном смысле, и в то же время не при посредстве тела, то видимо бывает в зрении, которое превосходит все прочее. Постараюсь, при помощи Господа, выяснить виды и различия этого зрения. В одной заповеди: *возлюбиши искренняго твоего яко сам себе* (Мф. XXII, 39), когда мы ее читаем, встречаются три рода зрения: во-первых — посредством глаз, которыми мы видим самые буквы, затем — посредством человеческого духа, которым мысленно представляется ближний и отсутствующий, наконец — посредством умственного созерцания, которым зрится самая мыслимая (*intellecta*) любовь. В ряду этих трех родов первый самый очевидный: к нему принадлежит созерцание неба и земли и вообще всего, что видят на них наши глаза. Нетрудно подойти и ко второму роду, которым мыслятся отсутствующие телесные предметы, ибо и небо, и землю со всем, что на них можем видеть, мы представляем себе и в темноте, когда, не видя ничего телесными глазами, духом созерцаем образы тел истинные ли, как видим мы и самые тела и удерживаем их памятью, или вымышленные, как может составлять их наше мышление. Ибо иначе мы представляем себе мысленно Карфаген, который знаем, и иначе — Александрию, которой не знаем. Третий же род, коим созерцается мысленная любовь, обнимает собою предметы, которые не имеют подобных себе образов. Ибо человека, дерево, солнце и вообще все небесные ли или земные тела, когда они присутствуют пред нами налицо, мы видим в их собственных формах, а когда отсутствуют, мысленно представляем себе в их, отпечатлевшихся в нашем духе, образах: все эти предметы образуют

два рода зрѣнія — один при посредствѣ телесныхъ чувствъ, а другой при посредствѣ духа, въ которомъ содержатся ихъ образы. Но видимъ ли мы любовь иначе какъ присутствующую, въ еѣ собственномъ видѣ, и иначе какъ отсутствующую, въ какомъ-нибудь подобномъ ей образѣ? Конечно, нѣтъ; но насколько можетъ быть созерцаема умомъ, она можетъ быть созерцаема однимъ больше, а другимъ меньше, а если мыслится какъ некоторый телесный образъ, то не созерцается вовсе.

ГЛАВА VII

*Роды зрѣнія — телесный,
духовный, разумный. —
Телесное въ собственномъ и
переносномъ смыслѣ. — Ду-
ховное въ многоразличномъ
смыслѣ.*

16. Объ этихъ трехъ родахъ зрѣнія, насколько, по нашему мнѣнію, требовало дѣло, мы кое-что сказали уже въ предыдущихъ книгахъ, но не указали числа ихъ. Въ настоящемъ же случаѣ въ виду того, что затронутый вопросъ требуетъ съ нашей стороны нѣсколько болѣе подробнаго раскрытія, мы, послѣ краткаго указанія на роды этого зрѣнія, должны обозначить ихъ точными и соответственными именами, чтобы потомъ уже не возвращаться къ ихъ описанію. — Итак, первый родъ мы называемъ телеснымъ (*corporale*), потому что онъ созерцается при помощи тела и воспринимается телесными чувствами. Второй — духовнымъ (*spiritale*), такъ какъ все, что не тело и однако существуетъ, справедливо назвать духомъ; а образъ отсутствующаго тела, хотя и подобенъ телу, не есть конечно ни тело, ни зрѣніе, которымъ тело различается. Третій же — разумнымъ (*intellectuale*), потому что называть его *mentale* (умственнымъ), отъ слова *mens* (умъ), крайне нелепо въ виду новизны этого названія.

17. Если бы я обратился теперь къ болѣе тонкому объясненію этихъ названій, то рѣчь моя и затянулась бы, и была бы отъ того непонятнѣе; да въ этомъ нѣтъ никакой, по крайней мерѣ настоящей, надобности. Достаточно знать, что телеснымъ что-нибудь называется или въ собственномъ смыслѣ, когда рѣчь идетъ о телахъ, или въ переносномъ, какъ напр. сказано: *яко въ Томъ живетъ всяко исполненіе божества телесне* (Кол. II, 9). Божество не тело, но, называя таинства ветхого завета тѣнью будущаго (Кол. II, 17), Апостолъ, въ виду этого сравненія съ тѣнями, сказалъ, что во Христѣ обитаетъ полнота божества телесно, такъ какъ въ Немъ исполнилось все то, что прообразовано было въ тѣхъ тѣняхъ и, такимъ образомъ, Онъ представляетъ Собою въ некоторомъ родѣ тело этихъ тѣней, т. е. истину образовъ и прообразованій. Отсюда, какъ самыя образы названы имъ тѣнями иносказательно и въ переносномъ смыслѣ, такъ и въ словахъ, что во Христѣ обитаетъ полнота божества телесно, онъ пользуется переноснымъ же слововыраженіемъ.

18. Названіе же "духовный" употребляется многоразличнымъ образомъ. Такъ, тело, которое будетъ въ воскресеніи святыхъ, Апостолъ называетъ духовнымъ, говоря: *сеется тело душевное, востаетъ тело духовное* (1 Кор. XV, 44), — духовное въ томъ смыслѣ, что удивительнымъ образомъ приложено будетъ къ духу для полнаго блаженства и нетлѣнія, и будетъ оживляться однимъ духомъ помимо всякой потребности въ телесной пищѣ, а не въ томъ, что будетъ имѣть бестелесную субстанцію, ибо и тело, которымъ облечены теперь, не имѣетъ душевной субстанции и называется душевнымъ потому, что въ немъ обитаетъ душа. Точно также духомъ называется воздухъ самъ ли или его дунувеніе, т. е. движеніе, какъ сказано: *огнь, градъ, снегъ, голодь, духъ буренъ* (Пс. 148, 8). Называется духомъ и душа скотовъ или челове-

ка, как написано: *И кто вестъ дух сыновъ человеческихъ, аще той восходитъ горѣ, и духъ скотскій, аще низходитъ той долу въ землю* (Еккл. III, 21). Называется духомъ и самый разумный умъ, въ которомъ заключается некоторое какъ бы око души, и которому принадлежатъ образъ и подобіе Бога. Отсюда, Апостолъ говоритъ: *"обновляйтесь духомъ ума вашего и облакайтесь въ новаго человека, созданнаго по Богу"* (Еф. IV 23-24), и въ другомъ мѣстѣ о внутреннемъ человеке: *"и облакишись въ новаго, который обновляется въ познании по образу Создавшаго его"* (Кол. III, 10). Точно также говоря: *темже убо самъ азъ умомъ моимъ работаю закону Божию, плотию же закону греховному* (Рим. VII, 25) и въ другомъ мѣстѣ, припоминая то же изреченіе, въ словахъ: *плоть бо похотствуетъ на духа, духъ же на плоть... да не яже хотите, сія творите* (Гал. V, 17), Апостолъ тоу, что раньше называлъ умомъ, называлъ потомъ и духомъ. Наконецъ, духомъ называется и Богъ, какъ говоритъ Господь въ Евангеліи: *духъ есть Богъ, и иже кланяется Ему, духомъ и истинною достоинъ кланяться* (Иоан. IV, 24).

ГЛАВА VIII.

*Откуда для втораго рода,
зрѣнія взято названіе духовнаго.*

19. Но не изъ этихъ, приведенныхъ мною, случаевъ, гдѣ встречается названіе духа, мы заимствовали слово, отъ котораго называли духовнымъ второй родъ зрѣнія, о коемъ теперь идетъ у насъ рѣчь, а изъ одного мѣста въ посланіи къ Коринфянамъ, гдѣ очевиднейшимъ образомъ духъ отличается отъ ума: *Аще бо, говоритъ Апостолъ, молюся языкомъ, духъ мой молится, а умъ мой безъ плода есть* (1 Кор. XIV, 14). Если этимъ мѣстомъ дается такая мысль, что языкъ изрекаетъ сокровенныя и таинственныя знаменованія, которыми, если они непонятны уму, никто не назидается, слыша то, чего не понимаетъ, почему

раньше и сказано: *глаголяй языки, не человекомъ глаголетъ, но Богу, никто же бо слышитъ, духомъ же глаголетъ тайны* (1 Кор. XIV, 2): то достаточно видно, что въ этомъ мѣстѣ Апостолъ имеетъ въ виду такой языкъ, на которомъ изрекаются значенія, какъ бы образы и подобія телесныхъ вещей, для уразумѣнія коихъ требуется зрѣніе (*obtuitum*) ума. А разъ они не понимаются, въ такомъ случаѣ, по словамъ Апостола, они суть въ духѣ, а не въ умѣ, почему онъ съ большею ясностью говоритъ: *Аще благословиши духомъ, исполняя мѣсто невежды, како речетъ: аминь, по твоему благодаренію, понеже не вѣсть что глаголеши* (1 Кор. XIV, 16)? Отсюда, такъ какъ языкомъ, т. е. членомъ тела, который мы движемъ во рту, когда говоримъ, даются, конечно, знаки вещей, а не самыя вещи произносятся, то Апостолъ въ переносномъ смыслѣ назвалъ языкомъ такое или иное произнесеніе знаковъ прежде, чѣмъ они бываютъ понятны; когда же соединяется съ ними разуменіе, составляющее уже принадлежность ума, является откровеніе, или познаніе, или пророчество, или наученіе. Поэтому Апостолъ говоритъ: *Аще прииду къ вамъ языки глаголю, кую вамъ пользу сотворю, аще вамъ не глаголю или во откровѣніи, или въ разумѣ, или въ пророчествіи, или въ поученіи* (1 Кор. XIV, 6)? Или въ разумѣ, или въ пророчествіи, т. е. когда со знаками, т. е. съ языкомъ, соединяется пониманіе, такъ, чтобы это было деломъ не только духа, но и ума.

ГЛАВА IX.

Пророчество принадлежитъ уму.

20. Поэтому те еще не обладаютъ пророчествомъ, которые при посредствѣ какихъ-либо подобій телесныхъ предметовъ изрекаютъ знаменія въ духѣ, если при этомъ не присоединяется еще въ разумѣ (*obtuitum*) ума для ихъ пониманія; и тотъ, кто истолковываетъ виденіе другого, боль-

ше пророк, чем тот, кто сам видит видение. Отсюда ясно, что пророчество принадлежит больше уму, чем духу в особенном его смысле, как некоторой низшей в сравнении с умом душевной силе, в которой отпечатлеваются представления о телесных предметах. Таким образом, Иосиф, истолковавший, что означали собою семь колосьев и семь коров, был больше пророк, чем фараон, который видел их во сне (Быт. XLI, 1-32). Фараон имел дух, настроенный к видению, а Иосиф — ум, просвещенный к уразумению. У фараона был язык, а у Иосифа — пророчество, потому что у первого было представление только предметов, а у последнего — истолкование представлений. Отсюда, меньше пророк тот, кто в духе при посредстве образов телесных предметов видит только лишь знаки означаемых ими вещей, и гораздо больше пророк тот, кто одарен только лишь пониманием этих образов, но пророк собственно тот, кто превосходит и тем и другим, т. е. и видит в духе знаменующие подобия телесных предметов, и живо понимает их умом, как напр. испытано и доказано было превосходство Даниила, который и рассказал царю виденный им сон, и объяснил, что этот сон значил (Дан. II, 27-45; IV, 16-24). Ибо и телесные образы отпечатлены были в его духе, и уму его открыто было их понимание. На основании именно этого различия духа, в виду которого Апостол сказал: *помолюся духом, помолюся же и умом* (1 Кор. XIV, 15), дабы и знаки предметов отображались в духе, и понимание их отражалось в уме, — на основании этого, говорю, различия мы теперь и назвали духовным такой род зрения, каким мы мысленно представляем образы предметов даже и отсутствующих.

ГЛАВА X.

Разумный род зрения.

21. Разумный же тот превосходнейший род, который принадлежит собственно уму. Мне вовсе не встречалось случаев, чтобы разум мог называться таким же многообразным образом, как дух. А употребляем ли мы слово разумный (*intellectuale*) или разумопостижимый (*intelligibile*), мы обозначаем одно и то же. Некоторые, правда, допускают между этими словами такое различие, что разумопостижимое это предмет, который может быть воспринимаем одним только разумом, а разумное это самый разум, который постигает; но то — еще вопрос и вопрос важный и трудный, чтобы существовал какой-либо предмет, который бы мог быть созерцаем разумом и в то же время сам не понимал. Я не думаю, чтобы кто-нибудь стал мыслить и говорить так, что существует предмет, который бы воспринимал разумом, а сам не мог бы воспринимать разумом. Ум созерцается не иначе, как умом. Отсюда, так как ум может быть созерцаем, то он разумопостижим, а так как согласно с вышеуказанным различием, он и созерцаем, то и разумен. Поэтому, оставив в стороне весьма трудный вопрос, существует ли что-нибудь такое, что только постигалось бы, а и не постигало, мы в настоящее время разумное и разумопостижимое соединяем под одним и тем же названием и значением.

ГЛАВА XI.

Отношение телесного зрения к духовному, а духовного к разумному.

22. Рассмотрим теперь эти три рода зрения — телесный, духовный и разумный — порознь, восходя от низшего к высшему. Раньше мы привели пример, как в одном изречении усматриваются все три рода зрения. Ибо, когда мы читаем: *возлюбилши искренняго твоего яко сам себе* (Мф. XXII,

39), то телесно видим буквы, духовно мыслим ближнего, а разумом созерцаем самую любовь. Но могут быть духовно мыслимы и отсутствующие буквы, может быть, телесно видим и присутствующий ближний; любовь же по своей субстанции не может быть ни видима телесными глазами, ни представляема духом в подобном телу образе, а может быть познаваема и воспринимается только умом, т. е. разумом. Телесное зрение не управляет ни одним из этих родов, но получаемое при его помощи ощущение передается духовному [роду], как управляющему. Ибо когда мы видим что-нибудь глазами, то образ видимого тотчас же отпечатлевается в духе, но распознается нами как такой только тогда, когда, отнявши глаза от видимого глазами предмета, мы находим в духе образ виденного. И если это — дух неразумный, как дух скотов, то образ видимого так и остается в духе. А если — разумная душа, то он передается разуму, который управляет и духом; так что то, что видели глаза и передали духу, чтобы в нем составилась образ виденного, представляет собою знак такой или иной вещи, тотчас ли его значение понимается или же только отыскивается, ибо оно может быть понято и найдено только при помощи деятельности ума.

23. Царь Вавилон видел пальцы пишущей на стене руки (Дан. V, 5), и тотчас же при посредстве телесного чувства в его духе отпечатлелся образ этого, телесно представившегося ему, предмета, и остался в его мысли после того, как самое видение уже совершилось и прошло. Этот образ он созерцал в духе, но еще не понимал его, — не понимал и тогда, когда этот знак представлялся ему телесно и видим был его глазами; однако, при помощи ума он уже догадывался, что это — знак. И так как он доискивался, что этот знак означает, то и самое это искание было делом ума же.

Ничего об этом видении не зная, явился Даниила и, имея просвещенный в пророческом духе ум, открыл смущенному царю значение этого знака (Дан. V, 25, 28), будучи по тому роду зрения, которое составляет принадлежность ума, больше пророком, нежели тот, кто и знак, телесно ему представлявшийся, телесно видел и мысленно созерцал его образ в духе, но разумом мог только знать, что это — знак и только доискиваться, что он означает.

24. Петр видел в исступлении ума, что с неба спускается сосуд, за четыре угла привязанный и наполненный различными животными, я услышал голос: *заколи и яждь* (Деян. X, 11 и след.). Когда, пришедши в чувства, он размышлял о видении, Дух возвестил ему о мужах, присланных Корнилием, говоря: *се мужие... ищут тебе, но встав сними, и иди с ними..., зане Аз послах их* (Деян. X, 19-20). Как понят был слышанный им в видении голос: *яже Бог очистил ест, ты не скверни* (Деян. X, 15), он показал это, пришедши к Корнилию, в словах: *и мне Бог показа ни единого скверна или нечиста глаголати человека* (Деян. X, 28). Таким образом, когда, отрешившись от телесных чувств, он видел сосуд, то в духе слышал и слова: *заколи и яждь*, а также: *яже Бог очистил ест, ты не скверни*. Пришедши же в чувства, он начал размышлять в духе о том, что из слышанного им и виденного им в видении удержала память: все это были не телесные предметы, а образы телесных предметов как тогда, когда он видел и слышал их в исступлении, так я теперь, когда стал припоминать их и мысленно представлять. Но когда он недоумевал и доискивался, стараясь понять их значение, это было уже делом пытливого ума, хотя решение и не было еще найдено, пока не явились пришедшие от Корнилия; и когда к телесному присоединилось еще видение, в котором Дух Святой, и

опять в духе, сказал ему: *иди с ними*, то свыше озаренным умом он понял, наконец, значение всех, бывших ему, знаков. — После тщательного рассмотрения этих и подобных им примеров явствует, что телесное зрение имеет отношение к духовному, а последнее к разумному.

ГЛАВА XII.

Телесное и духовное зрение.

25. Но когда в бодрственном состоянии, в то время, как ум наш не бывает отрешен от телесных чувств, мы остаемся при телесном зрении, то от этого зрения отличаем зрение духовное, при помощи коего мысленно представляем себе отсутствующие тела, вспоминая ли такие, какие знали, или каким-нибудь образом составляя в духе представление о таких, каких не знали, но какие, однако, существуют, или, наконец, выдумывая произвольно или по догадке такие, каких никогда не существовало. От всего этого мы отличаем телесные, видимые нами и подлежащие нашим телесным чувствам, предметы так, что в нас не возникает никакого сомнения, что это — тела, а то — образы тел. Когда же вследствие ли крайнего напряжения мысли, или в силу какой-нибудь болезни, как напр. это случается обыкновенно с френиетиками¹⁷ при лихорадке, или, наконец, вследствие привмещения какого-нибудь, доброго или злого, духа образы телесных предметов отражаются в духе так, как будто бы тела подлежат самым телесным чувствам, причем и в телесных чувствах сохраняется напряжение: в таком случае являвшиеся в духе телесные образы созерцаются так же, как созерцаются тела при посредстве тела; так что в одно и то же время бывают видимы глазами какой-нибудь присутствующий человек, а другой

отсутствующий — духом, но как бы глазами. Мы знали людей, находившихся в подобном состоянии и разговаривающих и с присутствующими налицо и с другими отсутствующими, но как бы присутствующими. Пришедши в себя, одни сообщают, что они видели, а другие не могут этого сделать. Так и сны — одними вспоминаются, а другими забываются. Когда же внимание духа совершенно отрешается от телесных чувств, такое состояние обыкновенно называется экстазом. В этом состоянии человек ни присутствующих тел не видит, даже и с открытыми глазами, ни звуков не слышит: все внимание его души устремлено или на телесные образы при помощи телесного зрения или на бестелесные, не представляемые ни в каком телесном образе, предметы при помощи зрения духовного.

26. Но когда духовное зрение при совершенном отрешении души от телесных чувств в сновидениях ли или в экстазе, останавливается на образах телесных предметов, то созерцаемое, если оно ничего собою не означает, составляет воображение самой души, как и бодрствующие, здоровые и не находящиеся в состоянии отрешения создают образы многих тел, которые не подлежат их чувствам; разница только та, что они твердо обличают эти образы от присутствующих налицо и истинных тел. Если же оно что-нибудь собою означает, представляет ли сонным или бодрствующим, когда они и глазами видят присутствующие тела, и духом созерцают образы отсутствующих тел, но так, как бы эти последние находились пред их глазами, или же, наконец, в так называемом экстазе, при совершенном отрешении души от телесных чувств: в таком случае это — чрезвычайный способ [зрения]; но вследствие привмещения другого духа возможны случаи, что то, что знает сам

¹⁷ Phrenetici, от phrenesis, собственно — воспаление мозговой оболочки, отсюда — безумие, бешенство.

дух, он посредством подобного рода образов внушает и тому, с кем соединяется, понимает ли его этот последний, или же получает разъяснение от другого. Ибо раз подобные откровения получаются и, конечно, от тела получаться не могут, то что же остается, как не предположить, что они получаются от какого-нибудь духа?

ГЛАВА XIII.

*Присуца ли душе сила про-
рицания.*

27. Некоторые полагают, что человеческая душа в самой себе имеет некоторую силу прорицания. Но если так почему же она не всегда может, хотя и всегда хочет? Может быть потому, что не всегда получает помощь, чтобы могла? А когда получает, возможно ли, чтобы эта помощь никому не принадлежала, или принадлежала телу? Остается, поэтому, думать, что она принадлежит духу. Затем, как получается эта помощь? В теле ли происходит что-нибудь такое, что внимание души как бы отвлекается и отступает от тела, вследствие чего она приходит в состояние, когда в самой себе созерцает знаменующие образы, которые в ней существовали и раньше, но не замечались ею, подобно тому, как в памяти мы имеем много такого, чего не замечаем, или в этом случае возникает что-нибудь такое, чего раньше в самой душе не было, а существовало оно в каком-нибудь дух, в котором, отрешаясь и освобождаясь от тела, она эти образы и видит? Но если они в душе уже были, как нечто ей принадлежащее, почему же она их, как следует, и не понимает? Ибо иногда, и даже в большинстве случаев, она не понимает их. Разве сделать такое предположение, что как дух её получает помощь, чтобы видеть их, так, в свою очередь, и ум её не может их понимать, если не получает помощи? Или же, может быть, устраняются

и как бы развязываются не телесные препятствия, мешающие душе в её стремлении к видениям, а она непосредственно уносится в эти видения, или только духовно их созерцая, или же понимая и разумно? Или, наконец, иногда она видит эти образы в себе самой, иногда же чрез привмещение какого-либо духа. Какое бы из этих предположений мы ни приняли, во всяком случае оно не должно быть дерзко утверждаемо. Одно только не подлежит сомнению, что телесные образы, созерцаемые духом у бодрствующих ли, или сонных или больных, не всегда служат знаками других предметов; между тем, было бы удивительно, если бы экстаз мог когда-нибудь иметь место так, чтобы образы телесных предметов при этом чего-либо не означали.

28. Не удивительно, что и одержимые демоном говорят иногда истину относительно того, что не подбежит чувствам присутствующих; потому что вследствие какого-то, наверно не знаю, сокровенного привмещения этого духа происходит то, что он становится как бы одно с духом страждущего и одержимого. Когда же в эти видения человеческий дух восхищается духом добрым, то ни в каком уже случае не следует сомневаться, что созерцаемые им образы служат знаками других предметов, и притом таких, которые полезно знать, ибо это уже — дело Божие Различие [между этими состояниями] весьма трудно в том случае, когда дух злобы действует спокойно и говорит, что может, не причиняя никакого телесного страдания, а обдерживает только дух человека, — когда говорит даже истину и предсказывает полезные вещи, преобразуясь, как написано, в ангела света (2 Кор. XI, 14), с целью уловить в свои сети, снискав доверие в очевидно добром. Думаю, что это различие возможно только при помощи

того дара, о котором ведет речь Апостол, когда говорит о дарах Божиих: *другому же разсуждение духовом* (1 Кор. XII, 10).

ГЛАВА XIV.

Разумное зрение не обманывает. Не всегда опасно ошибаться, принимая одно за другое.

Ибо не трудно распознать его, когда он доводит до чего-либо такого, что противно добрым нравам и правилу веры: в таком случае он распознается многими. При помощи же упомянутого дара он в самом уже начале, когда многим кажется еще добрым, тотчас же распознается как злой.

29. Однако, и посредством телесного зрения, и при помощи открывающихся в дух образов телесных предметов как добрые научают, так и злые обманывают. Разумное же зрение не ошибается. Ибо или тот не понимает, кто принимает что-нибудь за иное, чем оно есть, или же если понимает оно непременно истинно. Глаза не знали бы, что им делать, если бы видели тело, которого не могли бы отличить от другого, или что стало бы делать внимание души, если бы в духе получилось такое представление тела, которого она не могла бы отличить от самого тела? Но является на помощь разум, отыскивая, что все это означает и чему полезному оно учит, и или, нашедши, достигает своей цели, или, не нашедши, оставляет спорным вопросом, чтобы какая-нибудь опасная крайность не завела его в пагубное заблуждение.

30. Трезвый же, свыше вспомоществуемый, разум судит о том, что или сколько есть такого, относительно чего думать даже и иначе, чем оно есть, для души не опасно. Ибо если со стороны добрых считается кто-нибудь добрым, хотя бы скрытно был и дурным, то тут нет ничего ни па-

губного для него самого, ни опасного для думающих так о нем, если только он не погрешает относительно самых предметов, т. е. самого добра, от которого каждый бывает добр. В противном случае, в каком-нибудь отношении было бы вредно для всех людей, что они во время сна считают истинными тела, подобия коих во сне видят, или было бы вредно в каком-нибудь отношении Петру, что, когда по неожиданному чуду он был освобожден от оков и веден ангелом, *мняше видение зрети* (Деян. XII, 9), или когда он в экстазе отвечал: *никакоже, Господи, яко николиже ядох всяко скверно или нечисто* (Деян. X, 14), считая все, что находилось в сосуде, за истинных животных. Все это, раз оно оказывается иначе, чем как принималось во время видения, не должно вызывать в нас чувство раскаяния, что было так видимо, если только в этом не обнаруживается грубое неверие, или суетное и даже безбожное настроение. Поэтому, когда и диавол вводит в обман телесными видениями, нет ничего вредного в том, что в обман вводятся глаза, если только при этом [человек] не погрешает против истины веры и здравого разума, которым Бог научает покорных Ему. Если он вводит в обман чудесными образами даже и душу в духовном зрении в такой степени, что она представляет себе существующим тело не существующее, то и это нисколько не вредно душе, если она не соизволяет на такое опасное склонение.

ГЛАВА XV.

Любодейные сновидения случаются безгрешно.

31. Отсюда поднимается иногда вопрос о соизволениях сонных, когда они видят во сне, будто вступают в совокупление или против своего намерения, или даже и против дозволенных нравов. — Случается

это только тогда, когда предметы, о которых мы думаем в бодрственном состоянии не по желанию воли, а как говорим почему-либо и о подобных вещах (как, напр., и я в настоящем случае не мог бы, конечно, говорить об этом, если бы о том не думал), во сне представляются нам и отпечатлеваются в нас настолько, что ими естественно возбуждается и плоть и что она в себе естественным образом собирает, испускает детородными каналами. Допустим теперь, что образы телесных вещей, о которых я помыслил по необходимости, чтобы говорить о них, представляются во сне с такою силою, с какою представляются бодрствующим самые тела: в таком случае и происходит то, чего у бодрствующего не может происходить безгрешно. Кто, в самом деле, ведя речь и по необходимому течению речи говоря что-нибудь о своем совокуплении, может не мыслить о том, о чем говорит? Но раз фантазия, действующая и в мышлении разговаривающего, выступает в сновидении настолько, что исчезает различие между нею и действительным телесным смещением, в таком случае немедленно же возбуждается и плоть и следует то, что обыкновенно за тем следует, хотя совершается это без греха настолько же, насколько без греха служит предметом речи бодрствующего то, что, без сомнения, им мыслится, чтобы быть предметом его речи. При всем том, благодаря доброму настроению души, когда она, очищенная лучшим желанием, умерщвляет многие пожелания, не относящиеся к естественному движению плоти, которую бодрствующие люди, чистые духом, обуздывают, а сонные не могут этого сделать, потому что не имеют власти над тем, что представляется им как отпечатление телесного, ничем не отличного от самого тела, образа, — благодаря такому доброму настроению души, некоторые

её заслуги отображаются и во сне. Так, Соломон и сонный предпочел всему мудрость и, оставив без внимания все прочее, испросил её у Господа и тем, как свидетельствует Писание, угодил Богу и за свое доброе желание получил вознаграждение (3 Цар. III, 5-15).

ГЛАВА XVI.

Представления о телесных предметах дух составляет в себе сам.

32. Если все это так, то к телесному зрению имеет отношение телесное, разделяющееся как бы на пять, отдельно действующих, каналов, чувство. Так как самый тонкий и потому наиболее, чем другие, близкий к душе элемент в теле, т. е. свет распространяется сперва один посредством глаз и в зрительных нервах светит для созерцания видимых предметов, а потом — в некотором смещении, во-первых с чистым воздухом, во-вторых с воздухом бурным и туманным, в-третьих, с более плотною влажностью, в-четвертых, с земною массою, то с чувством зрения, в котором свет действует по преимуществу, он образует пять чувств; как об этом я сказал в четвертой и седьмой книге. Между тем, над всеми телесными элементами первенствует видимое небо, с которого блещут светила и звёзды, как чувство зрения первенствует в теле. А так как всякий дух, без сомнения, превосходнее всякого тела, то следует, что духовная природа, даже и та, в которой отпечатлеваются образы телесных предметов, превосходнее и самого телесного неба, не местоположением конечно, а достоинством природы.

33. Здесь мы встречаемся с некоторым удивительным явлением, именно: хотя дух существует раньше тела, а телесный образ является позже самого тела, однако возникая по времени позже, но являясь в су-

ществующем по природе раньше, телесный образ в духе превосходнее, чем само тело в своей субстанции. И отнюдь не следует думать так, что в духе производит что-нибудь тело, как будто бы дух был подчинен производящему телу, как материи. Бесспорно, то, что производит, превосходнее того, из чего оно что-нибудь производит, и ни в каком случае тело не превосходнее духа, а напротив дух несомненно превосходнее тела. Отсюда, хотя какое-нибудь тело, которого мы раньше не видали, мы видим прежде, а потом уже его образ является в нашем духе, при помощи которого воспоминается нами то, что было прежде отсутствующим; однако, этот образ производит не тело в духе, а сам в себе дух с удивительною быстротою, далеко опережающею медлительность тела, которое чуть глаз завидит, как образ его уже возникает в духе видящего без всякого промежуточного момента времени. То же самое надобно сказать и относительно слуха: если бы дух не воспринимал в себе тотчас же образа воспринятого ухом звука и не удерживал его памятью, то уже о втором слогѣ нельзя было бы сказать, второй ли он, так как первый, коснувшись уха, уже исчез и его не существует; а в таком случае пропадали бы всякая фраза, всякое приятное впечатление от пения, всякое, наконец, телесное движение в наших действиях, и не было бы никакого усовершенствования, если бы совершаемые телом движения не задерживались в духе при помощи памяти. А они не удерживались бы в духе, если бы он образно не воспроизводил их в себе. В нас составляются образы даже будущих наших движений еще раньше окончания наших действий. Ибо что делаем мы при посредстве тела такого, чего не предвѣрял бы мысленно дух, не созерцал бы раньше в себе и некоторым образом не предустраивал подо-

бий всех наших видимых действий?

ГЛАВА XVII.

Откуда подобия, отпечатлевающиеся в духе, становятся известными демонам. — Некоторые удивительные видения. — Френитики. — Большой мальчик.

34. Но, с другой стороны, трудно объяснить, каким образом мысленные подобия телесных предметов становятся известными духам даже нечистым, и что служит для нашей души в её земном теле препятствием, что мы, наоборот, не можем их видеть в своем духе. Тем не менее, однако, на основании несомненных показаний у нас известны случаи обнаружения помыслов людей демонами, которые, впрочем, если бы могли видеть в людях внутренний вид добродетелей, то не искушали бы их, как напр. если бы диавол мог видеть в Иове благородное и удивительное терпение, то не захотел бы, конечно, быть побежденным со стороны искушаемого (Иов. I, 10). Не следует, однако, удивляться, что они открывают то там, то здесь о таких событиях, которые чрез несколько дней действительно подтверждаются. Это могут делать благодаря не только способности видеть телесные предметы с остротою, несравненно более превосходною, чем наша, но и удивительной быстроте самых тел своих, гораздо более тонких, чем наши.

35. Нам известно, что одержимый нечистым духом. находясь у себя в доме, указывал время, когда собирается выйти к нему из своего, отстоящего на расстоянии двенадцати миль, дома пресвитер, где он в данную минуту находится в своем пути, как приближается и когда входит во двор, в дом и спальню, пока не является к нему

на глаза. Все это больной видит не глазами; однако, если бы он этого каким-нибудь образом не видел, то не давал бы таких верных показаний; а был он болен лихорадкой и говорил как бы в френетическом бреду. Может быть, он и действительно был френетик, но его по этой причине считали за одержимого демоном. От своих домашних он не принимал никакой пищи, а только от пресвитера. Домашним своим, насколько мог, оказывал жестокое сопротивление и только с приходом пресвитера успокаивался, ему только был послушен и отвечал с покорностью. Однако, и самому пресвитеру умоисступление и бешенство больного уступили только тогда, когда он выздоровел от лихорадки, как обыкновенно излечивают френетики, и никогда уже потом не испытывал ничего подобного.

36. Знаем мы и такой случай, что несомненный уже френетик предсказал будущую смерть одной женщины, и предсказал не в виде прорицания, а в виде рассказа о совершившемся и прошлом событии. "Умерла, говорил он, ведя свой рассказ, — я видел, как ее вынесли и с телом пронесли вот тут", хотя она была жива; чрез несколько дней она вдруг умерла и ее пронесли по тому месту, как он предсказал.

37. Был также у нас мальчик, который, при вступлении в юношеский возраста, жестоко страдал болезнью половых органов; причем, врачи никак не могли догадаться, что с ним такое, — видели только, что самый член скрыт внутри, так что, не обрезав крайней, чрезвычайно длинной отвислой плоти, нельзя было его видеть, да и после едва он был найден. Между тем, пах и шулята жгла вытекавшая клейкая и вонючая жидкость. Но острую боль испытывал он не постоянно, а когда испытывал её приступы, страшно выл, трясся всеми членами, хотя и сохраняя полное

сознание, как обыкновенно бывает это при физических страданиях. Затем, среда своих воплей он лишался чувств и падал с закрытыми глазами, нечувствительный ни к каким щипаниям. Чрез несколько времени как бы пробудившись и уже не чувствуя боли, он рассказывал, что видел. Потом, чрез несколько дней, снова подвергался тем же страданиям. Во всех, или почти во всех своих видениях он, как рассказывал, видел кого-то двух, одного пожилого, другого мальчика, которые ему и говорили или показывали то, что, по его словам, он видел и слышал.

38. Однажды видел он сонм поющих и ликующих в дивном свете праведников и различные жесточайшие муки нечестивых; причем, те двое вели его и показывали ему блаженство одних и мучение других. Видел он это в день Пасхи Господней, когда в течение всей Четыредесятницы он не испытывал страданий, от которых раньше едва освобождался и на три дня. Накануне Четыредесятницы он видел тех двоих, обещавших ему, что чрез сорок дней он не будет чувствовать никакой болезни, и затем они дали ему врачебный совет — обрезать крайнюю плоть, после чего он долгое время не болел. Когда же опять заболел и начал видеть подобные видения, то получил от них снова совет — войти в море до бороды и чрез несколько времени оттуда выйти, причем обещали, что, наконец, он не будет уже подвержен сильной болезни, а только лишь неприятному истечению клейкой жидкости. Так и случилось; после он не подвергался уже никогда прежним умоисступлениям и не видел ничего такого, что видел раньше, когда, вдруг среди страданий и ужасных криков утихнув, он уносился в видения. Впоследствии, впрочем, когда врачи пользовали и излечили его и от остального, он не устоял в святых расположениях.

ГЛАВА XVIII.

О причинах видений.

39. Если бы кто-нибудь мог исследовать и верно понять причины и способы подобных видений и прорицаний, то мне хотелось бы скорее послушать его, чем самому рассуждать. Однако, не буду скрывать и того, что сам я думаю об этом предмете; пусть только ни ученые не поднимают меня на смех, как человека утверждающего, ни неученые не принимают за человека поучающего, а те и другие пусть считают меня скорее исследующим, чем знающим. Все эти видения я приравниваю к видениям сонных. Как эти последние бывают иногда ложны, а иногда истинны, иногда совершенно подобны будущему, или ясно рассказаны, иногда тревожны, а иногда спокойны, а когда истинны, предугазываются в темных намеках и как бы иносказательно: таковы точно и те. Но люди любят распытывать неизведанное и исследовать причины необычных явлений, оставляя без внимания явления ежедневные, хотя весьма часто эти имеют более сокровенное происхождение. Как в области звуков, т. е. знаков, коим мы пользуемся в своей речи, они, слыша неупотребительное слово, спрашивают, что оно означает, а познакомившись с его значением, спрашивают дальше, откуда взялось такое слово, хотя относительно многих, имеющих в словоупотреблении, выражений не стараются знать, откуда они взялись: так точно старательно ищут причин и оснований и требуют разъяснения у людей ученых, когда встречаются что-нибудь необычное и в области вещей телесных ли или духовных.

40. Когда кто-нибудь спрашивает меня, что значит, напр., слово *catus* (умный), а я отвечаю — *prudens* (благоразумный), или *acutus* (острый), но он этим не удовлетво-

ряется, а продолжает спрашивать, откуда взялось слово *catus*, то я обыкновенно спрашиваю его в свою очередь, откуда взялось слово *acutus*? чего, конечно, он не знает, но так как это слово употребительное, то он терпеливо остается при незнании его происхождения, полагая в то же время, что будет знать значение нового, поражающего его уха, слова, если доищется, откуда оно происходит. Отсюда, всякого, кто только меня спрашивает, откуда в редко случающемся с душою экстазе происходят видения, подобные телесным предметам, я спрашиваю в свою очередь у него, откуда происходят у спящих видения, которые душа испытывает ежедневно и, однако, никто вовсе не старается или мало старается входить в исследование этого предмета. Как будто природа этих ведений меньше удивительна потому что ежедневна, или меньше заслуживает внимания потому, что свойственна всем, или если правильно поступают те, которые не входят в исследование этих явлений, то менее бы правильно поступили они, если бы не интересовались теми! А я гораздо больше удивляюсь и изумляюсь тому, с какою быстротою и легкостью душа составляет в себе образы тел, которые она видит при помощи глаз, нежели видениям сонных и даже находящихся в экстазе. Впрочем, какова бы ни была природа видений, несомненно, что они не тело. А для кого этого недостаточно, тот пусть от других распытывает, откуда они происходят; я со своей стороны признаюсь, что этого не знаю.

ГЛАВА XIX.

Откуда рождаются видения.

41. Говорят, что это выводится прямо из примеров, взятых из опыта; так, напр., бледность, краснота, дрожание, даже бо-

лезнь тела имеют причину иногда в теле, а иногда в душе, — в теле, когда или разливается по нему влага, или же со вне входит в него пища или что-нибудь другое, — в душе, когда она или волнуется страхом, или смущается стыдом, или гневается, или любит, или испытывает что-нибудь подобное, и совершенно естественно: сильнее волнуясь сама, она естественно сильнее потрясает и то, что любит и чем управляет. Так точно, если и душа погружается в видения, которые открываются ей не телесными чувствами, а бестелесною субстанцией, и погружается так, что не различает, тела ли это, или подобия тел, то причина этого происходит иногда со стороны тела, а иногда со стороны духа, — со стороны тела или вследствие происходящих в нем естественных перемен, как напр. происходят видения сонных (потому что спать свойственно человеку по телу), или вследствие какого-либо болезненного его состояния, когда телесные чувства или приходят в расстройство, напр. когда френетики видят разом и тела и видения, настолько подобные телам, как будто пред глазами у них находятся самые тела, или же бывают совершенно закрыты, напр. когда крайне изможденные какою-нибудь постепенно усиливающейся болезнью, долго отсутствуя из находящегося тут же тела и, затем, в него возвращаясь, часто рассказывают, что видели многое, — в духе, когда при совершенно здоровом теле [люди] или впадают в такое исступление, что видят при посредстве телесных чувств тела и в духе — некоторые подобия, коих не обличают от тел, или же совершенно отрешаются от телесных чувств и, ничего решительно не ощущая, остаются в течение этого духовного видения в области телесных подобий. Но когда в подобные состояния ставит человека нечистый дух, то являются или бесноватые или же ложные

пророки, а когда — дух добрый, то являются верные, глаголющие тайны, пророки ли истинные, когда при этом присоединяется еще и разумение, или же мужи, видящие видения и повествующие о них в приложении к тому времени, которое ими должно быть указываемо.

ГЛАВА XX.

Видения, происходящие в теле, происходят не от тела.

42. Но если причина подобных видений происходит со стороны тела, то производит их не само тело, потому что тело не имеет силы образовать что-нибудь духовное; но, при усыплении, или расстройстве, или даже закрыли пути внимания [души] от стороны мозга, откуда направляется движение ощущения, сама душа (которая по собственному побуждению прекратить своей деятельности не может), будучи поставлена или почти поставлена в невозможность получать ощущения от телесных предметов или направлять к ним силу своего вникания при посредстве тела, создает подобия телесных предметов при помощи духа, или созерцает те, которые сообщаются ей духом; при чем, если сама создает их, это будут только фантазии, а если созерцает сообщаемый духом, это будут знаки [телесных предметов]. Так, когда болят иди совершенно слепнут глаза, то хотя в этом случае препятствие к созерцанию телесных предметов существует в теле, однако зрения этого рода не бывает отнюдь не потому, что причина заключается в седалище мозга, откуда направляется само чувствующее внимание души. Действительно, слепые видят больше во сне, нежели в бодрственном состоянии. У сонных у них путь ощущения, ведущий внимание [души] к глазам, в мозгу усыплен, а потому это внимание, будучи от-

влечено на нечто другое, созерцает сновидения, как будто телесные формы существуют у них на лицо, так что сонный видит себя бодрствующим и думает, будто он видит не подобия тел, а самые тела; когда же слепые находятся в бодрственном состоянии, то зрительное внимание идет по своему пути, но, доходя до глаз, не выходит наружу, а здесь и остается, так что они чувствуют, что бодрствуют, и в бодрственном состоянии остаются больше в темноте даже и днем, чем в сонном, днем ли, или ночью. И не слепые весьма часто спят с открытыми глазами, ничего ими не видя, и все же их нельзя назвать ничего не видящими, потому что они духом видят сновидения; а если бы они в бодрственном состоянии захотели быть с закрытыми глазами, то остались бы не способными к зрению ни сонных, ни бодрствующих. Впрочем, тут имеет значение только то обстоятельство, что у них от мозга до самых глаз идет нерв не усыпленный, не расстроенный и не закрытый и приводит внимание души до самых, хотя и закрытых, дверей тела, так что они мысленно представляют себе образы тел, но ни в каком случае не принимают их за тела, которые видят глазами.

43. Важно только, где происходит препятствие к созерцанию телесных предметов, когда оно имеет место в теле. Если оно происходит при самом входе, так сказать при дверях чувств, напр. в глазах, ушах и других телесных чувствах, то затрудняется только лишь восприятие телесных предметов, внимание же души не отвлекается на что-нибудь другое, что бы могло принимать телесные образы за тела; а если причина находится внутри в мозгу, откуда направляются пути к ощущению того, что находится во вне, то ослаблены, расстроены и закрыты бывают орудия самого внимания души, при помощи которых она

стремится к созерцанию и ощущению того, что находится во вне. А так как этого стремления душа не теряет, то она образует подобия с такою ясностью, что, не в состоянии будучи отличить образов телесных предметов от самых тел, не знает, в области ли образов находится она, или тел, а когда знает, то знает совершенно другим способом, чем когда имеет дело с подобиями тел при мышлении. Этот способ может быть понятен до известной степени только людям опытным. Ибо со мною бывало, что я сонный знал, что вижу во сне, и, однако, те подобия телесных вещей, которые видел, я не отличал от самых тел так, как обыкновенно мы отличаем их, мысля даже с закрытыми глазами, или находясь в темноте. Здесь имеет значение только то обстоятельство, доводится ли внимание души до самых, хотя бы и закрытых, чувств, или же в самом уже мозгу, откуда оно в нем направляется, оно по какой-либо причине отвлекается на что-нибудь другое, так что хотя иногда душа и знает, что видит не тела, а подобия тел, или, считая их, как менее опытная, за самые тела, чувствует, что видит их не телом, а духом, однако находится далеко не в том состоянии, в каком она присутствует в своем теле; отсюда, и слепые знают; что бодрствуют, когда мысленные подобия тел ясно обличают от тел, которых не могут видеть.

ГЛАВА XXI.

Видения подобные телесным, в которые восхищается душа, не отличной природы.

44. А если душа, при совершенно здоровом теле и не усыпленных чувствах, восхищается в видения некоторым сокровенным духовным действием, то этот способ отличен от предыдущего отнюдь не пото-

му, что отлична и самая причина видений, так как и в причинах со стороны тела существует, конечно, различие и иногда до противоположности. Так, френетики имеют расстроенные пути ощущения в голове скорее в бодрственном состоянии, так что видят такие вещи, какие видят спящие, внимание которых во сне отвлечено от ощущения бодрствования и обращено к созерцанию сновидений. Отсюда, хотя первое происходит в бодрственном состоянии, а последнее в сонном, однако то, что видят те и другие, принадлежит не другому роду, а той же природе духа, от которого или в котором получают подобия тел. Таким образом, хотя причина отвлеченного внимания и отлична в том случае, когда в здоровом теле бодрствующего душа восхищается какою-нибудь сокровенною духовною силою так, что вместо тел видит отпечатлевшиеся в духе подобия телесных предметов, однако природа видений одна и та же. И нельзя сказать, что, когда причина [видений] заключается в теле, тогда душа без всякого предощущения будущего производит образы тел из себя самой, как обыкновенно производит их при мышлении; а когда восхищается в эти видения духом, они открываются свыше, ибо Писание ясно говорит: *излию от духа моего на всяку плоть... и старцы ваши сония узрят, и юноты ваши видения увидят* (Иоил. II, 28), приписывая и то и другое божественному действию, и ангел Господень явился Иосифу во сне, говоря: *не убойся прияти Мариам жены твоея, а также: поими отроча и... бежи во Египет* (I, 20 и II, 13).

ГЛАВА XXII.

Каким образом происходят видения, из коих по сокровенному побуждению являются пророчества.

45. Итак, когда дух человека восхищается в созерцание образов добрым духом, то, думаю, эти образы что-нибудь означают, а когда причина, что дух человеческий стремится к их созерцанию, заключается в теле, то не всегда, надобно думать, они что-нибудь означают, а означают тогда, когда внушаются указующим духом сонному ли или претерпевающему что-нибудь со стороны тела такое, что он отрешается от плотских чувств. Да и людям бодрствующим, не одержимым никакою болезнью и не подверженным беснованию, как нам известно, внушаемы были некоторым сокровенным инстинктом такие мысли, которые они высказывали, не только делая в этом случае нечто другое, как, напр., Каиафа изрек пророчество (Иоан. XI, 51), хотя и не имел желания пророчествовать, но и начиная говорить что-нибудь в виде прорицания.

46. Так, некоторые юноши во время путешествия выдали себя, с целью ради шутки ввести в обман, за математиков, хотя не имели ни малейшего понятия о двенадцати знаках. Когда они заметили, что их хозяин удивляется их словам и подтверждает их, как чистейшую правду, они пошли смелее дальше. Он же все удивлялся им, подтверждая слова их. Наконец, он спросил их о здоровье своего сына, которого он ждал из долгого отсутствия и беспокоился в виду его неожиданного замедления, не случилось ли с ним что-нибудь. Они же, не обращая внимания, что будет после их отхода, и желая, пока присутствовали, поддержать этого человека в радостном настроении, ответили, готовые уже отправиться в свой путь, что [сын его] здоров, что он близко и придет в тот самый день, как они это говорили, не допуская мысли, чтобы, по истечении этого дня, на следующий день он вздумал догнать их с целью уличить во лжи. Да что много гово-

рить? Лишь только они собрались уйти, как вдруг сын действительно явился.

47. Другой юноша плясал пред оркестром, расположившимся на таком месте, где по случаю какого-то языческого праздника было много идолов, не духом каким-нибудь восхищенный, а представляя исступленных с потешным передразниванием знакомых, около стоящих и зрителей. Ибо в обычае было не воспрепятствовать, если кто-нибудь из юношей, после совершённого пред завтраком жертвоприношения и при возбужденном состоянии фанатиков, хотел забавляться подобным образом. Между тем, среди пляски, сделав себе передышку, шутя и окруженный смеющейся толпой, он предсказал, что наступающею ночью в ближайшем лесу будет умерщвлен львом человек, смотреть на труп которого с наступлением дня сбежится толпа, и место настоящего празднества опустеет. Так и случилось, хотя всем присутствующим по всем его движениям видно было, что он сказал это шутя и не находясь в состоянии умственного расстройства или исступления; и даже сам он тем более дивился случившемуся, что не знал, в каком душевном состоянии произнес свое предсказание.

48. Каким образом возникают эти видения в человеческом духе — в нем ли они первоначально и образуются, или же сообщаются ему и им созерцаются как уже готовые, благодаря какому-нибудь привнесению (так что ангелы как сообщают людям свои познания и подобия телесных предметов, какие они наперед по предвидению составляют в своем духе, так видят и наши мысли, конечно, не глазами, а духом, с тем, впрочем, различием, что наши мысли они знают, хотя мы того и не желаем, а мы их мысли можем знать в том только случай, когда они их нам открывают, потому что, думаю, они обладают вла-

стью скрывать свои мысли каким-либо духовным способом так же, как мы по каким-нибудь встречающимся препятствиям скрываем свои тела, чтобы их не видели чужие глаза), и что в нашем духе служит причиною, почему он иногда только созерцает знаменующие образы, но не знает, имеют ли эти образы какое-нибудь значение, иногда же чувствует, что они имеют значение, но какое именно, не знает, а иногда душа человеческая, как бы в силу более полного откровения, созерцает в дух самые эти образы, а в уме — их значение, — все это для нас знать в высшей степени трудно, и разобрать и объяснить, если даже и знаем, весьма не легко.

ГЛАВА XXIII.

В нас существует духовная природа, в которой по многоразличным причинам образуются подобия телесных предметов.

49. На то только достаточно, думаю, указать теперь, как на несомненное, что в нас существует некая духовная природа, в которой образуются подобия телесных предметов, когда или мы касаемся какого-нибудь тела телесным чувством и сейчас же его образ составляется в духе и воспроизводится памятью; или мысленно представляем тела отсутствующие, но нам уже известные, так что у нас составляется некоторый духовный облик того, что в духе существовало еще прежде, чем мы стали мыслить о нем; или созерцаем подобия таких тел, каких мы не знаем, но в которых, однако, не сомневаемся, — созерцаем не так, как они существуют, а как это кажется нашей мысли; или произвольно представляем другие, как не существуют, или же не знаем, существуют ли; или откуда бы то ни было возникают в нашем духе различные формы телесных подобий,

хотя мы ничего подобного не делали и не желали; или, готовясь что-нибудь сделать телесным образом, мы делаем распорядок тому, что имеет быть в этом действии, и мысленно все это предупреждаем; или в самом уже действии, говорим ли мы иди делаем что-нибудь, телесные движения внутренне предваряются своими подобиями в духе, ибо не было бы ни одного, даже самого короткого, слога, если бы он не был предусматриваем; или сонным видятся сновидения, ничего ли не означающие; или, при расстройстве и преграждении путей ощущения вследствие состояния телесного здоровья, телесные образы духа так переплетаются с действительными телами, что почти или совсем не могут быть от них отличаемы, все равно имеют ли они значение или же не имеют; или при какой-нибудь удручающей телесной болезни или же скорби, преграждающей внутренние пути, которыми направляется внимание души к ощущению внешних предметов, образы этих предметов, означающие ли что-нибудь или же не означающие, выступают в дух гораздо глубже, чем при бесчувственном сне; или без всякой причины в теле, восхищаемая каким-нибудь духом и в то же время пользуясь и телесными чувствами, душа уносится в подобные видения, примешивая к ним и телесные видения; или, наконец, при этом восхищении дух в такой степени отвлекается и отрешается от всякого телесного чувства, что имеет дело с одними только телесными подобиями при помощи духовного зрения, причем не знаю, может ли быть созерцаемо что-нибудь, не имеющее значения.

ГЛАВА XXIV.

Разумное зрение превосходит духовное, а духовное — телесное.

50. Таким образом, духовная природа, в коей отпечатлеваются не тела, а телесные подобия, имеет зрение низшего рода в сравнении с умственным или разумным светом, которым и предметы этого низшего зрения обсуждаются и созерцается то, что — не тела и не имеет форм, подобных телам, как напр., сам ум и всякая душевная добродетель, которой противоположны справедливо обвиняемые в осуждаемые пороки души. Ибо, каким другим образом созерцается сам разум, если не при помощи разума? Точно также [созерцаются] и любовь, радость, великодушие, благосклонность, доброта, вера, обычай, воздержание, и прочее тому подобное, чем мы приближаемся к Богу (Гал. V, 22-23), а, наконец, и Сам Бог, из Которого все и в Котором все (Римл. XI, 36).

51. Итак, хотя в одной и той же душе происходит зрение или того, что ощущается при помощи тела, напр. телесное небо, земля и все, что только может быть на них познаваемо, или того, что созерцается духом как подобия тел (о чем нами уже сказано немало), или того, что, будучи постигаемо умом, не представляет собою ни тел, ни их подобий; однако, все эти роды зрения имеют свой порядок в один превосходит другой. Так, духовное зрение превосходнее телесного, а разумное превосходит духовное. Телесного не может быть без духовного, ибо в тот самый момент, когда тело ощущается при помощи телесного чувства, в душе получается нечто такое, что представляет собою не само тело, а его подобие; а не будь этого, не существовало бы и самого чувства, при помощи которого ощущаются вне находя-

щиеся предметы. Ибо ощущает не тело, а душа при посредстве тела, которым она пользуется, как вестником, для образования в себе того, что сообщается ей со вне. Поэтому телесное зрение может быть только одновременно с духовным, и отделяется от этого последнего только тогда, когда чувство отвлекается от тела, чтобы видимый при посредстве тела предмет отпечатлелся в духе. Напротив, духовное зрение может совершаться и помимо телесного, когда в духе являются подобия отсутствующих предметов, при чем многие из них или измышляются произвольно, или открываются невольно. В свою очередь, духовное зрение нуждается для своего обсуждения в разумном, разумное же в духовном, как низшем, не нуждается, а потому телесное зрение подчинено духовному, а оба они — разумному. Отсюда, когда мы читаем: *духовный возстязует вся, а сам той ни от единого возстязуется* (1 Кор. II, 15), то эти слова должны понимать не в смысле того духа, от которого отличается ум, как напр. слова: *помолюся духом, помолюся же и умом* (1 Кор. XIV, 15), но в том смысле, как сказано: *"обновляйтесь духом ума вашего"* (Еф. IV, 23). Ибо выше мы показали, что духом называется и самый ум, которым *духовный возстязует вся*. Поэтому, мне кажется, будет вполне уместно думать, что духовное зрение занимает как бы посредствующее место между разумным и телесным зрением. Ибо то, что не тело, а подобное телу, полагаю, уместно назвать средним между тем, что представляет собою истинное тело, и тем, что не есть ни тело, ни его подобие.

ГЛАВА XXV.

Только разумное зрение не обманывает.

52. Между тем, душа бывает игрушкой телесных подобий, впрочем, не по их, а

собственной вине, когда, за недостатком разумения, принимает подобия за самые предметы, подобиями которых они служат. Отсюда она впадает в обман при телесном зрении, когда полагает, что то происходит в самых телах, что происходит в телесных чувствах, когда напр. мореплавателям кажется, будто на суше движется то, что стоит на одном месте, а смотрящим на небо, будто стоят на одном месте светила, которые на самом деле движутся; или когда считает что-либо существующим такое, что подобным образом окрашено, или подобным образом пахнет, звучит, кажется на вкус и осязание, ибо в этом случае и какой-нибудь сваренный в горшке пластырь принимается за горох, грохот проезжающей повозки — за гром, а если другие чувства в расчет не принимаются и дело ограничивается одним только осязанием, то тыква принимается за траву, известную под названием пчелиной, пища, приправленная сладковатым соком, за приготовленную из меду, дешевое кольцо в потемках за золотое, хотя оно только медное или серебряное; или когда, расстроенная внезапными и неожиданными телесными видениями, душа думает, что она или видит во сне, или находится в состоянии какого-нибудь подобного духовного видения. Вот почему во всех телесных видениях требуется свидетельство как других чувств, так особенно ума, т. е. разума, чтобы находить, насколько находить можно, то, что в этого рода предметах истинно. В духовном же зрении, т. е. в телесных подобиях, которые созерцаются духом, душа обманывается тогда, когда думает, что созерцаемые ею образы суть самые тела, или то, что она представляет себе по предположению и ложной догадке, относит и к телам, которые не видя предполагает по догадке. Но в видениях разумных душа не ошибается, ибо или

она понимает, и в таком случае это истинно, или если оно не истинно, значит — она не понимает; отсюда, иное для души — ошибаться в том, что она видит и иное — ошибаться потому, что не видит.

ГЛАВА XXVI.

*Двойное восхищение души
— посредством духовного
зрения и зрения разумного.*

53. Поэтому, когда душа восхищается в видения, которые созерцаются духом, как подобия телесных предметов, так что отрешается от всех телесных чувств гораздо полнее, чем во сне, но меньше, чем при смерти, то будет делом уже божественного внушения и вспомоществования, если она знает, что видит духом не тела, а видения, подобные телам, подобно тому, как сонные раньше пробуждения знают, что видят именно во сне. А если она созерцает еще и будущее, и притом вполне зная, что это — именно будущее, образы которого созерцаются ею, как настоящие, — зная при посредстве ли самого человеческого, свыше вспомоществуемого, разума, или же по чьему-либо, сообщаемому во время самых видений, изъяснению, как подобные изъяснения делались Иоанну в Апокалипсисе (I, 10): в таком случае это будет уже великое откровение, хотя тот кому делаются подобные откровения, быть может, и не знает, вышел ли он из тела, или же находится еще в теле, а видит все это отрешенным от чувств духом, ибо восхищенный может не знать этого, если о том не будет ему сообщено.

54. Но если душа, как она восхищена от телесных чувств настолько, что находится в области телесных подобий, созерцаемых духом, восхищается подобным образом и от этих подобий, так что переносится в ту как бы страну разумных и разумопостижимых предметов, в которой истина со-

зерцается без всяких телесных подобий и не затемняется никаким туманом ложных мнений: в таком случае уже не трудны и не тяжелы добродетели душевная, ибо там нет ни пожеланий, которые бы обуздывались при помощи умеренности, ни несчастий, которые бы переносились при помощи мужества, ни непотребств, которые бы наказывались при помощи правосудия, ни неудач, которые бы отклонялись при помощи благоразумия. Там существует единственная добродетель — любить то, что видишь, и высшее блаженство — обладать тем, что любишь. Там блаженная жизнь пьется из самого её источника, которым орошаются некоторые стороны и здешней человеческой жизни, чтобы люди в испытаниях века сего жили умеренно, мужественно, правосудно и благоразумно. Ибо для получения награды там, где будет покой и неизреченное видение истины, и предпринимается здесь труд и воздержания от удовольствий, и перенесения несчастий, и вспоможения неимущим, и удержания заблуждающихся. Там зрится слава Господня не чрез телесное зрение, как она была видима на Синае (Исх. XIX, 18), или чрез духовное, как видел ее Исайя (Иса. VI, 1), или Иоанн (Апок. I, 10), но *яве и не гаданием*, насколько она может быть воспринимается умом человеческим, по благодати Бога, приемлющего говорить *усты ко устам* с тем, кого Он сделает достойным такого собеседования, — *усты* не телесные, а умственные.

ГЛАВА XXVII.

*Каким родом зрения Бог
видим был Моисеем.*

Как, думаю, надобно понимать написанное о Моисее (Числ. XII, 8).

55. Ибо, как, читаем в книге Исход (XIX, 18 и XXXIII, 9), Моисей пожелал видеть Бога, не так, конечно, как видел Его на го-

ре, и не так как видел в скинии, но в самой Его сущности, без всякого посредства телесной твари, которая представляется чувствам смертной плоти, и не при посредстве образовавшихся в духе телесных подобиий, а под Его видом, насколько может Его воспринять разумная тварь, отрешившись от всякого телесного чувства, и от всякого знаменующего гадания духа. Ибо написано так: *еще обретох благодать пред Тобою, яви ми Тебе Самого, да... вижду Тя* (Исх. XXXIII, 13), хотя несколько выше говорится, что Господь глагола к Моисею *лицем к лицу, якоже еще бы кто возглаголал к своему другу* (ст. 11). Следовательно, Моисей чувствовал, что он видел, и желал того, чего еще не видел. Ибо и несколько ниже, когда Бог сказал Моисею: *обрел еси благодать предо Мною, и вем ты паче всех* (ст. 17), Моисей отвечает Богу: *покажи ми славу Твою* (ст. 18). И получил от Господа знаменательный (о котором теперь было бы долго рассуждать) ответ, когда Бог сказал ему: *не возможеша видети лица Моего, не бо узрит человек лице Мое и жив будет* (ст. 20). И потом прибавил и сказал: *се место у Мене, и станеша на камени. Егда же преидет слава Моя, и положу тя в раселине камени, и покрью рукою Моею над тобою, дондеже мимоиду. И отъиму руку Мою, и тогда узриши задняя Моя: лице же Мое не явится тебе* (ст. 21-23). Однако дальше Писание не говорит, чтобы так и произошло телесным образом; а отсюда достаточно доказывается, что это сказано в значении Церкви. Ибо она — место у Господа, так как Церковь — храм Его и создана на камне, да и все остальное, тогда сказанное, соответствует такому именно пониманию. Но, с другой стороны, если бы Моисей не удостоился видеть желанной им славы Господней, то в книге Чисел Бог не сказал бы Аарону и Мариами, брату и сестре его: *послушайте словес Моих: еще будет в вас про-*

рок Господень, в видении ему познаюся, и во сне возглаголю ему. Не тако якоже раб Мой Моисей, во всем дому Моем верен есть: усты ко устам возглавлю ему лечь, и не гаданием, и славу Господню виде (Чис. XII, 6-8). Это надобно понимать уже не по телесной субстанции, которая представляется плотским чувствам, ибо чрез телесную тварь, конечно, говорил Бог с Моисеем лицом к лицу, дружественно, и тогда, когда Моисей сказал ему: *покажи мне Тебе Самого*; так же точно, т. е. при посредстве телесной, телесным чувствам доступной, твари говорил Он и в настоящем случае с теми, которых укорял и пред которыми восхвалял заслуги Моисея. Поэтому, несравненно таинственнее и явственнее говорит Он неизреченным глаголением в том Своем виде, в котором никто не может Его видеть и остаться живым в своей настоящей жизни (которою живут люди смертным образом в своих телесных чувствах), если он некоторым образом не умирает от сей жизни, совершенно ли выходя из тела или же отрешаясь от телесных чувств так, что, как говорить Апостол, уже не знает, в теле ли или вне тела находится (2 Кор. VII, 3), когда бывает восхищен и перенесен в подобное видение.

ГЛАВА XXVIII.

Третье небо и рай, о которых говорит Апостол, могут быть понимаемы о третьем роде зрения.

56. Поэтому, если Апостол третьим небом назвал тот третий род зрения, который превосходнее не только телесного зрения, каким ощущаются тела при посредстве телесных чувств, но и всякого духовного зрения, каким созерцаются телесные подобиия при посредстве духа, а не ума; то этим родом зрения созерцается слава Божия, для лицезрения которой

очищаются сердца, как написано: *блаженны чистыи сердцемъ, яко тии Бога узрятъ* (Мф. V, 8), — созерцается не под каким-нибудь, телесно или духовно представляемым, знаком, *яко зеркаломъ в гадании, но лицомъ к лицу* (1 Кор. XIII, 12), или, как написано о Моисее, *усты ко устамъ*, т. е. под тем видом, в каком так или иначе существует Бог, как бы мало ни способен был постигать Его наш разум, отличный от Него даже и в том случае, когда очищен от всякой земной скверны и отрешен от всякого тела в телесного подобия, ибо пока *верою ходимъ, а не видениемъ* (2 Кор. V, 6-7), мы находимся в дальнем от Него странствовании, даже когда живем здесь и праведно. Почему же не думать нам, что великому Апостолу, учителю языков, восхищенному в такое чрезвычайное видение, Бог хотел показать ту жизнь, в которой мы будем жить вечно после сей жизни? Почему не назвать ее раем, в замену того, в котором жил телесно Адам среди тенистых и плодовых деревьев? Ибо и Церковь, которая собирает нас в лоно своей любви, называется раем с плодом яблочным (Песн. Песн. IV, 13).

Но так названа она иносказательно, как бы тем раем, в котором Адам находился в собственном смысле, под образом будущего предуказана была Церковь, хотя, быть может, при более внимательном обсуждении откроется, что раем, в котором телесно находился Адам, предуказана была и жизнь святых, которая проводится ими теперь в Церкви, и жизнь, которая после настоящей будет и будущем. Так, Иерусалим, который в переводе значит "видение мира", и в то же время представляет собою город, означает и Иерусалим вечный — наше отечество на небесах, вместе ли с теми, которые спасены надеждою и с терпением ожидают, надеясь на то, чего не видят (Рим. VIII, 24, 25) в смысле коих мно-

га чада пустыя паче, нежели имущия мужа (Гал. IV, 27), или же чрез Церковь много-различной премудрости Божией (Еф. III, 10) вместе со святыми ангелами с которыми после настоящего странствования предстоит созерцать ее без труда и конца.

ГЛАВА XXIX

Существуют ли в духовном и разумном зрении многие степени, как существуют многие небеса

57. Но если третье небо, куда был восхищен Апостол, принят в таком смысле, что выше него существуют, как думают, четвертое и даже еще несколько небес, в числе коих третье занимает низшее место (одни насчитывают их семь, другие — восемь, третьи — девять, а некоторые даже десять, утверждая, с другой стороны, что и в том небе, которое называется твердью, существуют последовательно многие, а потому или полагают, что все они телесны, о каком умозаключении или мнении их было бы долго рассуждать в настоящем случае): то возможно, что кто-нибудь станет настаивать или, пожалуй, доказывать, что существует много степеней и в духовном и в разумном роде зрения, и притом степеней различных, смотря по большей или меньшей степени откровений. Но как бы каждый не принимал и не представлял себе этот предмет, один так, другой — иначе, я, кроме указанных трех родов зрения — телом, духом и умом — доселе не знаю и не могу говорить. Признаюсь, не знаю и того, сколько существует и различий в каждом из этих родов, так чтобы в каждом из них, взятом в отдельности, одно постепенно было выше другого.

ГЛАВА XXX

В духовном зрении одни видения как бы божествен-

*ные, а другие — челове-
ские*

58. Но как в телесном свете есть небо, которое мы видим выше земли, с которого блещут светила и звезды, представляющие собою тела гораздо лучшие земных, так и в духовном роде зрения, в котором созерцаются подобия тел при помощи бестелесного и свойственного им света, бывают некоторые чрезвычайные и поистине божественные видения, которые удивительным образом открывают ангелы, делая ли свои собственные видения нашими путем какого-либо мощного, для них удобного, привнесения или соединения, или же каким-нибудь неизвестным образом умея образовать в нашем духе наше собственное видение, — трудно понять и еще труднее выразить словами. Бывают и обыкновенные, человеческие видения, которые или возникают многообразным образом из нашего духа, или же каким-нибудь образом возбуждаются в духе со стороны тела. Ибо люди не только в бодрственном состоянии обращают внимание своей мысли на телесные подобия, но и в сонном состоянии грезят о том, чего не достает им; своими делами они занимаются, движимые душевным желанием, а если засыпают голодными и жаждущими, упорно грезят о яствах и питиях. Все это в сравнении с ангельскими откровениями, полагаю, надобно рассматривать так, как если бы в видимой природе мы стали сравнивать земные тела с небесными.

ГЛАВА XXXI.

*В разумном зрении одно,
что созерцается в душе, и
другое — свет, которым
оно созерцается. — Свет
души — Бог.*

59. Так точно и в разумном роде зрения

одно — то, что созерцается в душе, как напр. добродетели с противоположными им пороками, останутся ли он и на будущее время, как напр. благочестие, или же только полезны в настоящей жизни, а потом их не будет, как напр. вера, при помощи которой мы верим тому, чего еще не видим, надежда, при помощи которой мы с терпением надеемся на будущее, и самое терпение, при помощи которого мы переносим несчастья, доколе не приходим туда, куда хотим. Этих и подобных им добродетелей, весьма необходимых в настоящей жизни по нуждам совершаемого нами странствования, не будет в будущей жизни, для получения которой они необходимы, и однако они созерцаются разумным образом, ибо не суть ни тела, ни подобные телам образы. Иное же — самый свет, которым освещается душа, чтобы все, разумно мыслимое, она могла созерцать в себе ли, или в нем: то — уже Сам Бог а эта — хотя и разумная, созданная по образу Его, но все же тварь, которая, когда стремится созерцать этот свет, борется со своей слабостью, и тем меньше успевает. Отсюда, впрочем, и все понимает она так, как может. Поэтому, когда она восхищается к созерцанию того света, и, отрешившись от телесных чувств, живее уносится к этому видению, конечно, не чрез пространственные расстояния, а своим особенным образом, то даже и там, на верху всего, если видит, наконец, то, при помощи чего все видит, она видит так, как сама в себе разумеет.

ГЛАВА XXXII.

*Куда уносится душа, раз-
лучившись от тела.*

60. Если теперь спросят меня, в телесные ли какие-нибудь места переносится душа, когда она выходит из тела, или в бестелесные, но подобные телесным, или

даже и не сюда, а туда, что превосходнее и тел и телесных подобий, то я вкратце отвечаю так, что в телесные места она или переносится только с каким-либо телом, иди же не переносится. А имеет ли она какое-нибудь тело, когда выходит из своего тела, это пусть доказывает, кто может, а я так не думаю: я считаю ее духовною, а не телесною. В духовные же места она переносится смотря по заслугам, т. е. или в подобные телесным места наказания, на какие часто ссылаются люди, которые были восхищаемы от телесных чувств и, оставаясь подобными мертвым, видели адские наказания, так как и они имели на себе подобие своего тела, благодаря которому могли переноситься в те места и подобиями чувств испытывать мучения. А я не вижу основания, почему бы душа, имея подобие своего тела, когда тело её лежит без чувств, хотя и не совершенно мертво, между тем как сама видит вещи, о каких рассказывают люди, находившиеся в состоянии подобного восхищения, не имела этого подобия тогда, когда в минуту совершенной смерти выходит совсем из тела. Итак, она переносится или в эти места мучений, или в подобные же телесным места покоя и радостей.

61. Между тем, неверно будет назвать ни эти наказания, ни этот покой и радость ложными: они ложны тогда, когда, по ошибочному мнению, принимаются за нечто другое. Так, Петр ошибался не только тогда, когда видел сосуд и принимал его содержимое не за подобия тел, а за самые тела (Деян. X, 11-12), но и тогда, когда, освобожденный ангелом от оков, он шел за ним телесным образом и, поставленный лицом к лицу с телесными формами, *мняше видение зрети* (Деян. XII, 7-9). Ибо как в сосуде находились духовные, подобные телам, образы, так и телесное изведение освобожденного от оков по

причине чуда было подобно духовному. Но душа его ошибалась только потому, что принимала то и другое за нечто иное. Отсюда, хотя то, что души, разлучившись от тел, испытывают хорошего или дурного, не телесно, а подобно телесному, так как и сами души представляются самим себе подобными своим телам, однако и радость эта и это томление истинны, происходя от духовной субстанции. Так и в снах дело весьма не безразличное, видим ли мы себя в радостном, или тягостном состоянии. Некоторые жалеют, что просыпаются на таких вещах, которых они желали, и, наоборот, напуганные и потрясенные ужасами и муками, проснувшись, боятся заснуть, чтобы не привиделись им снова те же самые страхи. А само собою понятно, что адские ужасы гораздо разительнее, а потому и чувствуются они гораздо сильнее. И действительно, люди, которые находились в отрешении от телесных чувств, хотя и не таком, какое бывает при действительной смерти, однако более глубоко, чем во сне, рассказывают, что видели вещи более разительные, чем какие видятся во сне. Итак, ад существует несомненно, но сущность его, думаю, не телесная, а духовная.

ГЛАВА XXXIII.

*Вопрос об аде. — Душа бес-
телесна. — Лоно Авраама.*

62. Не следует слушать и тех, которые утверждают, будто ад имеет место в настоящей жизни, и нет его после смерти. Пусть такие представляют его себе так, как толкуют его поэтические измышления, — мы не должны отступать от авторитета божественных Писаний, которым только и надобно верить относительно этого предмета. Впрочем, мы могли бы показать, что их мудрецы нисколько не сомневались относительно сущности ада, который при-

нимает души умерших после этой жизни. Между тем, уместно спросить, почему говорят, что ад находится под землей, если он не представляет собою телесного места, или почему он называется преисподней, если нет его под землей. Смею сознаться, что не только думаю, а и положительно знаю, что душа бестелесна; однако, если кто может отрицать, что душа имеет подобие тела и всех телесных чувств, то может отрицать и то, что душа во сне видит, или ходит, или сидит, или туда и сюда движется и переносится посредством хождения или летания, чего не может происходить без некоторого подобия тела. А если это подобие она носит на себе и в ад, то и он не телесен, а подобен телу, а равно и сама она, мне кажется, находится не в телесных, а подобных телесным местах, в покое ли, или скорбях.

63. Сознаюсь, впрочем, я еще не встретил случая, чтобы место, где почивают души праведников, называлось адом. Правда, и душа Христа сходила до самых тех мест, в которых грешники претерпевают муки, чтобы освободить от этих мук тех, спасти которых, мы веруем, судил Он по Своей, сокрытой для нас, правде. Но я не знаю, как иначе понимать изречение: *Егоже Бог воскреси, разрешив болезни смертныя, якоже не бѣше мощно держиму быти Ему от нея* (Деян. II, 24), если не так, что Он властью, по которой Господь есть, Ему же всяко колѣно поклонится, небесных, земных и преисподних (Фил. II, 10), разрешил скорби некоторых в аде, но Сам по сей же власти не мог подлежать этим скорбям. Этим скорбям не подлежали также Авраам и оный на лоне его, т. е. в тайне его покоя, бедняк, между покоем которых и адскими муками, как читаем, *пропасть велика, утвердися* (Лук. XVI, 26), и не сказано, чтобы они были в аде. *Бысть же, говорит, умрети нищему, и несену быти ангелы на лоно Авраамле,*

умре же и богатый, и погребоша, его. И во аде возвед очи свои, сый в муках (Лук. XVI, 22-26), и проч. Отсюда видно, что упоминание об аде сделано в приложении не к покою нищего, а к наказанию богатого.

64. Даже и слова, сказанные Иаковом сыновьям: *сведете старость мою с печалию во ад* (Быт. XLIV, 29), сказаны им, мне кажется, скорее из боязни, как бы не впасть ему в такую чрезмерную печаль, чтобы отойти не в покой блаженных, а в муки грешных. Ибо печаль представляет собою немалое зло для души, если и Апостол с такою великою заботливостью опасался за некоего, *да не мноною скорбию пожерт будет* (2 Кор. II, 7). Но, как замечено выше, я еще не нашел, доселе еще ищу, но не встречаю случая, чтобы каноническое Писание употребило где-нибудь слово ад в добрую сторону; не знаю, слышал ли кто-нибудь, чтобы лоно Авраамово и тот покой, куда отнесен был ангелами нищий, надобно было принимать не в добрую сторону, а потому не понимаю, как можно думать, что этот покой находится в аде.

ГЛАВА XXXIV.

*О рае и третьем небе, куда
был восхищен Павел.*

65. Но в то время как мы это ищем и пока найдем или не найдем, длиннота настоящей книги требует от нас, чтобы мы когда-нибудь ее закончили. Поэтому, так как мы завели речь о рае по поводу слов Апостола, что он знает человека, восхищенного до третьего неба, но не знает, в теле ли или вне тела восхищенного, и так как человек тот восхищен был в рай и слышал там неизреченны глаголы, *ихже, не лет есть человеком глаголати*, то мы не утверждаем с дерзостью, находится ли рай на третьем небе, или же человек тот восхищен был на третье небо, а оттуда уже потом в рай. Ибо если раем называется в

собственном смысле тенистое место, а в переносном и всякая духовная страна, где душа благополучна, то раем будет не только великое, бесспорно высоко-прекрасное, третье небо, что бы оно ни было такое, но и некоторая в самом человеке радость, проистекающая от чистой совести. Отсюда и Церковь святых, умеренно, праведно и благочестиво живущих, правильно называется раем, исполненным благословений и чистых удовольствий (Сир. XL, 28), ибо и в самых скорбях она прославляется терпением, радуясь наипаче тому, что по множеству болезней в сердце её утешения Божии веселят душу её (Пс. 93, 19). Не тем ли больше можно назвать раем после сей жизни лоно Авраамово, где нет уже никаких испытаний, и где наступает покой после всех скорбей настоящей жизни? Есть там и свой особенный свет, свет великий, который богат тот хотя и из тьмы ада и, конечно, издали, так как его отделяла от этого света великая пропасть, однако видел настолько, чтобы разглядеть нищего.

66. Если все это так, то потому, как думают, ад находится под землей, что так именно представляется он нашему духу по указанию подобий телесных вещей: души умерших, достойные ада, грешили плотскою любовью, а потому, руководясь подобием телесному, они представляют и ад тем же, что обычно самой мертвой плоти, т. е. нисхождением под землю. Затем, полатыни преисподняя (*inferi*) называется от того, что находится внизу (*infra*); отсюда, как по отношению к телам, если держаться порядка их тяжести, ниже лежат те, которые тяжелее, так и по отношению к духу ниже те, которые наиболее удручены печалью. Поэтому и на греческом языке слово, которым называется ад (⊙⊙⊙⊙), происходит, как утверждают, от того, что не имеет ничего приятного. Однако, Спа-

ситель наш, за нас умерший, не возмущался посетить и эту область вещей, дабы освободить отсюда тех, которые, как Он не мог не знать, должны были быть спасены по божественному и сокровенному правосудию. Поэтому, душе разбойника, которому Им было сказано: *днесь будеши со мною в раи* (Лук. XXIII, 43), Он предуготовил не ад, конечно, где происходят наказания грешников, а или покой на лоне Авраама, ибо Христос — всюду, так как Он — Сама Премудрость Божия, проникающая *сквозь всяческая ради (своей) чистоты* (Прем. VII, 24), или рай на третьем ли небе, или где-нибудь в другом месте, куда после третьего неба был восхищен Апостол, если, впрочем, это — не одно и то же, только различными именами называемое, место, где находятся души блаженных.

67. Итак, если под первым небом разуметь все то телесное, что только находится выше воды и земли, а под вторым то, что созерцается духом в телесном подобии, как и то небо, откуда спускалась к Петру в экстазе корзина полная животных (Деян. X, 10-12), наконец, под третьим то, что зрится умом настолько сосредоточенным и углубленным, отрешенным и очищенным от всех телесных чувств, что все там сущее, самую субстанцию Божию и Слово Божие, Которым сотворено все (Иоан. I, 3), в любви Духа Святого он может неизреченным образом видеть и слышать: то не неприлично думать, что сюда именно и был восхищен Апостол (2 Кор. XII, 2-4) и здесь находится и рай наилучший из всех и, если так можно выразиться, рай раев. Ибо если добродетельной душе радость открывается во всякой доброй твари, то что может быть для неё выше той радости, которая заключается в Слове Божием, Которым сотворено все?

ГЛАВА XXXV.

*Почему для полного бла-
женства души необходимо
воскресение тел.*

три рода зрѣния.

68. А если кого интересуеѡ вопрос, какаѡ надобность для умерших принимать на себя свои тела в воскресении, если для них возможно высшее блаженство и без тел, то хотя вопрос этот по своей трудности и не может быть раскрыт полным образом в настоящей речи, однако, ни в каком случае не следует сомневаться, что ум человека, отрешенный от плотских чувств и после смерти сложивший с себя самую плоть, даже перешедши и за черту подобий телесному, не может видеть непреложную Субстанцию так, как видят ее святые ангелы, по иной ли более сокровенной причине, потому, что ему присуще некоторое естественное желаніе управлять телом, каковое желаніе до известной степени мешает ему с полным напряжением проходить к высшему небу, доколе не соединен он с телом, управление коим дает удовлетворение этому желанію. Но если тело таково, что управлять им трудно и тяжело, как наше настоящее тело, которое, получая свое бытіе от преступного начала, повреждается и бремениѡ душу (Прем. IX, 15), то тем более ум отвращается от созерцанія этого неба: необходимо, потому, отрешиться ему от чувств плоти, чтобы получить указаніе, как может достигать он зрѣнія неба. Вот почему, когда ум наш получит тело не душевное, а вследствие будущаго измененія духовное, то, ставши равным с ангелами, он достигнет полного равновесія своей природы, повинувшись и повелевая, оживляясь и оживляя, с такою неизреченною легкостью, что для него будет славою то, что раньше было бременем.

ГЛАВА XXXVI.

В каком виде останутся

69. Ибо и тогда останутся, без сомненія, те же три рода зрѣнія, но они будут показывать одно вместо другаго без всякой ошибки и в телесных и в духовных виденіях, а тем более в виденіях разумных, которые будут настолько ясны и очевидны, что в настоящее время с гораздо меньшею очевидностью представляются нам самые, подлежащие нашим телесным чувствам, телесные формы, которым многие преданы так, что их только и считают существующими, а все, что не таково, совершенно не существующим. Мудрецы же стоят к телесным виденіям в таком отношеніи, что хотя и считают их более очевидными, однако более уверены в том, что так или иначе мысленно представляют себе дальше телесной формы и телеснаго подобія, хотя, впрочем, не могут созерцать этого умом так, как созерцают те телесным чувством. Между тем, святые ангелы заведуют судом и управлением в области телеснаго, но не склоняются к ней, как к более очевидной, а представляют в своем уме еѡ знаменующіе подобія и, так сказать, дотрагиваются до них с такою властью, что могут сообщать их в откровеніи даже и человеческому духу; наконец, и непреложную субстанцію Творца созерцают так, что лицезрѣніе Еѡ и любовь к Ней предпочитают всему, сообразно с Ней судят о всем, в Ней направляются в своей деятельности и из Неѡ почерпают все, что ни делают. Словом, у Апостола, хотя и восхищеннаго от телесных чувств на третье небо и в рай, для полного совершеннаго познанія вещей, которое присуще ангелам, то именно и оказалось недостатком, что он и не зналъ, в теле ли он был, или вне тела. Этого недостатка, конечно, уже не будет, когда, по полученіи тел в воскресеніи мертвых, тленное сие облечется в нетленіе и мертвенное сие облечется в бес-

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

ГЛАВА XXXVII.

*Мнение некоторых о
третьем небе.*

70. Знаю, что некоторые, которые славятся своими, до нас бывшими в кафолической вере, занятиями священным Писанием, изъясняли слова Апостола о третьем небе так, что в этом де случае разумеются различия телесного, душевного и духовного человека и что Апостол восхищен был к соединенному с преимущественною

очевидностью созерцанию порядка бестелесных предметов, каковой порядок и в настоящей жизни духовные люди предпочитают всем другим и желают им наслаждаться. Но в первой половине настоящей книги я достаточно показал, почему предпочёл названия "духовный" и "разумный", которые они, может быть, назвали бы "душевным" и "духовным", так что я дал только другие названия тем же самым предметам. — Если мы по мере сил обсудили этот предмет правильно, то или читатель подтвердит нас, если он духовный, или же при помощи Духа Святого воспользуется чем-нибудь из этого чтения, чтобы быть духовным. На этом мы и закончим совсем настоящее свое, в двенадцати томах заключающееся, сочинение.

