

ОРИГЕН

# О НАЧАЛАХ



Александрийская библиотека

**Ориген**  
**О началах**  
Серия «Александрийская библиотека»

[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=155386](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=155386)

*Ориген. О началах: «РА» На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.; Санкт-Петербург; 2007*  
*ISBN 978-5-367-00519-6*

**Аннотация**

Выдающийся александрийский философ Ориген (185–253) стал, по сути, основателем христианского богословия и библейской филологии в целом. В настоящее издание включен его знаменитый трактат «О началах», где впервые обобщен опыт христианства в категориях эллинской мысли (перевод с латинского выполнен в Казанской Духовной академии в конце XIX века), а также 6-я книга «Толкований к Евангелию от Иоанна», ранее на русский язык не переводившаяся.

## Содержание

|                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------|----|
| Трудолюбивый Ориген                                                         | 5  |
| О началах                                                                   | 11 |
| Предисловие пресвитера Руфина[1] к книгам пресвитера<br>Оригена «О началах» | 11 |
| Книга первая                                                                | 13 |
| Глава первая                                                                | 16 |
| Глава вторая                                                                | 20 |
| Глава третья                                                                | 28 |
| Глава четвертая                                                             | 33 |
| Глава пятая                                                                 | 34 |
| Глава шестая                                                                | 38 |
| Глава седьмая                                                               | 41 |
| Глава восьмая                                                               | 44 |
| Книга вторая                                                                | 48 |
| Глава первая                                                                | 48 |
| Глава вторая                                                                | 50 |
| Глава третья                                                                | 51 |
| Конец ознакомительного фрагмента.                                           | 57 |

# Ориген О началах

ORIGENES  
De principiis

© Светлов Р., предисловие, 2007

© Кулиев О., перевод на русский язык, примечания, 2007

© ЗАО ТИД «Амфора», 2007

## Трудолюбивый Ориген

Ориген (185–253) – драматическая фигура, одна из тех, без которых история духовной жизни Европы была бы скучна. Проклинаемый одними как отступник от языческой мудрости, другими как еретик, чьи учения ввели в соблазн столько христиан, он знаменует собой сложную эпоху, когда происходил перелом в сознании множества людей. Иногда этот процесс называют «эллинизацией христианства», которая началась якобы со времени проповедей апостола Павла и закончилась как раз Оригеном. На наш взгляд, это определение неверно и формально и по существу. Христианство не эволюционировало в сторону эллинской культуры, но использовало богатый философский, культурный, социальный опыт античности в собственных целях. Уже при предшественниках Оригена выработалась формула – «все лучшее (в языческой мудрости) – наше», и даже Тертуллиан, высказавший знаменитое «верую, ибо абсурдно», следовал ей. Выдающийся александрийский богослов и апологет Климент утверждал в 90-х годах II века, что языческая философия – тоже своеобразное Евангелие, которое должно быть предметом изучения и использования.

В результате античные философские доктрины приобретали новое звучание и новый смысл. Философская концепция Духа и Логоса оказалась радикально преобразована в Новом Завете и заняла центральное место в богословии. Платоновская теория превратилась в доктрину замысла Бога о мире. Логика, диалектика, риторика афинских философов (Сократа, Платона, Аристотеля) стали инструментами научной полемики и богословских штудий.

Гладким этот процесс назвать было нельзя. В христианской среде было немало число тех, кто принципиально не желал идти на какие-либо компромиссы с язычниками. Одни, как последователи Монтана (70-е гг. II в.), ожидали скорого конца света и не интересовались ничем, кроме грядущего Пришествия Христа. Другие, подобно сирийцу Татиану (120–175), полагали все эллинское порождением Нечистого, а потому отказывались от какого-либо диалога с язычниками.

Жизнь христианской Церкви осложняли преследования со стороны римских властей, еще не имевшие того системного характера, который они приобретут при императорах Деции и Диоклетиане, однако приводившие к многочисленным случаям мученичества и свидетельствававшие, что диалог с властью предрержащими, даже во времена правления «философов на троне» (так часто именовали государей из римской династии Антонинов), будет непростым.

Некоторые из христианских общин, по сути, были гностическими сектами, члены которых убежденно называли себя христианами, однако исповедовали учение, серьезно отличавшееся от христианской доктрины. Споры против гностиков приводят к первым попыткам сформулировать, в чем же эта доктрина заключается (Климент Александрийский, Ириней Лионский). Однако это были только первые попытки. Понадобился настоящий научный и духовный подвиг Оригена, чтобы христианское богословие поднялось на совершенно новый уровень задач и доктрин.

Ориген родился в христианской семье и получил разностороннее образование, что стало доброй традицией александрийского христианства того времени. В городе существовало большое количество частных образовательных учреждений, возглавлявшихся выдающимися мыслителями или риторам; некоторые из них были христианами. Нам известно о некоем Пантене, бывшем стоике, возглавившем, согласно церковному историку Евсевию Кесарийскому (265–339), в конце II века александрийскую катехизическую школу. По легенде, около 200 года Пантен отправился проповедовать в Индию и оставил пост главы школы своему ученику Клименту Александрийскому. О том, что интересы Пантена и Климента были значительно шире, чем рамки «огласительного училища», свидетельствуют

сочинения последнего, особенно его «Строматы». Соблазнительно было бы предположить, что именно в этой школе Ориген и получал первоначальное образование, тем более, что после 201 года, когда отец Оригена погиб во время антихристианских гонений, он некоторое время жил в доме некоей богатой и знатной александрийской христианки, возможно близкой тогдашнему епископу Димитрию.

Однако современная наука все более скептически относится к идее преемственности Климента и Оригена. Последний никогда не упоминает Климента как учителя, а их теологические идеи далеко не тождественны друг другу. Скорее всего, в ближайшие годы после смерти отца Ориген общался не с Климентом, а с другим александрийским мыслителем – Аммонием Саккасом.

Аммоний (175–243) принадлежал к числу выдающихся александрийских философов. Достаточно сказать, что среди его учеников был основатель неоплатонизма Плотин, а также будущий епископ Александрии Геракл. Об учении Аммония можно судить лишь по немногим свидетельствам, однако нет сомнений, что именно он «поставил» Оригену философский голос и привил ему вкус к кропотливой работе. Через Аммония на Оригена воздействовала платоновская философия, о чем свидетельствуют многие места в его сочинениях.

В связи с тем, что Ориген упоминается не только в христианских источниках, но и в трудах неоплатоников (особенно у Порфирия и Прокла), некоторые из современных ученых полагают, что «Оригенов» было двое: один – христианин, оставивший многочисленные сочинения, и второй – его современник, неоплатоник из кружка Аммония, друг Плотина. Однако ученик Плотина, Порфирий, прямо говорит об Оригене: «Он был слушателем Аммония, величайшего философа нашего времени. Что касается его философских познаний, то он извлек великую пользу от общения с учителем, но в отношении жизненного направления – он вступил на противоположный путь. <...> Ориген, получивший как эллин образование посредством эллинской науки, склонился к иноземной моде. Предавшись ей, он испортился сам и испортил приобретенные познания. Жил он по-христиански и противозаконно. Он разделял эллинские воззрения о вещах и о Боге, но смешивал философию с чуждыми эллинам мифами». Мы уверены, что фигура Оригена не требует удвоения, а противоречия в суждениях о нем вызваны сложностью натуры самого богослова. Нам слишком уж хочется все разложить по полочкам: вот это языческое, а это – христианское. На самом же деле ситуация была сложнее и богаче.

Получив подготовку в кружке Аммония (с которым он не прерывал связи вплоть до смерти последнего), Ориген возглавляет катехизическое училище. Он был еще совсем молодым человеком, но в связи с возобновившимися гонениями все иерархи и учителя Александрийской церкви, включая епископа Димитрия, скрылись из города. Несмотря на молодость, Ориген с пылом взялся за дело. Некоторые из его учеников в будущем стали мучениками, да и сам глава катехизической школы не раз подвергался угрозам.

Евсевий Кесарийский рассказывает трогательную историю о том, что Ориген, дабы иметь средства к пропитанию, продал свою библиотеку некоему любителю книг. Стоимость собрания была настолько велика, что покупатель заплатил не сразу, но в течение долгого времени регулярно приносил Оригену небольшую сумму денег, которой тому хватало на пропитание. Помимо прочего, Ориген прекратил преподавание грамматики и литературы, считая это дело несовместимым со статусом христианина-учителя.

После возвращения из добровольной ссылки Димитрий одобрил деятельность Оригена, но, похоже, затаил зависть к слишком даровитому и популярному учителю. Добавили остроты в их отношения поездки Оригена в Аравию и Палестину, куда его приглашали местные церковные деятели. По сообщению Евсевия, слава Оригена стала настолько велика, что его призывала к себе даже всемогущая Юлия Маммея, мать императора Александра Севера (правил в 222–235 гг.). Во время одной из поездок он был рукоположен в священнослужителя.

тели (что Димитрий, похоже, делать отказывался). В течение более чем двух десятилетий противоречия епископа и учителя не выплескивались наружу. Однако в 230 и 231 годах Ориген был осужден Александрийскими соборами, и местным христианам было запрещено вступать с ним в церковное общение.

Причиной осуждения стали некоторые из учений Оригена, которые Димитрий считал еретическими. Действительно, именно в Александрии было создано одно из самых известных сочинений Оригена, «О началах», содержащее в своем оригинальном, греческом, варианте непривычные мысли о сути христианского учения. К этому Димитрий добавил известную сплетню о том, что Ориген в юности якобы оскотил себя, опасаясь соблазнов от общения с женщинами и слишком буквально понимая слова евангелиста «Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами ради Царства Небесного».

Подобная дискредитация не уронила авторитета Оригена, и он переселился в Кесарию Палестинскую, тогда один из крупнейших городов Иудеи, где местный епископ Феоктист создал ему наилучшие условия для творчества. Епископии обладали тогда автономией, и постановления Александрийских соборов не имели силы за пределами Египта. Иерусалимский, Каппадокийский и другие епископы приглашали его к себе. Ориген побывал в Риме и Афинах. Да и в Египет он наверняка возвращался – ведь отказ в церковном общении никак не препятствовал его поездкам к своему старому учителю Аммоню и александрийским друзьям.

Во время гонений императора Деция (249–251) Ориген был заключен в тюрьму. Судя по словам Евсевия, богослова допрашивали «с пристрастием», и его кончина была бы мученической, если бы не римский судья, отказавшийся выносить ему смертный приговор. Однако Ориген был уже стар и страдал от болезни легких, которая спустя два года свела его в могилу. Он совсем немного не дождался времен императоров Валериана и Галлиена, которые относились к христианству более терпимо.

Так или иначе, Ориген ушел из жизни знаменитым толкователем Писаний и виднейшим христианским ученым. Этот авторитет признавали даже языческие авторы – в сочинениях более поздних неоплатоников можно встретить не менее десятка упоминаний о мнениях Оригена по поводу отдельных мест из Платона – и это притом, что среди неоплатоников была распространена своего рода «фигура умолчания» по поводу христианских богословов.

Почти столетие Ориген признавался ведущим авторитетом среди христианских писателей. Афанасий Великий почтительно ссылался на «трудолюбивого Оригена». А Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» изображает его деятельность как главную причину того, что в середине III века число христиан, особенно среди интеллектуалов, резко возросло.

Наследие Оригена было необычайно большим. Он оставил после себя то ли 2000, то ли 6000 книг. Большинство из них было посвящено толкованиям на Евангелия и отдельные книги Ветхого Завета. Ориген писал полемические сочинения, послания к верующим, письма своим духовным ученикам. Особое место в его творчестве занимает первое в истории христианства критическое издание Ветхого Завета: древнееврейский текст и все имевшиеся к тому моменту переводы на греческий язык. Вообще, нужно отметить, Ориген свободно и аргументированно рассуждал об аутентичности отдельных текстов Писаний. Вот один из примеров: «В языке Послания, озаглавленного „К Евреям“, нет особенностей, свойственных языку апостола... Мысли в этом Послании принадлежат апостолу, а выбор слов и склад речи – человеку, который вспоминает сказанное апостолом... Кто был настоящий его автор, ведомо только Богу».

Особое место среди сохранившихся сочинений Оригена играет его трактат «О началах» и «Комментарий на Евангелие от Иоанна». Первый был создан в то время, когда Ориген преподавал в Александрии. Это – первый в истории проект Суммы христианского знания.

Ориген касается здесь всех вопросов, которые он обсуждал в катехизической школе: единства Бога, его духовной природы, Троицы, воплощения Христа, Церкви, истории мироздания, судьбы человеческой души. К сожалению, греческий текст – за исключением некоторых фрагментов – утерян. До нас дошел латинский вариант «О началах» в переводе Руфина Аквилейского (345–410). Этот перевод появился в период, когда вокруг учения Оригена началась полемика. Руфин постарался «пригладить» текст александрийского мыслителя, придав тому более каноническое звучание. Против Руфина выступил другой известный богослов, св. Иероним (330–420), который представил свой перевод «О началах» на латинский язык. Однако и этот вариант ставшего скандально знаменитым трактата утрачен.

Тем не менее и латинский вариант «О началах» дает представление о грандиозности задачи, поставленной перед собой Оригеном, и о смелости его решений для той эпохи, когда не было еще ни четких догматических определений, ни разделения богословия на «каноническое» и «неканоническое».

«Комментарий на Евангелие от Иоанна», написанный Оригеном в более зрелом возрасте, дополняет и оттеняет «О началах». Это было очень большое сочинение, некоторые из частей которого были утеряны уже в IV веке, однако и сохранившиеся книги оставляют очень сильное впечатление. В настоящем издании впервые на русском языке публикуется VI книга этого трактата, посвященная природе пророческого дара, а также тайне Воплощения Христа. Она дает полное представление о возвышенном стиле данного сочинения и о мастерстве Оригена при поиске неожиданных смыслов Писания.

В своем Комментарии Ориген следует методу истолкования, впервые предложенному иудеем Филоном Александрийским. Священное Писание необходимо понимать буквально, иносказательно и духовно, считал тот. Иносказательный и духовный уровни понимания интересуют Оригена в первую очередь. Он был убежден, что история жизни и деяний Христа – это не просто цепочка событий, а символическое указание на вечные истины, раскрывающие тайны нашего мироздания и замысла Бога о мире.

Комментарий Оригена можно охарактеризовать как богословие Логоса. Он опирается на знаменитые вступительные слова Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Здесь александрийский богослов находит исток всех основных христианских доктрин – и Творения, и Воплощения, и Спасения.

В своем богословии Ориген предвосхитил воззрения, которые будут характерны для эпохи Вселенских соборов – от Никейского до Халкедонского. Он первый ввел в тринитарное богословие понятие ипостаси, которое спустя столетие «восстановит в правах» Григорий Богослов. Он уверенно и последовательно говорил о двух природах Христа и одном Лице Бога Сына. Он активно выступал против всевозможных попыток понять Троицу как нечто вещественное, а Дух – как огонь. Душа человеческая, согласно Оригену, не некая субстанция, а подвижная, изменчивая сущность, которая движется от состояния грехопадения через заблуждение и гордыню к поиску истины и раскаянию, за которым следуют искупление и спасение. Описание душевной жизни у Оригена не столь проникновенно, как у Блаженного Августина, но удивительно перекликается с некоторыми идеями философов XIX–XX веков, которые тоже перестали рассматривать душу как неизменную и абстрактную субстанцию.

Вместе с тем в некоторых своих положениях Ориген отклоняется от церковного вероучения.

В представлениях о Троице он придерживался идеи субординации (вообще распространенной среди богословов вплоть до Никейского собора). Эта идея означает, что отношения между Лицами Троицы строятся по принципу иерархии. Бог Отец превышает собой все существующее, в том числе Сына, который является бытием более низкого ранга (хотя и превышающим все сотворенное). Ориген не соглашался с понятием «единосущности» Лиц

Троицы (которое, впрочем, вплоть до Никеи не обсуждалось в Церкви всерьез). По его мнению, Бог Сын и Дух Святой лишь причастны к Отцу; именно эта причастность является условием их божественной природы.

В своем учении о человеке Ориген также отличался от привычной христианской антропологии. Он учил о предсуществовании душ, которые, по его словам, прежде пребывали в качестве духов в небесном мире (отождествляемом им с Небесным Христом-Логосом), а после грехопадения оказались помещены в тела.

Некоторые из суждений Оригена, особенно в его комментариях на Евангелия, позволяют заключить, что он признавал реинкарнацию. Правда, не в той форме, которая нам известна из индийской философии или учения Пифагора. В публикуемом фрагменте «Комментария на Евангелие от Иоанна» как раз критикуется «классическая» концепция реинкарнации и делаются наброски иной ее трактовки. Похоже, Ориген полагал, что наш мир регулярно разрушается, а затем заново создается (творится) Богом. И на каждый из периодов существования мира душа имеет одно рождение. В следующем мироздании она получает тот удел, который заслужила нынешней жизнью.

В оценке перспектив спасения Ориген исповедовал мистически окрашенный оптимизм. По его мнению, апокатастасис (в данном случае – возрождение) уготован всем – не только людям, но и отпавшим духам. «Все спасутся», – так можно охарактеризовать убеждение alexandрийского богослова, столь созвучное идеям и чаяниям русской религиозной философии.

Учил Ориген и о «Вечном Евангелии», по отношению к которому новозаветные тексты выступают лишь преамбулой. Они написаны тем языком, который может понять человек, живущий в нашем мире. «Вечное» же Евангелие свидетельствует о неких истинах более высокого порядка, и воспринять это могут лишь особые люди.

Не ко всем учениям Оригена у нас имеются «ключики». Вполне вероятно, что многие из его текстов на самом деле имеют более глубокий смысл, чем тот, который прочитываем мы. Однако это делает еще более интригующими сочинения Оригена, демонстрирующие нам, насколько сложной и неоднозначной была история христианства.

Полемика вокруг идей Оригена, как мы видели, началась еще при его жизни. Уже Евсевий Кесарийский, лично знавший многих его учеников, пишет «Апологию», в которой стремится защитить alexandрийского богослова от обвинений в ереси. Во второй половине IV века против увлечения Оригеном выступают некоторые из западных (латинских) церковных иерархов. Их поддерживает св. Иероним, а Руфин Аквилейский оказывает «медвежью услугу» Оригену, исправив некоторые места его «О началах» под тем предлогом, что они якобы были искажены еретиками. Когда подлог был открыт, против наследия Оригена началась настоящая война.

Вначале против богослова выступил Феофил, епископ Александрийский (первоначально сторонник Оригена). В 400 году он созвал в Александрии собор, на котором зачитывались «еретические» места из сочинений богослова, после чего было принято постановление, осуждающее всех, кто изучает и защищает Оригена. Более всего пострадали монахи пустыни в Нитрии, среди которых имя Оригена пользовалось авторитетом. Против пустыни была проведена настоящая полицейская операция, с использованием солдат; монахов изгнали из их обителей.

Поскольку представители пострадавших отшельников направились в Константинополь, искать защиты у Иоанна Златоуста, «досталось» и тому. Во время преследования Иоанна (одним из инициаторов которого был Феофил Александрийский) константинопольского патриарха обвиняли в «оригенизме» уже как в ереси.

Тем не менее учения Оригена о «Вечном Евангелии», предсуществовании души, всеобщем спасении продолжали сохранять популярность в среде византийских интеллектуалов

и в ряде монашеских общин. В V–VI веках они особенно были распространены в Палестине. Более всего выделялись монастыри Св. Саввы и так называемая «Новая Лавра» близ Вифлеема. В первые годы правления императора Юстиниана (правил в 527–565 гг.) выходцы из этих монастырей оказались приближены ко двору, их образованность и тонкий ум поначалу были затребованы императором-реформатором. Однако в конце 30-х годов VI века его отношение к оригенистам меняется на прямо противоположное. Под влиянием ряда собственных советников, а также представителей римского папы он возбуждает преследования против сторонников Оригена. В монастырях происходят проверки. В 543 году Юстиниан издает указ, в котором осуждаются Ориген и все, кто следует его учениям. А в 553 году, во время Константинопольского собора (V Вселенский собор), имя Оригена было внесено вселенской, то есть всей Церковью, в список анафемствуемых еретиков: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена с их нечестивыми писаниями и всех других еретиков, осужденных и анафематствованных св. кафолической и апостольской церковью и вышеуказанными четырьмя св. соборами, и всех мудрствовавших и мудрствующих подобно вышеупомянутым еретикам и до кончины пребывавших в их нечестии, – таковой да будет анафема».

Но и после Соборного постановления отношение к Оригену оставалось двойственным. С одной стороны, никто не мог отрицать того факта, что для византийской философии и средневекового богословия он – одна из самых основополагающих фигур. С другой – еретические учения Оригена также не забывались, а потому погружение в изучение его наследия всегда было признаком опасного «эзотерического» интереса.

Двусмысленность осуждения великого богослова привела к тому, что он превратился в одну из самых популярных фигур в века свободомыслия, наступившие сразу после эпохи Ренессанса. Его считали «своим» представители европейских эзотерических учений, в истории философии Оригена рассматривали и рассматривают как одного из величайших и до сих пор не оцененных по достоинству мыслителей. Да и церковные авторы начиная с XIX века все более положительно относятся к наследию величайшего александрийского богослова, высказывая сомнения в правоте постановления Константинопольского собора, постановления огульного и не учитывавшего специфики эпохи, в которую жил Ориген – человек, опередивший свое время и вместе с тем остававшийся его сыном.

*Р. Светлов*

## О началах

### Предисловие пресвитера Руфина<sup>1</sup> к книгам пресвитера Оригена «О началах»

Я знаю, что весьма многие из братьев, по любви к изучению Св. Писания, просили некоторых мужей, знающих греческий язык, перевести Оригена на латинский язык и сделать его доступным для латинян. Из числа таких мужей брат и сотоварищ наш действительно перевел с греческого языка на латинский, по просьбе епископа Дамаса, две беседы на Песнь Песней и к своему труду написал такое красноречивое и великолепное предисловие, что в каждом пробуждал желание читать и с жадностью изучать Оригена. В этом предисловии он говорит, что к душе Оригена можно отнести слова: «Царь ввел меня в чертоги свои» (Песнь Песн. 1,3) – и утверждает, что Ориген, превосходя всех в своих книгах, в толковании на Песнь Песней превзошел сам себя. Здесь же он обещается перевести на латинский язык не только толкование на Песнь Песней, но и многие другие сочинения Оригена. Но он, как явижу, при своем увлекательном стиле, преследует более широкую цель – он желает быть скорее отцом слова, а не просто переводчиком. И вот мы продолжаем дело, которое было начато и испытано им. Причем мы не можем, подобно ему, с таким же выдающимся красноречием выразить в изящной форме слова столь великого мужа. Поэтому я и опасаясь, чтобы через мое искусство этот муж, которого он справедливо выставляет вторым после апостолов церковным учителем знания и мудрости, не показался гораздо низшим, по скудости моего слова. Я нередко думал об этом, а потому молчал и не соглашался на частые просьбы о переводе со стороны братьев. Но твоя настойчивость, вернейший брат Макарий, так велика, что ей не может противиться даже моя неопытность. Итак, чтобы не слышать более твоих настоятельных требований, я уступил, но совершенно вопреки своему желанию, и при этом поставил себе за правило: в переводе следовать, насколько возможно, способу своих предшественников и преимущественно способу того мужа, о котором я упомянул выше. Он перевел на латинский язык более семидесяти сочинений Оригена, которые он назвал беседами, и несколько из тех томов, которые были написаны на Апостол. В этих переводах – хотя в греческом тексте есть некоторые соблазнительные места – он все так исправил, сгладил при переводе, что латинский читатель не найдет в них ничего такого, что было бы не согласно с нашею верою. Ему-то следуем, по возможности, и мы, впрочем, не в отношении к качествам красноречия, но только в правилах перевода: именно мы наблюдаем, чтобы не переводить того, что есть в книгах Оригена несогласного и противоречащего этим же самым книгам. А почему в них встречается подобное несогласие, мы выяснили тебе полнее в Апологии, написанной Памфилом в защиту Оригена, – именно в том коротеньком приложении, где, думаю, мы очевидными доводами доказали, что книги Оригена в очень многих местах испорчены еретиками и злонамеренными людьми, в особенности же то сочинение, которое ты теперь просишь меня перевести, то есть сочинение «О началах», или «О начальствах». В самом деле, это сочинение по местам очень темно и очень трудно. В нем Ориген рассуждает

---

<sup>1</sup> Руфин из Аквилеи – латинский автор второй половины IV века, переводчик, вошел в историю богословия главным образом как наиболее последовательный адепт теологии Оригена. Перевел на латинский язык с оригинального греческого «Апологию Оригена» Памфила, «О началах» Оригена и «Церковную историю» Евсевия Кесарийского. Перевод предлагаемого трактата Оригена, выполненный Руфином, представляет собой, собственно, единственную его полную версию, однако, по общему мнению, сложившемуся еще при жизни Руфина, в стремлении «улучшить» текст Оригена, приблизив его к догматическим тенденциям своего времени, переводчик тем самым исказил наиболее неортодоксальные идеи этого трактата.

о таких предметах, относительно которых философы ничего не могли найти в продолжение всей своей жизни; а этот наш философ, насколько мог, сделал то, что веру в Творца и познание тварей, обращенные философами к нечестию, обратил к благочестию. Итак, когда мы находили в его книгах что-либо противное тому, что в других местах им самим было благочестиво определено о Троице, мы это место, как искаженное и подложное, или пропускали, или же излагали сообразно с тем правилом, какое сам он часто утверждает в своих сочинениях. А в том случае, когда он обращается с речью как бы к опытным и знающим людям и при этом излагает свои мысли кратко, а следовательно, и темно, мы для большего уяснения подобных мест старались об их истолковании и добавляли в них то, что по тому же самому вопросу читали в более ясной форме в других его книгах. Однако при этом мы ничего своего не сказали, но только к его же собственным словам присоединили то, что сказано им в других местах. Все это я высказал в предисловии для того, чтобы клеветники не вздумали снова найти повод к обвинению. Впрочем, впоследствии будет видно, что делают нечестивые и сварливые люди. Между прочим, настоящий столь великий труд – конечно, под тем условием, если по вашим молитвам будет Божья помощь, – предпринят нами вовсе не с тою целью, чтобы заградить уста клеветникам – это даже невозможно, хотя, может быть, Бог это и сделает, – но для того, чтобы желающим дать пособие к усовершенствованию в познании вещей. Всякого, кто будет списывать или читать книги, пред лицом Бога Отца, Сына и Духа Святого заклиная и умоляю верою в грядущее царство, а также тайною воскресения из мертвых, вечным огнем, уготованным дьяволу и ангелам его (да не наследует он навеки то место, где плач и скрежет зубов и где огонь их не угасает и червь их не умирает), заклиная и умоляю: пусть он ничего не прибавляет к этому писанию, пусть он ничего не убавляет, не вносит и не переменяет в нем, но пусть сверяет с теми экземплярами, откуда будет списывать, пусть буквально исправляет и сличает его и не имеет кодекса неисправленного или несверенного. Иначе неисправность кодекса, при трудности его понимания, послужит для читателей причиною еще больших неясностей.

## Книга первая

1. (Евсевий<sup>2</sup> *«Против Маркелла»*: *«Все, верующие тому, что благодать и истина произошли через Иисуса Христа и что Христос есть истина, по Его словам: „Аз есмь истина...“»*.) Все те, которые веруют и уверены в том, что благодать и истина произошли через Иисуса Христа, и знают, что Христос есть истина, по Его собственным словам: «Аз есмь истина» (Иоан. 14, 6), почерпают знание, призывающее людей к доброй и блаженной жизни, не из какого-либо иного источника, но из слов и учения Христа. Под словами же Христа мы разумеем не те только, которые Он возвестил, сделавшись человеком и принявши плоть: ведь и прежде Христос, Божье Слово, был в Моисее и пророках, и без Слова Божьего как они могли пророчествовать о Христе? Для подтверждения этого положения нетрудно было бы доказать на основании Божественных Писаний, что и Моисей, и пророки всё, что говорили и делали, делали по вдохновлению от Духа Христова, если бы только нас не стесняла задача писать настоящее сочинение со всевозможною краткостью. Поэтому, думаю, нам достаточно в данном случае воспользоваться одним свидетельством ап. Павла из послания, написанного им к евреям, в котором он говорит так: «Верую Моисей, пришедши в возраст, отказался называться сыном дочери фараоновой и лучше захотел страдать с народом Божиим, нежели иметь временное, греховное наслаждение, и поношение Христово почел большим для себя богатством, нежели египетские сокровища, ибо он взирал на воздаяние» (Евр. 11, 24–26). Точно так же и после вознесения Своего на небеса Христос говорил о Своих апостолах; это показывает ап. Павел следующим образом: «Вы ищете доказательства на то, Христос ли говорит во мне» (2 Кор. 13, 3).

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

3. При этом должно знать и то, что святые апостолы, проповедуя веру Христову, о некоторых предметах именно то, что они признали необходимым, весьма ясно сообщили для всех, даже для тех, которые казались сравнительно менее деятельными в изыскании божественного знания; причем основание своего учения в данном случае они предоставили находить тем, которые могли заслужить высшие дары Духа, и особенно тем, которые сподобились получить от самого Святого Духа благодать слова, премудрости и разума. О других же

---

<sup>2</sup> Евсевий Кесарийский – епископ, знаменитый христианский греческий автор второй половины III – начала IV вв., оставивший многочисленные труды, наиболее известным из которых является «Церковная история». Вместе со своим близким соратником Памфилом выпускает в 308–309 гг. «Апологию Оригена», которая в дальнейшем вошла в историю как «Апология» Памфила. Текст «Апологии», из которой в данном издании приводится параллельный фрагмент в п. 4, гл. 8, кн. 1, сохранился частично. Полагают, что некоторые пассажи «Апологии» Евсевий воспроизводит в своем сочинении «Против Маркелла», отрывки которого также включены в данное издание «О началах» и воспроизводят подборку фрагментов из первого русского издания Казанской Духовной академии.

предметах апостолы только сказали, что они есть, но как или почему – умолчали, конечно, с той целью, чтобы могли иметь упражнение и показать таким образом плоды своего ума наиболее ревностные и любящие мудрость из числа преемников, те из них, которые сделаются достойными и способными к восприятию истины.

4. Апостольское же учение, ясно переданное, сводится к следующим положениям. Во-первых, что един Бог, Который все сотворил и создал и Который все привел из небытия в бытие. Бог – от первого творения и создания мира, Бог всех праведников: Адама, Авеля, Сифа, Эноса, Эноха, Ноя, Сима, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцати патриархов, Моисея и пророков; и что этот Бог в последние дни согласно с тем, как прежде обещал через Своих пророков, послал Господа нашего Иисуса Христа для призвания сперва Израиля, а потом и язычников, после измены народа израильского. Этот Бог, праведный и благой Отец Господа нашего Иисуса Христа, дал закон, и пророков, и Евангелие; Он же есть Бог и апостолов, Бог Ветхого и Нового Заветов. Потом (церковное предание учит), что сам пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всякой твари. Он служил Отцу при создании всего, ибо «все через Него начало быть» (Иоан. 1, 3); но в последнее время, смилив Себя, Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом, и, сделавшись человеком, пребыл тем, чем Он был прежде, т. е. Богом. Он воспринял тело, подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от Девы и Святого Духа. Этот Иисус Христос родился и пострадал истинно, и этой общей смерти подвергся не призрачно, но истинно; истинно Он воскрес из мертвых, после воскресения обращался со Своими учениками и вознесся. Далее апостолы передали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Святой Дух. При этом нельзя ясно усмотреть, рожден или не рожден Святой Дух? Должно ли считать Его Сыном или нет? И эти вопросы нужно исследовать уже по мере сил на основании Св. Писания и решать посредством осторожного изыскания. Впрочем, именно этот Дух вдохновлял каждого из святых, как апостолов, так и пророков; один и тот же, а не различный Дух был и в древних, и в тех, кто был вдохновляем в пришествие Христово. Об этом с полной ясностью проповедуется в церквах.

5. После этого (церковное предание учит), что душа, имея собственную субстанцию и жизнь, по выходе из этого мира получит воздаяние по своим заслугам: она или получит наследие вечной жизни и блаженства, если этому помогут дела ее, или же будет предана вечному огню и наказаниям, если в это повергнет ее виновность в преступлениях. Церковное предание также учит, что наступит время воскресения мертвых, когда это тело, сеемое теперь в тлении, восстанет в нетлении и, сеемое в уничижении, восстанет в славе (1 Кор. 15, 42–43). В церковном учении определено и то, что всякая разумная душа обладает свободой решения и воли и должна выдержать борьбу против дьявола и ангелов его и противных сил, потому что они стараются обременить ее грехами, а мы, если живем правильно и благоразумно, стараемся освободиться от такого бремени. Отсюда и вытекает такое понимание, что мы не подлежим принудительной необходимости делать добро или зло вопреки своему желанию. Конечно, даже в том случае, если мы обладаем свободой, некоторые силы имеют, может быть, возможность побуждать нас к греху, а другие – помогать ко спасению; но все же мы не принуждаемся с необходимостью к тому, чтобы поступать хорошо или худо, как это думают те, которые течение и движения звезд считают причиной человеческих дел – не только тех, какие совершаются помимо свободы воли, но и тех, какие находятся в нашей власти. Но в церковном предании не указано ясно относительно души, происходит ли она из семени, так что сущность или субстанция ее содержится в самых телесных семенах, или же она имеет какое-нибудь другое начало, и это самое начало – рожденное или не рожденное, или, может быть, душа вселяется в тело извне?

6. О дьяволе и ангелах его и о противных силах церковное предание учит, что они во всяком случае существуют; но каковы они или как существуют – этого предание не излагает

в достаточной степени ясно. Однако весьма многие держатся того мнения, что этот дьявол был прежде ангелом и, сделавшись отступником, убедил уклониться вместе с собою многих других ангелов, которые и теперь еще называются ангелами его.

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

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

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

10. В церковном учении содержится еще то, что существуют некоторые ангелы Божьи и добрые силы, которые служат Богу при устройении спасения людей; но когда они сотворены, или каковы они, или как существуют – это не обозначается с достаточною ясностью. О солнце же, луне и звездах не передано ясно, одушевлены ли они или без души. Итак, кто желает на основании всего этого построить одно органическое целое, тому по заповеди «Просветите себе свет ведения» (Осия 10, 12) должно воспользоваться этим как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле, и, как мы сказали, образовать единый организм из примеров и положений, какие он или найдет в Св. Писании, или получит путем правильного умозаключения.

## Глава первая О Боге

1. Я знаю, что некоторые будут стараться доказать, что Бог есть тело, и притом даже на основании наших Писаний. В самом деле, они находят у Моисея слова: «Бог наш огонь поядающий есть», а также и в Евангелии от Иоанна: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Втор. 4, 24; Иоан. 4, 24); огонь же и дух, по их пониманию, есть не что иное, как тело. Но я хочу спросить их, что скажут они о словах Писания, которые гласят, что Бог есть свет, как это говорит в своем послании Иоанн: «Бог свет есть, и тьма не объяла Его» (Иоан. 1, 5)? Конечно, Он есть тот свет, Который просвещает всякое чувство людей, могущих воспринимать истину, как говорится в псалме 35: «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс. 35, 10). Но что иное нужно разуметь под светом Божиим, в котором кто-либо видит свет, как не силу Божию, через просвещение от которой человек познает как истину всех вещей, так и Самого Бога, Который есть истина? Таков смысл слов: «Во свете Твоем мы видим свет»; а именно: в Слове и Премудрости Твоей, Которая есть Сын Твой, – в Тебе Самом мы увидим Отца. Неужели же Бога можно считать подобным свету этого солнца потому только, что Он называется светом? И какой, хотя бы поверхностный, смысл получится в том случае, если будет признано, что от этого телесного света кто-нибудь получает причину знания и находит разумение истины?

2. Итак, если признать справедливым это наше утверждение, которое доказывается самым понятием о природе света, и согласиться с тем, что при таком понимании света нельзя считать Бога телом, то подобное рассуждение можно будет применить и к наименованию Бога огнем поядающим. В самом деле, что же будет поядать Бог как огонь? Ужели кто-нибудь будет думать, что Он поядает телесную материю, например дерево, сено, солому? И что достойного божественной славы в той мысли, что Бог есть огонь, поядающий вещи такого рода? Правда, мы признаем, что Бог действительно поядает и истребляет, но истребляет злые помыслы умов, истребляет постыдные дела, истребляет греховные пожелания в том случае, когда вселяется в умы верующих и когда души, делающиеся восприимчивыми к Его Слову и Премудрости, по уничтожении в них всех пороков и страстей, делает чистым и достойным Себя храмом Своим, обитая в них вместе с Сыном Своим, как об этом сказано (в Писании): Я и Отец «приидем к нему и обитель у него сотворим» (Иоан. 14, 23). Тем же, которые считают Бога телом на основании слов «Бог есть дух» (Иоан. 4, 24), по моему мнению, нужно ответить так. В Св. Писании слово «дух» употребляется обыкновенно тогда, когда нужно бывает обозначить что-нибудь противоположное настоящему грубому и плотному телу. Так, например, в Писании говорится: «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6). Здесь, без сомнения, выражением «буква» Писание обозначает телесное, а словом «дух» – умственное, что иначе мы называем духовным. Ведь и апостол говорит: «Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 15–17). Действительно, пока кто-либо не обратится к духовному пониманию, на сердце его лежит покрывало, каковым покрывалом, т. е. грубым пониманием, и закрывается самое Писание. Такое же покрывало и лежало на лице Моисея, когда он говорил к народу (Исх. 34, 36), или, что то же, когда закон читался для народа. Если же мы обратимся к Господу, у Которого есть слово Божье и у Которого Дух Святой открывает духовное знание, то тогда покрывало снимется, тогда с открытым лицом мы будем созерцать в Писании славу Божию.

3. Правда, в Святом Духе участвуют многие святые; но на этом основании не должно считать Святого Духа каким-то телом, в котором, по разделении его на телесные части, будто бы участвует каждый из святых. Святой Дух есть, конечно, освящающая сила; в ней, как

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

4. Но перейдем к самому евангельскому изречению, в котором написано, что дух есть Бог (Иоан. 4, 24), и покажем, как следует понимать его в приложении к тому, что сказано выше. При этом нам следует задаться вопросом: когда же, собственно, сказал это выражение наш Спаситель, а также кому и при рассуждении о каком вопросе? Мы находим, без сомнения, что Он сказал это во время разговора с женщиной самарянкой, которая, согласно с общим мнением самарян, думала, что Богу должно поклоняться на горе Гаризим. Самарянка, принимая Бога за иудея, спрашивала у Него, должно ли поклоняться Богу в Иерусалиме или же на этой горе, и говорила так: «Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме» (Иоан. 4, 20). Итак, по поводу подобного мнения самарянки, которая думала, что, вследствие преимущества телесных мест, или иудеи в Иерусалиме, или самаряне на горе Гаризим не совсем правильно и законно поклонялись Богу, Спаситель и ответил, что желающий следовать Господу должен оставить предрассудок относительно преимущества мест, и в данном случае говорит так: «настанет время, когда не на горе сей и не в Иерусалиме будете кланяться Отцу; Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Иоан. 4, 23–24). И как последовательно Он соединил истину с духом: в отличие от тел Он назвал дух, а в отличие от тени или образа – истину. В самом деле, те, которые поклонялись Богу в Иерусалиме, служили, собственно, тени или образу и, следовательно, почитали Бога не истиною и не духом. Точно так же почитали Бога и те, которые поклонялись на горе Гаризим.

5. Опровергши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим. Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем. В самом деле, если бы мы увидели человека, который едва только может видеть искру света или свет самой коротенькой свечи, или бы этому самому человеку, острота зрения которого не может воспринимать света более, чем сказали мы выше, мы захотели бы дать понятие о ясности и блеске солнца, то, без сомнения, мы должны были бы сказать ему, что блеск солнца несказанно и несравненно лучше и прекраснее всякого света, видимого им. Так и наш ум. Хотя он и считается гораздо выше телесной природы, однако, стремясь к бестелесному и углубляясь в созерцание его, он едва равняется какой-нибудь искре или свече, и это до тех пор, пока он заключен в узы плоти и крови и, вследствие участия в такой материи, остается относительно неподвижным и тупым. А между всеми духовными, т. е. бестелесными существами какое же существо столь невыразимо и несравнимо превосходит все прочие, как не Бог? Действительно, природу Его не может постигать и созерцать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум.

6. Для более очевидного выяснения дела не излишне, кажется, воспользоваться еще и другим сравнением. Наши глаза не могут созерцать самую природу света, т. е. субстанцию солнца; но, созерцая блеск его или лучи, льющиеся в окна или в какие-нибудь другие небольшие проводники света, мы можем сообразить, сколь велик самый жар и самый источник телесного света. Точно так же и дела Божественного промысления, и искусство устройства вселенной суть как бы некоторые лучи Божественной природы в сравнении с самой субстанцией и природой. Наш ум своими силами не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной. Итак, Бога не должно считать каким-то телом или пребывающим в теле, но – простою духовною природой, не допускающей в себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть – с какой угодно стороны – (монас) и, так сказать, (энас). Он есть ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа, или ум. Но ум, чтобы двигаться или действовать, не нуждается ни в вещественном месте, ни в чувственной величине, ни в телесной форме или цвете, ни в чем прочем, что свойственно телу или материи. Поэтому Бог, как простая природа или всецелый ум, в своем движении и действии не может иметь никакой постепенности или замедления. Иначе сложностью этого рода до некоторой степени ограничивалась и нарушалась бы простота Божественной природы. Между тем то, что служит началом всего, не должно быть сложным и различным: то, что, будучи чуждо всякой телесной сложности, должно состоять, так сказать, из одного только вида божественности, не может быть многим, не единым. А что ум для движения сообразно с своей природой не нуждается в месте, это с несомненностью показывает наблюдение над нашим умом. В самом деле, если ум находится в нормальном состоянии и не испытывает какого-нибудь притупления по какой-либо причине, то различие мест несколько не будет препятствовать ему в его деятельности, и, с другой стороны, от качества мест он не приобретает какого-либо умножения или приращения своей деятельности. Правда, кто-нибудь возразит, что, например, у людей, которые плывут на корабле и подвергаются качке от морских волн, ум работает несколько хуже сравнительно с тем, как он обыкновенно работает на суше. Но в данном случае должно думать, что ум подвергается этому (изменению) не вследствие различия мест, но вследствие возмущения и смятения тела, с которым соединен ум. Человеческое тело на море действует, по-видимому, как бы против своей природы и по этой причине, при некоторой как бы неуравновешенности своей, беспорядочно и соответственно своему состоянию воспринимает побуждения ума и плохо повинуетя ударам его острия. То же самое бывает с людьми и на земле, например с теми, которые больны лихорадкой. Если у них ум вследствие лихорадки не выполняет своего дела, то виною этого нужно считать не место, но болезнь тела: тело, потрясенное и возмущенное лихорадкой, совсем не выполняет обычных обязанностей по отношению к уму в известных и естественных явлениях, потому что мы, люди, суть животные, составленные из взаимодействия тела и души, и (только) таким образом мы имеем возможность обитать на земле. Бога же, Который служит началом всего, не должно считать сложным; иначе окажется, что элементы, из которых складывается все то, что называется сложным, существовали раньше самого начала. Но ум для своего действия или движения не нуждается и в телесной величине подобно тому, как (нуждается в ней, например) глаз, расширяющийся при рассматривании очень больших тел и суживающийся и сжимающийся при рассматривании тел маленьких и мелких. Ум нуждается в величине умственной, потому что он растет не телесно, но умственно. Правда, до двадцатого или тридцатого года ум увеличивается вместе с телом, однако – не телесными приращениями; но так, что, благодаря изучению и упражнению, совершенствуется восприимчивость способностей и входит в область понимания все то, что вложено в них. Таким образом, ум делается способным к большему разумению, но не вследствие увеличения в зависимости от телесных приращений, а благодаря учебным упражнениям. Впрочем, ум не может воспринимать учения тотчас

после рождения или в детстве, так как сложение (телесных) членов, которыми душа пользуется как органами для своего упражнения, у ребенка еще не достигло определенной твердости и силы, так что вследствие этого ум бывает не в состоянии выдерживать напряженную деятельность и не имеет достаточно способности к восприятию учения.

7. Если же кто самый ум и душу считаем телом, то я желал бы, чтобы он ответил мне, каким образом ум воспринимает понятия и доказательства столь великих, трудных и тонких вещей? Откуда в нем сила памяти? Откуда – созерцание невидимых предметов? Почему телу присуще понимание вещей бестелесных? Каким образом телесная природа углубляется в изучение искусств, в рассуждения о вещах и в познание причин? Почему она может знать и понимать божественные догматы, которые, очевидно, бестелесны? Правда, можно думать, что как эта телесная форма и самое устройство ушей или глаз приспособлены к слушанию или зрению и как каждый из членов, устроенных Богом, по самому свойству своей формы приспособлен к выполнению своего естественного назначения, так и устройство души или ума, нужно думать, именно приспособлено к тому, чтобы знать и мыслить о разных предметах и подчиняться жизненным побуждениям. Но я не понимаю, как может кто-нибудь описать или назвать цвет ума как именно ума, действующего умственно? Для подтверждения и уяснения того, что мы сказали об уме, или о душе, а именно о превосходстве ума над всей телесной природой, можно прибавить еще следующее. Каждому телесному чувству подлежит некоторая соответственная (ему) чувственная субстанция, на которую и простирается самое телесное чувство. Например, зрению подлежат цвета, формы, величина; слуху – слова и звуки; обонянию – запах гари, хорошие и дурные запахи; вкусу – вкусы; осязанию – все холодное и горячее, твердое и мягкое, шероховатое и гладкое. Но для всех ясно, что чувство ума гораздо выше тех чувств, о которых мы сказали. Итак, не странно ли, что низшим чувствам подлежат субстанции, на которые простирается их деятельность, высшей же силе, т. е. чувству ума, не подлежит ничего субстанциального, но сила интеллектуальной природы составляет случайную принадлежность или следствие тел? Те, которые утверждают это, без сомнения, унижают субстанцию, которая в них самих является сравнительно лучшей. А этим наносится оскорбление и Самому Богу, Который, с их точки зрения, оказывается постижимым при помощи телесной субстанции, а следовательно, сообразно с ними и Сам есть тело, есть то, что может быть постигнуто и познано при помощи тела. Они не хотят понять, что ум до некоторой степени родственен Богу, что он служит умственным образом Его и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества, особенно если он чист и отрешен от телесной материи.

8. Но, может быть, эти доказательства имеют мало авторитета для тех, кто познание о божественных вещах желает почерпать из Св. Писания и именно из Писания старается удостовериться, каким образом природа Бога превосходит природу телесную. Итак, смотри, не то же ли самое говорит и апостол, когда выражается о Христе следующим образом: «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Колос. 1, 15). Нельзя думать вместе с некоторыми, что будто бы природа Бога для одного видима, а для прочих невидима. Ведь апостол не сказал: «Образ Бога, невидимого для людей или для грешников», – но совершенно твердо возвещает о самой природе Бога, когда говорит: «Образ Бога невидимого». Также и Иоанн, говоря в Евангелии: «Бога не видел никто никогда» (Иоан. 1, 18), – ясно возвещает всем, кто может понимать, что нет такой природы, для которой Бог был бы видим; он не говорит, что Бог, будучи видим по своей природе, недоступен только зрению слабейшей твари, но – что по самой своей природе Он не может быть видим. Если ты спросишь у меня, что думаю я о Самом однородном: ужели, по моему мнению, и для Него невидима природа Божья, невидимая по самому естеству Своему, – то не считай тотчас же этой мысли нечестивою или глупою, потому что мы сейчас же укажем и основание ее.

*(Из письма Иеронима<sup>3</sup> к Паммахию: «Ибо как не прилично сказать, что Сын может видеть Отца, так нельзя думать, что Дух Святой может видеть Сына».)*

Иное дело видеть и иное — знать. Быть видимыми и видеть — свойственно телам, быть же познаваемым и познавать свойственно умственной природе. Итак, что свойственно телам, того не должно думать ни об Отце, ни о Сыне: во взаимных отношениях Отца и Сына есть только то, что свойственно природе Божества. И наконец, Сам Спаситель в Евангелии не сказал, что никто не видит Отца, кроме Сына, ни Сына, кроме Отца, но сказал: «Никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына» (Матф. 11, 27). Этим ясно указывается, что то, что в отношении к телесным существам называется: «Быть видимым и видеть», — это в отношении к Отцу и Сыну называется: «Познавать и быть познаваемым», — конечно, силою знания, а не брэнною видимостью. Итак, в отношении к бестелесной и невидимой природе нельзя говорить ни о видении, ни о видимости; поэтому-то в Евангелии и не говорится, что Отец видит Сына и Сын видит Отца, но говорится, что они знают (друг друга).

9. Кто-нибудь спросит нас, почему же сказано: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»? (Матф. 5, 8). Но это изречение, как я думаю, еще больше подтверждает нашу мысль: ибо что значит видеть Бога сердцем, как не понимать и познавать Его умом, как это изложили мы выше? Вообще, названия чувственных членов часто относятся к душе; отсюда видеть очами сердца — это значит познавать что-нибудь умственное силою мысли. Точно так же — слышать ушами означает чувство глубочайшего понимания. Мы говорим также, что душа может пользоваться зубами, когда вкушает и ест хлеб жизни, сходящий с неба. Говорится точно так же, что душа пользуется отправлениями и других членов, которые применяются к ее силам, как и Соломон говорит: «найдешь познание о Боге» (Притч. 2, 5). Соломон знал, что в нас есть два рода чувств: один род чувств — смертный, тленный, человеческий; другой род — бессмертный и духовный, это тот, который он назвал божественным. Этим-то божественным чувством — не очей, но чистого сердца, т. е. ума, — и могут видеть Бога все те, которые достойны (Его). Вообще, во всех Писаниях Ветхого и Нового Заветов ты найдешь много мест, в которых сердце упоминается вместо ума, т. е. вместо познавательной силы. Поразмыслив таким образом о природе Бога — хотя и гораздо хуже, чем следовало бы, конечно, по причине недостаточности человеческого разума, — мы теперь займемся рассмотрением того, что означает имя Христа.

## Глава вторая О Христе

1. Прежде всего нам нужно знать, что во Христе иное дело — природа Его Божества, потому что Он есть едиnorodный Сын Божий; и иное дело — человеческая природа, которую Он воспринял в последнее время согласно домостроительству. Ввиду этого сначала должно рассмотреть, что же такое едиnorodный Сын Божий. Известно, что Он называется многими и различными именами, смотря по обстоятельствам и по понятиям называющих. Так, Он называется Премудростью, как это мы встречаем в словах Соломона: «Господь имел меня началом пути Своего прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою, я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде

---

<sup>3</sup> Иероним Евсевий Софроний Стридонский (ок. 340 — ок. 420) — крупнейший из латинских учителей Церкви, автор первого перевода на латинский язык Ветхого Завета и наиболее точной редакции Нового Завета. В полемике вокруг Оригена выступил наиболее серьезным в теоретическом отношении оппонентом неортодоксальных идей философа. Его перевод трактата «О началах», не сохранившийся целиком, фрагментарно воспроизводился им в ряде других сочинений. Главным образом это письмо к Авиту, письмо к Паммахию и письмо к Паммахию и Оксанию. Именно эти фрагменты воспроизводятся в первом русском издании трактата «О началах».

холмов» (Притч. 8, 22–24). Называется Он и перворожденным – как говорит апостол, «рожденный прежде всякой твари» (Колос. 1, 15). И однако перворожденный не есть иной по природе, чем Премудрость, но один и тот же (с Нею). Наконец, апостол Павел говорит: «Христос Божья сила и Божья премудрость» (1 Кор. 1, 24).

2. Однако пусть никто не думает, что, называя Сына Премудростью Божьей, мы признаем Его чем-то несубстанциальным, будто мы, например, считаем Его не каким-либо разумным живым существом, но некоторою вещью, которая может делать (людей) мудрыми и сообщаться умам тех, которые делаются восприимчивыми к свойствам и к пониманию ее. Итак, если однажды принято надлежащим образом, что едиnorodный Сын Бога есть Премудрость Его, существующая субстанциально, то, по моему мнению, наш разум уже не должен блуждать в догадках вроде той, не имеет ли самая, т. е. субстанция Сына, чего-либо телесного; ведь все телесное имеет или вид, или цвет, или величину, но какой же здравомыслящий человек будет искать цвет или величину размера в Премудрости как именно премудрости? Бог Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости: так должен думать и веровать всякий, кто только умеет благочестиво думать и мыслить о Боге. В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он или не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге: всем ясно, что то и другое предположение и нелепо, и нечестиво, в том и другом случае обнаруживается, что Бог или возвысился из состояния неспособности в состояние способности, или же, при предположении Его способности, Он медлил и откладывал родить Премудрость. Вот почему мы всегда признаем Бога Отцом едиnorodного Сына своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на какие-либо временные протяжения, но и такого, какое обыкновенно созерцает один только ум сам по себе и которое усматривается, так сказать, чистою мыслью и духом. Итак, должно веровать, что Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить или мыслить. В этой самой ипостаси Премудрости находились вся сила и предначертание будущего творения – и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии; все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения. Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в Самой Премудрости, Премудрость и говорит через Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божьих или что тоже содержит в Себе начала, или формы, или виды всего творения.

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

4. Этот Сын есть Истина и Жизнь всего существующего – и по справедливости. В самом деле, каким бы образом могли жить все сотворенные существа, как не благодаря

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

5. Однако мы должны посмотреть, каким образом сказанное подтверждается авторитетом Божественного Писания. Так, апостол Павел говорит, что едиnorodный Сын есть образ Бога невидимого и что Он есть перворожденный прежде всякой твари (Колос. 1, 15), а в Послании к Евреям пишет, что Он «есть сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3). Также в Премудрости, называемой Соломоновой, находим следующее изображение Премудрости Божьей. Она «есть пара силы Божия и изливание Вседержителя славы чистое; сего ради ничтоже осквернено на ию нападает. Сияние бо есть света присносущного и зеркало непорочно Божия действия, и образ благостыни Его» (Прем. 7, 25–26). Премудрость же, повторяем, имеет свое существование не иначе, как в Том, Кто есть начало всего. От Него родилась всякая премудрость, потому что Он есть единственный Сын по природе и по сему называется едиnorodным.

6. Посмотрим, как нужно понимать также и то, что Сын называется образом Невидимого, – это для того, конечно, чтобы выяснить, в каком именно смысле Бог справедливо называется Отцом Своего Сына. И прежде всего рассмотрим, что люди обыкновенно называют образами. Иногда образом называется то, что обыкновенно изображается или высекается на каком-нибудь материале, т. е. на дереве или камне. Иногда же образом называется рожденный по отношению к родившему, именно когда черты родившего совершенно похожи на черты рожденного. В первом смысле, по моему мнению, образом можно назвать человека, сотворенного по образу и подобию Божьему. Это обстоятельство мы и рассмотрим,

когда будем, с помощью Божьей, изъяснять относящееся сюда место из Книги Бытия. Второе же значение образа приложимо к Сыну Божьему, о котором теперь идет речь, – ввиду того, что Он есть невидимый образ невидимого Бога, подобно тому, как Сиф, по историческому повествованию, есть образ Адама. В самом деле, написано так: «и родил Адам Сифа, по образу своему и по подобию своему» (Быт. 5, 3). Этот образ заключает в себе (указание на) единство природы и сущности Отца и Сына. В самом деле, если все, что делает Отец, подобным же образом делает и Сын, то образ Отца в Сыне и запечатлевается именно в том, что Сын делает все так же, как Отец, от Которого Он рожден, как бы некоторое хотение Его, происходящее от мысли. И я думаю, что достаточно хотения Отца для осуществления того, чего хочет Отец, ибо в Своем желании Он пользуется, конечно, не иным каким-нибудь средством, но тем, какое указывается советом Его воли. Так именно и рождается от Него ипостась Сына. С этим, конечно, и должны согласиться прежде всего те, которые признают, что ничего нет не происшедшего, т. е. не рожденного, кроме одного Бога Отца. Впрочем, нужно остерегаться, чтобы не впасть в нелепые басни тех, которые выдумывают себе какие-то истечения и при этом божественную природу делят на части и разделяют Бога Отца в Себе Самом, тогда как даже слегка подумать это относительно бестелесного существа не только крайне нечестиво, но и до последней степени безрассудно, во всяком случае, совершенно не согласно с разумом – мыслить деление бестелесной природы по существу. Напротив, как воля происходит от ума и при этом не отделяет от него никакой части и сама не отделяется от него, подобным же образом, нужно думать, и Отец родил Сына – этот свой образ; следовательно, как Сам Он по природе невидимый, так и образ родил невидимый. В самом деле, Сын есть Слово – и посему не должно мыслить в Нем ничего чувственного. Сын есть Премудрость, а в Премудрости нельзя мыслить ничего телесного. Он есть свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир (Иоан. 1, 9), но Он не имеет, конечно, ничего общего со светом этого солнца. Итак, Спаситель наш есть образ невидимого Бога Отца; по отношению к Самому Отцу Он есть истина; по отношению к нам, которым Он открывает Отца, Он – образ, чрез Который мы познаем Отца, Которого не знает никто другой, кроме Сына, и знает еще тот, кому захочет открыть Его Сын. Открывает же Он Отца тогда, когда Сам служит предметом познания, потому что кто познал Его, тот познает и Отца, как об этом Он Сам говорит: «видевший Меня видел Отца» (Иоан. 14, 9).

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Сын, Который есть образ невидимого Отца, в сравнении с Отцом не есть истина; но нам, не могущим воспринимать истину всемогущего Бога, Он кажется образом истины; потому что высота и величие Вышнего познается в Сыне некоторым образом ограниченной».)*

7. Но так как мы привели изречение Павла, что Сын есть сияние славы Божьей и образ ипостаси Его, то посмотрим, какая же мысль должна вытекать из этого изречения. «Бог», по Иоанну, «есть свет» (Иоан. 1, 5). Итак, едиnorodный Сын есть сияние этого света, освещающее всю тварь и происходящее от Него неотделимо наподобие того, как сияние происходит от света. Дело же света надо понимать сообразно с вышеизложенными рассуждениями о том, в каком смысле Сын есть путь, приводящий к Отцу, в каком смысле Он есть Слово, изъясняющее и предлагающее разумной твари таинства премудрости и знания, в каком смысле Он – Истина, и Жизнь, и Воскресение. Итак, чрез сияние познается и чувствуется, что такое есть самый свет. Это сияние, которое для слабых и хрупких очей смертных (людей) представляется сравнительно удобовосприимлемым и мягким и мало-помалу как бы научает и подготавливает их к восприятию блеска самого света, удаляя от них все, что препятствует зрению, по слову Господа: «вынь прежде бревно из глаза твоего» (Лука 6, 42), – делает их способными к восприятию славы света и становится, таким образом, как бы некоторым посредником между людьми и светом.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Бог Отец есть свет непостижимый. Христос в сравнении с Отцом есть слабое сияние, которое нам, по слабости нашей, кажется великим».)*

8. Но, по слову апостола, Он есть не только сияние Славы, но и впечатленный образ сущности и даже ипостаси Его. Поэтому, мне кажется, не излишне обратить внимание на то, в каком смысле какая бы то ни было иная сущность и ипостась, помимо самой сущности Бога, может быть названа образом Его. Сын Божий, Который называется Словом Божьим и Его Премудростью, один только знает Отца и открывает Его тем, кому желает, т. е. тем, которые могут сделаться способными к восприятию самого Слова и Премудрости. Итак, смотри, не потому ли Он и может называться впечатленным образом сущности и даже ипостаси Его, что Он дает возможность чрез Себя Самого постигать и познавать Бога? Иными словами, не в том ли смысле Он может называться впечатленным образом сущности Божьей, что, будучи Премудростью, Он прежде всего в Самом Себе отображает все то, что желает открыть прочим и на основании чего эти последние познают и постигают Бога? И чтобы еще понятнее было, в каком смысле Спаситель есть образ сущности и ипостаси Бога, мы воспользуемся примером, который, правда, не вполне и не в собственном смысле обозначает предмет, о каком идет речь, однако, кажется, приложим при выяснении, по крайней мере, того положения, что Сын Божий, будучи образом Божьим, уничижил Себя и чрез самое Свое уничижение старается показать нам полноту Божества. Допустим, например, что сделана статуя, которая по своей величине занимает весь круг земли и по своей громадности недоступна ничьему наблюдению; положим, что есть и другая статуя, по расположению членов и чертам лица, по виду и материалу во всем сходная с первой, но не таких громадных размеров. Тогда люди, не могущие рассматривать и созерцать первую, огромную статую, видя вторую, меньшую, могут признать, что они видели ту статую, потому что меньшая статуя вовсе не отличается от большой очертаниями членов и лица, видом и материалом.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Он приводит пример двух статуй, большей и меньшей; первая наполняет мир и, вследствие своей величины, как бы невидима, другая же доступна зрению; с первой статуей он сравнивает Отца, со второй Сына».)*

Подобным образом и Сын Божий, уничив Себя в Своем равенстве Отцу и указывая нам путь к познанию Его, делается впечатленным образом сущности Его, дабы мы, не имевшие возможности видеть славу чудного света, присущую величию Божества Его, могли бы получить доступ к созерцанию божественного света при виде сияния Его, благодаря тому, что Он делается для нас этим сиянием. Конечно, сравнение со статуями, заимствованное от материальных предметов, имеет приложение при объяснении того только, что Сын Божий, вселившись в малейшую форму человеческого тела, отобразил в Себе неизмеримое и невидимое величие Отца, вследствие сходства с делами и силою Его. Вот почему Он и говорил Своим ученикам: «видевший Меня видел Отца», «Я и Отец – одно» (Иоан. 10, 30). В этом же смысле нужно понимать также и слова: «Отец во Мне, и Яв Нем» (Иоан. 10, 38).

9. Теперь посмотрим и то, как нужно понимать слова Премудрости Соломона, который так говорит о Премудрости: «Она есть пар силы Божия, и излияние Вседержителя славы чистое, и сияние света присносущного, и зеркало непорочно Божия действия, или силы, и образ благодости Его» (Прем. 7, 25–26). По изображению Соломона, Премудрости Божьей присуще в частичном виде все то, что, по его определению, принадлежит Богу. А он упоминает о силе Божьей, о славе, вечном свете, действии и благодости. Он называет Премудрость паром, но не славы Всемогущего, и не вечного света, и не действия Отца, и не благодости Его, потому что неприлично было приписать пар чему-нибудь из всего этого, а вполне верно говорить, что Премудрость есть пар силы Божьей. Итак, нужно представить себе ту силу Божью, которая составляет основу деятельности Бога, при помощи которой Он устраивает, содержит и управляет всем видимым и невидимым; это – та сила, которой достаточно для всех существ, о которых промышляет Бог и к которым ко всем Он близок, как к одному. Именно

от всей этой безмерно великой силы (происходит) испарение и, так сказать, мощь, сама имеющая свою собственную ипостась. Хотя эта мощь происходит от самой силы, как хотение от мысли, однако и самое хотение Божье становится тоже силою Божьей. Таким образом, происходит другая сила, существующая в своей особенности, или, по выражению Писания, некоторое испарение первой, нерожденной силы Божьей, от нее получающее свое бытие, — и нет времени, когда ее не было бы. В самом деле, если бы кто захотел сказать, что сначала она не существовала, а потом получила бытие, то пусть скажет причину, почему Отец, давший ей существование, не сделал этого прежде? Если он укажет какое-нибудь начало, когда это испарение произошло от силы Божьей, то мы снова спросим, почему же оно не произошло прежде этого, указанного им начала; и так, постоянно спрашивая о предшествующем и простирая вопросы дальше и дальше, мы придем, наконец, к такой мысли: так как Бог всегда мог и хотел, то никогда не должно было и не могло даже существовать никакой причины тому, чтобы Бог не имел всегда того блага, которого Он хотел. Отсюда ясно, что этот пар силы Божьей, не имеющий никакого начала, помимо Самого Бога, существовал всегда, и (для него) не могло быть никакого другого начала, кроме Самого Бога, от Которого он и существует, и рождается. Согласно же апостолу, который говорит, что «Христос есть Божия сила» (1 Кор. 1, 25), этот пар нужно признать не только паром силы Божьей, но и силою от силы.

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

*(Из письма императора Юстиниана<sup>4</sup> к патриарху Константинопольскому Мине: «Разве нелепо то положение, что Бог (сначала) не имел чего-нибудь такого, что свойственно Ему и что стал Он иметь только впоследствии? Так как нет времени, когда Он не был бы Вседержителем, то, следовательно, всегда должно было существовать и то, чрез что Он есть Вседержитель, и всегда было подчинено Ему все, состоящее под Его владичеством».)*

Впрочем, полнее мы будем рассуждать об этом в своем месте, когда будем вести речь о творениях Божьих; теперь же я считаю необходимым коснуться только вкратце этого вопроса по поводу того, что у нас идет теперь речь о Премудрости, именно о том, в каком

---

<sup>4</sup> Юстиниан Великий — император Восточной Римской империи в 527–565 гг., известен мерами, принятыми против античной языческой культуры в пользу христианства. Письмо Юстиниана против Оригена послужило одним из оснований осуждения философа на Константинопольском соборе 543 г. и Пятом Вселенском соборе. Прочитированные там фрагменты считаются наиболее соответствующими оригинальному авторскому тексту Оригена, т. к., в отличие от богословских оппонентов Оригена, Юстиниан стремился подчеркнуть «языческие» тенденции в теологии трактата.

смысле Премудрость есть чистейшее излияние славы Вседержителя, то кому-нибудь может показаться, что наименование Всемогущего в Боге первоначальнее рождения Премудрости, благодаря которому (рождению) Он называется Отцом. Но тот, кто думает так, пусть послушает, что возвещает Писание, когда говорит с совершеннейшей ясностью: «Все соделал ты премудро» (Пс. 103, 24), пусть научится также из Евангелия, где говорится, что «все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть» (Иоан. 1, 3); из этого он поймет, что наименование Всемогущего в Боге не может быть древнее наименования Отца, ибо Отец всемогущ чрез Сына. Но так как он упомянул о славе Всемогущего, а истечением этой славы служит Премудрость, то этим и дается понять, что Премудрость имеет участие в славе всемогущества, за которую Бог называется Вседержителем. Действительно, чрез Премудрость, которая есть Христос, Бог властвует над всем, и не только по авторитету властителя, но и через добровольное повиновение подчиненных. А чтобы ты знал, что всемогущество Отца и Сына одно и то же, как один и тот же с Отцом (Сын) – Бог и Господь, ты послушай, что говорит Иоанн в Апокалипсисе: это «говорит Господь, который есть, и был, и грядет, Вседержитель» (Откр. 1, 8). Но кто этот грядущий, как не Христос? И как никто не должен соблазняться при мысли, что Спаситель есть Бог подобно Отцу, Который есть Бог; точно так же никто не должен соблазняться и в том случае, когда Сын Божий называется Вседержителем подобно Отцу, Который точно так же называется Вседержителем. Таким образом окажется истинным то, что Сам (Христос) говорит, обращаясь к Отцу: «Все Мое Твое, и все Твое Мое; и Я прославился в них» (Иоан. 17, 10). Если же все, принадлежащее Отцу, принадлежит и Сыну и если в числе этого «всего» находится и Отчее всемогущество, то, без сомнения, и едиnorodный Сын должен быть всемогущим, дабы все, что имеет Отец, имел и Сын. И Я, говорит, «прославился в них». Ибо «дабы пред именем Иисусовым преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних; и всякий язык исповедовал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2, 10–11). Итак, эта Премудрость, прославленная как излияние всемогущества или славы, есть чистое и светлое излияние славы Бога как всемогущего. Для лучшего же уразумения того, что такое слава всемогущества, прибавил еще следующее (соображение). Бог Отец всемогущ, потому что он содержит в Своей власти все: небо и землю, солнце, луну и звезды и все, что на них. Но над всем этим Он властвует чрез слово Свое, так как «пред именем Иисусовым преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних». Если же всякое колено преклоняется пред Иисусом, то, без сомнения, все подчинено Иисусу, и Сам Он властвует над всем, и чрез Него уже все подчинено Отцу – именно подчинено все чрез Премудрость, т. е. словом и разумом, а не насилием и принуждением. Таким образом, слава Иисуса заключается в том, что Он всем обладает, и эта слава есть чистейшая и светлейшая слава всемогущества; потому что все подчинено (Ему) разумом и премудростью, а не силою и принуждением. Причем эта слава правильно называется чистейшею и светлейшею славою премудрости, в отличие от славы, именуемой так не в собственном смысле и не по достоинству. Правда, всякое изменяемое существо тоже прославляется делами справедливости и мудрости, но слава его не может быть истинною и светлейшею, потому что правда или мудрость составляют в нем случайное свойство, а все случайное может прекратиться. Премудрость же Божья, которая есть едиnorodный Сын Божий, во всех отношениях несокрушима и неизменна; всякое добро пребывает в Ней субстанциально и измениться или извратиться, конечно, не может; поэтому слава Ее и называется чистою и истинною.

11. В-третьих, Премудрость называется сиянием вечного света. Значение этого наименования мы изложили выше, когда привели сравнение солнца и сияния его лучей и, по мере сил наших, показали, как нужно понимать это (сравнение). Ввиду этого здесь мы добавим только одно. Всегдашним или вечным в собственном смысле называется то, что не имеет начала бытия и никогда не может перестать быть тем, что оно есть. Это именно и указыва-

ется у Иоанна, когда он говорит: «Бог свет есть» (Иоан. 1, 5). Премудрость же Божья есть сияние этого света, не просто света, но света бесконечного. Следовательно, Она точно так же есть сияние вечное и сияние вечности. Если же это так, то отсюда, в свою очередь, ясно, что ипостась Сына происходит от Самого Отца, но не во времени, не от какого-либо иного начала, а именно от Самого Бога, как это мы и сказали.

12. Премудрость называется также чистым зеркалом действия Божья. Но сначала нужно определить, что такое действие силы Божьей? Это, так сказать, некоторая мощь, посредством которой действует Отец, – или в том случае, когда творит, или когда промышляет, или когда судит, или же когда все располагает и распределяет в свое время. Итак, подобно тому, как изображение человека, смотрящего в зеркало, с полнейшею точностью отражает все движения и действия, производимые этим человеком, подобно этому и Премудрость желает дать о Себе именно такое понятие, когда называет Себя чистым зеркалом действия и силы Отца. В этом смысле и Господь Иисус Христос, Который есть Премудрость Божья, возвещает Сам о Себе: дела, которые творит Отец, «то и Сын творит также» (Иоан. 5, 19). И еще говорит: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Там же). Итак, Сын совершенно ничем не обособляется и не отличается от Отца, и дело Сына не есть иное, нежели дело Отца, но у Них, так сказать, одно и то же движение во всем. Вот почему Премудрость и назвала Себя чистым зеркалом: это затем, чтобы устранить таким образом всякую мысль о неподобии Сына с Отцом. Впрочем, некоторые указывают на пример ученика, уподобляющегося и подражающего учителю, и говорят, что таким же образом и Сын осуществляет в телесной материи то, что сначала было образовано Отцом в духовных сущностях. Но, спрашивается, будет ли это согласно с Евангелием, где говорится, что Сын делает не подобное, но то же самое подобным образом?

13. Остается рассмотреть еще, что такое образ благодати Его. В этом наименовании, я думаю, можно разуметь то же самое, что сказали мы выше относительно образа, отражающегося в зеркале. Первоначальная благодать есть, без сомнения, та, от которой родился Сын. Но Он во всем есть образ Отца; следовательно, по справедливости должен быть назван и образом благодати Его. Действительно, в Сыне пребывает не иная какая-нибудь вторая благодать, помимо той, которая существует в Отце. Посему Сам Спаситель правильно говорит в Евангелии: «Никто не благ, как только один Бог» (Марк 10, 18, Лука 18, 19). Это значит, что в Сыне – не иная благодать, но та же самая, которая и в Отце; следовательно, Сын правильно называется образом этой благодати, потому что Он происходит не отъинуду (*aliunde*), а именно от этой первоначальной благодати; и в Сыне благодать не иная, чем в Отце, и нет никакого несходства или расстояния между благодатью в Отце и в Сыне.

*(Из письма Юстиниана: «Итак, я думаю, что и о Спасителе прекрасно можно сказать, что Он есть образ благодати Божьей, но не само благо. Может быть, и Сын благ, но не просто благ. Сын есть образ Бога невидимого, и потому Он – Бог, но не тот Бог, о Котором Сам Христос говорит: „да знают Тебя, единого истинного Бога“. Точно так же (Сын) есть образ благодати, но благо не неизменно, как Отец».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Бога Отца всемогущего (Ориген) называет благим и (Богом) совершенной благодати. Сын же, по его мнению, не благ, но есть только некоторое веяние и образ благодати, так что Он не может называться благим безусловно, но с приложением: пастырь благий».)*

Вот почему не должно усматривать никакого богохульства в словах: «Никто не благ, как только один Бог». Этими словами вовсе не отрицается благодать Христа или Святого Духа. Они означают только то, что первоначальную благодать, как сказали мы выше, должно мыслить в Боге Отце и что Сын, рождаясь, и Дух Святой, исходя, без сомнения, заимствуют природу благодати, присущей тому источнику, из которого рожден Сын и исходит Святой Дух. Если же в Писании называется благом что-нибудь другое, например ангел, человек,

раб, сокровище, доброе сердце, хорошее дерево, то все эти предметы называются благами не в собственном смысле, так как они содержат в себе благодать случайную, а не субстанциональную. Что касается всех других наименований Сына Божьего, каковы, например, свет истинный, жертва, правда, освящение, искупление и другие, то собрать их всех вместе, а равным образом объяснить, почему Он называется каждым из этих имен, это дело, конечно, трудное и требует особого сочинения и времени. Вот почему, довольствуясь только тем, что мы обсудили выше, обратимся далее к последующим рассуждениям.

## Глава третья О Святом Духе

1. Теперь следует рассмотреть, по возможности кратко, учение о Святом Духе. Все, каким бы то ни было образом признающие промысл, исповедуют, что существует нерожденный Бог, сотворивший и устроивший все; все они признают Его родителем вселенной. Не одни мы проповедуем о том, что у Него есть Сын. Так, хотя греческим и варварским философам это учение представляется довольно удивительным и невероятным, но все же некоторые из них выражают мнение о Сыне, когда исповедуют, что все сотворено словом или разумом Божиим. Мы же, по вере в наше учение, которое считаем боговдохновенным, полагаем, что возвышеннейшее и божественнейшее учение о Сыне Божьем можно изложить и ввести в сознание людей не иначе, как только посредством Писания, вдохновенного Святым Духом, а именно – Евангелия и апостола, а также закона и пророков, как в этом удостоверил и Сам Христос. Что же касается ипостаси Святого Духа, то относительно ее никто не мог иметь даже какого-либо предположения, за исключением тех, которые знакомы были с законом и пророками, или тех, которые исповедуют веру во Христа. Хотя, конечно, и о Боге Отце никто не в состоянии высказать (полной истины), но о Нем, по крайней мере, можно получить некоторое понятие чрез посредство видимых тварей и на основании того, что естественным путем познает человеческий ум; сверх того, это понятие можно подтвердить и Священным Писанием. Правда также, что и Сына никто не знает, кроме Отца, но однако человеческий разум из Священного Писания научается, как должно думать о Нем, – и не только из Нового, но и из Ветхого Завета, именно чрез деяния святых, которые служат прообразами Христа; при посредстве этих деяний можно усмотреть или божественную природу Его, или человеческую природу, принятую Им.

2. Но о существовании Святого Духа учат нас многие Писания. Давид в 50-м псалме говорит: «и Духа Твоего Святого не отними от меня» (Пс. 50, 13). И в Книге Даниила говорится: «в тебе Дух Святого Бога» (Дан. 4, 6). В Новом же Завете подобных свидетельств еще больше, из них мы научаемся, что Святой Дух сошел на Христа и что Господь после воскресения дунул на апостолов, говоря: «Примите Духа Святого» (Иоан. 20, 22). Ангел говорит Марии: «Дух Святой найдет на тебя» (Лука 1, 35). Павел говорит: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). По деяниям апостольским Святой Дух давался в крещении через возложение рук апостольских (Деян. 8, 18). Из всех этих свидетельств мы научаемся, что существо Святого Духа обладает таким достоинством и властью, что и спасительное крещение может совершаться не иначе, как властью всех (лиц) высочайшей Троицы, т. е. не иначе, как через совместное упоминание Отца, и Сына, и Святого Духа и через соединение с нерожденным Богом Отцом и единокровным Его Сыном также и имени Святого Духа. И кто не изумится величию Святого Духа, когда услышит, что сказавший слово на Сына Человеческого может надеяться на прощение, а изрекающий хулу на Святого Духа не получит прощения ни в настоящем веке, ни в будущем?

3. Все сотворено Богом, и нет твари, которая не от Него получила бы свое бытие. (Сравни у Юстиниана: «Итак, что все существующее, кроме Отца и Бога, сотворено, в

этом мы убеждаемся из того же умозаключения». Также у Иеронима в его письме к Авиту: «По его словам, он не знает, сотворен ли Дух или не сотворен. Но ниже он обнаруживает, что думает он о Святом Духе, когда утверждает, что нет ничего несотворенного, кроме Бога Отца».) Эта истина подтверждается многими свидетельствами Писания, где отрицаются и опровергаются ложные мнения некоторых людей или о материи, совечной Богу, или о нерожденных душах, которым Бог будто бы дал не бытие самой их природы, но только порядок и благоустройство. Также и в книге, написанной Ермом и известной под названием «Пастыря» – ангела покаяния, говорится так: «Прежде всего верь, что един Бог, все сотворивший и устроивший, все приведший из небытия в бытие, Который все содержит, но Сам не содержится никем». Подобные слова есть и в Книге Еноха. Однако доселе мы не нашли в Священном Писании ни одного изречения, где Дух Святой назывался бы тварью, даже в том смысле, в каком, как мы видели выше, Соломон называет тварью Премудрость, или в том смысле, в каком мы понимали значение наименования Сына Божьего Жизнью, Словом и другими именами. Вот почему – по мере моего понимания – я и высказываю то мнение, что дух, носившийся над водою (Быт. 1, 2), как это написано по отношению к началу творения, есть именно Святой Дух, как это мы показали также и при изъяснении вышеуказанного места, высказавши, однако, не историческое, а духовное понимание этого места.

4. Некоторые из наших предшественников еще заметили, что те места Нового Завета, где упоминается дух без пояснения, указывающего, какой это дух, нужно понимать в отношении к Святому Духу, например: «Плод же Духа: любовь, радость, мир» (Гал. 5, 22) и т. д., или: «начавши духом, теперь оканчиваете плотью» (Гал. 3, 3). По нашему мнению, это различие можно удержать и по отношению к Ветхому Завету, где, например, говорится: «дающий дыхание народу на земле, и дух ходящим по ней» (Ис. 42, 5). В самом деле, всякий попирающий землю, т. е. земное и телесное, без сомнения, причастен Святому Духу, так как получает Его от Бога. Также и еврейский учитель говорил, что под двумя шестикрылыми серафимами, которые, по писанию Исайи (Ис. 6, 3), взывали друг к другу и говорили: «Свят, свят, свят Господь Саваоф», – должно разуметь едиnorodного Сына Божьего и Святого Духа. А мы думаем еще, что и слова песни Аввакума: «Посреди двух животных, или двух жизней Ты будешь познан» (Аввак. 3, 2) – нужно понимать в отношении ко Христу и Святому Духу.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Еврей сказал, что два шестикрылых серафима у Исайи, взывавшие друг к другу и говорившие: „Свят, свят, свят Господь Саваоф“, – суть Единородный Божий и Святой Дух. Мы же думаем, что и в песне Аввакума, в словах: „Посреди двух животных, или двух жизней Ты будешь познан“, – говорится о Христе и Святом Духе».)*

В самом деле, всякое знание об Отце получается по откровению Сына во Святом Духе, так что оба эти (существа), называемые пророком животными или жизнями, служат причиною познания о Боге Отце. И как о Сыне говорится, что «и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Лука 10, 22), так и о Святом Духе апостол говорит: «Нам Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все проникает, и глубины Божия» (1 Кор. 2, 10). И Спаситель в Евангелии, упоминая о божественных и глубочайших учениях, которых еще не могли принять Его ученики, говорит апостолам так: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину. Утешитель же, Дух Святой, которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Иоан. 16, 12; 14, 26). Таким образом, нужно думать, что как Сын, один только знающий Отца, открывает (Его) кому хочет, так и Дух Святой, проникающий глубины Божьи, открывает Бога кому хочет, ибо «Дух дышет, где хочет» (Иоан. 3, 8). Но нельзя думать в то же время, что Дух имеет познание (Отца) постольку, поскольку открывает Его Сын. Если Дух знает Отца, по откровению Сына, то, значит, Он переходит от неведения к знанию; но исповедовать Духа Святым и в то же время приписывать Ему

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

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

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Бог и Отец, содержит все, воздействует на каждое существо, сообщая каждому бытие от Своего собственного бытия, ибо Он есть суций. Меньше Отца Сын, деятельность Которого простирается только на разумные существа, ибо Он – второй от Отца. Еще меньше Святой Дух, воздействующий только на святых. Поэтому сила Отца больше силы Сына и Святого Духа, и сила Сына больше силы Святого Духа, и, опять, гораздо выше сила Святого Духа, чем прочих святых».)*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Сын меньше Отца, потому что Он второй от Отца; Святой же Дух ниже Сына и пребывает в святых. При таком порядке могущество Отца больше могущества Сына и Святого Духа; могущество же Сына, в свою очередь, больше, чем могущество Святого Духа, и, последовательно, сила Святого Духа больше силы прочих существ, называемых святыми».)*

6. А так как действие Отца и Сына простирается и на святых, и на грешников, то отсюда ясно, что все разумные существа причастны Слову, т. е. разуму, и, таким образом, носят в себе как бы некоторые семена Премудрости и Правды, которая есть Христос. И в том, Кто истинно существует и Который сказал через Моисея: «Я есмь Суций» (Исх. 3, 14), участвует все существующее, и это участие в Боге Отце простирается на всех: как на праведников, так и на грешников, как на разумные, так и на неразумные существа – словом, на все существующее. Действительно, и апостол показывает, что все имеют участие во Христе, когда говорит: «Не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо? то есть Христа свести; или: кто сойдет в бездну? то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит Писание? Близко к тебе слово, в уста твоих и в сердце твоём» (Римл. 10, 6–8). Этими словами апостол показывает, что Христос как Слово или разум находится в сердце всех, и именно по участию в Нем они разумны. В Евангелии также сказано: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения в грехе своем» (Иоан. 15, 22). Кто знает, до каких пор человек не имеет греха и с какого возраста он бывает виновен за грех, тот ясно увидит из этих слов, в каком смысле говорится, что люди имеют грех вследствие участия в Слове или

в разуме. Дело в том, что от Него они получили способность к разумению и знанию, и, собственно, уже вложенный внутрь их разум производит в них различие добра и зла. Поэтому если они делают зло, уже сознавши, что оно такое, то они делаются повинными в грехе. Это именно и означают слова (Спасителя), что люди не имеют извинения в своем грехе с тех пор, как божественное Слово или разум начало показывать им в сердцах (их) различие добра и зла, дабы они могли избегать и остерегаться всякого зла, потому что «ведущему добро творити и не творящему грех ему есть» (Иак. 4, 17). Далее, Евангелие научает также и тому, что все люди – не вне общения с Богом. Оно говорит словами Спасителя следующее: «Не придет Царствие Божье приметным образом, и не скажут: вот оно здесь, или: вот оно там. Ибо вот, Царствие Божье внутри вас есть» (Лука 17, 20–21). Не то же ли самое означают и слова Бытия: «И вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). Если понимать их в приложении ко всем вообще людям, то, значит, все люди имеют участие в Боге.

7. Но если понимать это выражение в приложении к Святому Духу – потому что, по мнению некоторых, и Адам пророчествовал, – то это участие должно считать уже не общим, но принадлежащим только святым. И во время потопа, когда всякая плоть извратила путь Божий, Бог, как написано, сказал о недостойных и грешниках: «Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть» (Быт. 6, 3). Здесь ясно показывается, что от каждого недостойного Дух Святой отнимается. Также в Псалмах написано: «Отнимишь дух их – умирают, и в персть свою возвращаются; пошлешь Дух Твой – создаются, и Ты обновляешь лицо земли» (Пс. 103, 29–30). Это говорится, очевидно, о Святом Духе, Который, по удалении и уничтожении грешников и недостойных, Сам сотворил Себе новый народ и обновит лицо земли, когда люди, сложивши с себя, при помощи благодати Духа, ветхого человека с делами его, начнут ходить в обновлении жизни. И посему правильно говорится о Святом Духе, что Он будет обитать не во всех и не в тех, кои суть плоть, но в тех, земля которых будет обновлена. Поэтому же, наконец, через возложение рук апостольских после крещения подавалась благодать и откровение Святого Духа. И Спаситель наш после воскресения, когда все ветхое уже прешло и все сделалось новым, Сам, будучи новым человеком и перворожденным из мертвых, говорил Своим апостолам, тоже обновленным верою в Его воскресение: «Примите Духа Святого» (Иоан. 20, 22). Это именно указывал Сам Господь Спаситель и в Евангелии, когда говорил, что новое вино нельзя влить в мехи ветхие, и ввиду этого повелевал, чтобы мехи были новые (Матф. 9, 16–17), т. е. чтобы люди ходили в обновлении жизни, дабы могли воспринять таким образом новое вино, т. е. обновление благодати Святого Духа. Таким образом, действие силы Бога Отца и Сына простирается на всякую тварь безразлично; в Святом же Духе, как мы нашли, имеют участие только святые. Вот почему, конечно, и сказано: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). Да и сами апостолы едва удостоверились некогда услышать: «Примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый» (Деян. 1, 8). Поэтому же, конечно, – как я думаю – и всякий согрешающий против Сына Человеческого достоин прощения: в самом деле, кто имеет участие в Слове Божьем или в разуме и перестает в то же время жить разумно, тот впадает как бы в неразумие или глупость и потому, собственно, заслуживает прощения; но кто заслужил участие в дарах Святого Духа и обратился вспять, тот – как это говорится в Писании – уже самым делом произнес хулу на Святого Духа. Впрочем, на основании того, что мы сказали, а именно что Святой Дух помогает только святым, благодетяния же или действия Отца и Сына простираются на добрых и злых, праведных и неправедных, пусть никто не думает, что этим самым мы выразили предпочтение Святому Духу перед Отцом и Сыном или признали за Ним высшее достоинство; во всяком случае, подобное заключение совсем не вытекает из предыдущего (рассуждения): ведь мы описали там только особенность благодати и действия Святого Духа. В Троице, конечно, не должно мыслить ничего большего

или меньшего, так как источник единого Божества Словом и разумом Своим содержит всю вселенную, а Духом уст Своих освящает все, достойное освящения, как написано в псалме: «Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его – все воинство их» (Пс. 32, 6). У Бога Отца есть, впрочем, и еще некоторое преимущественное действие наряду с тем, при посредстве которого Он сообщает всем существам бытие по естеству. И у Господа Иисуса Христа есть некоторое особенное служение по отношению к тем, кому Он сообщает разумную природу, – такое служение, посредством которого Он помогает существам быть добрыми. Есть также иная благодать и у Святого Духа – такая благодать, которая подается (от Него) достойным, устраивается при посредстве Христа, а совершается Отцом, смотря по заслугам всех тех, которые делаются способными к ее восприятию. А что это так, весьма ясно указывается апостолом Павлом, когда он говорит об одной и той же силе Троицы: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление духа на пользу» (1 Кор. 12, 4–7). Здесь весьма ясно указывается, что в Троице нет никакого обособления: что называется даром Духа, то обнаруживается через Сына и действует через Бога Отца. «Все сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12, 11).

8. От этих свидетельств о единстве Отца, и Сына, и Святого Духа возвратимся теперь к тому, о чем мы, собственно, начали рассуждать. Бог Отец дает всем существам бытие; участие же во Христе как Слове или разуме делает существа разумными. Отсюда следует, что эти существа достойны или похвалы, или наказания, так как они способны к добродетели и пороку. Поэтому существует также и благодать Святого Духа, дабы существа, которые не святы по природе, делались святыми через участие в этой благодати. Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Слова, святость же от Святого Духа. Причем к восприятию Христа как правды Божьей делаются способными те существа, которые предварительно освятились через Святого Духа; да и те, которые уже удостоились достигнуть этой ступени (нравственного перерождения) через освящение Святого Духа, все равно будут получать дар премудрости по силе и действию Святого Духа. Эту мысль, по моему мнению, и выражает апостол Павел, когда говорит, что некоторым дается слово премудрости, другим же – слово знания тем же Духом. Но при всем этом, указывая строго определенное различие даров, апостол относит все эти дары к источнику всего и говорит: «и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12, 6). Вот почему и действие Отца, сообщающее всем существам бытие, оказывается особенно славным и величественным в том случае, когда каждый преуспевает и восходит на высшие ступени совершенства посредством участия во Христе как Премудрости, знании и освящении; действие Отца бывает особенно славным также и тогда, когда кто-нибудь, достигнув большей степени чистоты и справедливости через участие в Святом Духе, по достоинству воспринимает благодать Премудрости и знания и, по уничтожении и очищении всех пятен порока и неведения, достигает такой совершенной праведности и чистоты, при которых полученное им от Бога бытие становится вполне достойным Бога. А Бог, собственно, и бытие-то дает для того, чтобы оно было чистым и совершенным, чтобы оно было столь же достойным, как и даровавший его Бог. Таким образом, и силу – всегда существовать и вечно пребывать – получит от Бога, собственно, тот, кто окажется таким, каким он должен быть по воле создавшего его Бога. Впрочем, чтобы совершилось это и чтобы сотворенные существа неизменно и неразлучно предстояли перед Сущим, их непременно должна наставлять и изучать Премудрость и возводить их к совершенству через утверждение Святым Духом и через постоянное освящение, при посредстве которого они и могут держаться одного только Бога. Итак, при постоянном действии Отца, и Сына, и Святого Духа, возобновляемом на всех ступенях совершенства, мы, может быть, когда-нибудь, хотя и с трудом, получим возможность созерцать святую и блаженную жизнь. Когда же при этом, после продолжительных подвигов, нам

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

## **Глава четвертая**

### **Об умалении, или падении**

1. Но чтобы яснее представить это умаление или падение тех, кто жил относительно небрежно, не излишне, кажется, воспользоваться подходящим сравнением. Допустим, что кто-нибудь мало-помалу, например в геометрии или медицине, приобрел такую опытность и искусство, что дошел до совершенства, а именно путем продолжительных наставлений и упражнений в совершенстве усвоил знание вышеупомянутого искусства. Конечно, с таким человеком никогда не может случиться так, чтобы он, заснувши опытным, проснулся несведущим. (И нужно заметить, что в данном случае нельзя иметь в виду или упоминать все то, что случается или вследствие какого-нибудь повреждения, или же расслабления, потому что все это не подходит к избранному сравнению и примеру.) Итак, по нашему предположению, пока тот медик или геометр упражняется в размышлениях о своем искусстве и в разумных занятиях, у него сохраняется, конечно, и знание науки. Если же он уклоняется от упражнений и пренебрегает прилежанием, то мало-помалу, вследствие нерадения, у него теряется сначала немного, потом же – больше, и, таким образом, через значительный период времени все приходит в забвение и совершенно улетучивается из памяти. Конечно, может случиться и так, что человек опомнится и сравнительно скоро придет в себя, при самом еще начале падения, когда проявится еще ничтожная степень небрежения; и в таком случае он может даже восстановить утраченное вследствие еще незначительного забвения. Теперь мы можем применить это (сравнение) к тем, которые отдавались знанию о Боге и мудрости – той мудрости, которая со стороны изучения и трудности несравненно превосходит все остальные науки, – и, соответственно приведенному подобию, можем усмотреть, в чем заключается усвоение этого знания и к чему сводится потеря его, в особенности если будем иметь в виду, что, по словам апостола, совершенные будут созерцать славу Господа лицом к лицу вследствие откровения тайн (2 Кор. 3, 18).

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

## Глава пятая О разумных существах

1. После краткого посильного рассуждения об Отце, и Сыне, и Святом Духе нам следует сказать немного и о разумных существах, о видах и чинах их, или об обязанностях как святых, так и злых сил, а также о существах, занимающих среднее место между добрыми и злыми и находящихся еще в состоянии борьбы и состязания. В Священном Писании мы находим очень много наименований некоторых чинов и должностей, как святых, так и противоположных (им); мы, со своей стороны, сначала укажем эти наименования, а потом, по мере сил наших, попытаемся определить и значение их. Так, есть некоторые ангелы Божьи, которых Павел называет служебными духами, предназначенными к служению тем, кто получает наследие спасения (Евр. 1, 14). Тот же самый святой Павел называет – не знаю только, откуда он взял это, – какие-то престолы, и господства, и начальства, и власти, а после перечисления их как бы подразумевая, что, кроме вышепоименованных, есть еще некоторые другие должности и чины разумных существ, говорит о Спасителе: «Превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Ефес. 1, 21). Этим он, очевидно, показывает, что, кроме упомянутых (чинов и должностей), есть еще некоторые, именуемые в сем веке, но не исчисленные им и не известные никому другому, и что есть также еще иные – такие, которые не именуются в сем веке и будут названы только в веке будущем.

2. Далее, нужно знать, что всякое разумное существо, нарушающее границы и законы разума, вследствие преступления, направленного против истины и правды, без сомнения, делается грешным. Следовательно, всякая разумная тварь достойна похвалы и наказания – похвалы, если, сообразно с присущим ей разумом, она преуспевает к лучшему, и наказания, если уклоняется от разума и хранения истины: во всех этих случаях она по справедливости подлежит наказаниям и мукам. Это должно думать даже о самом дьяволе и тех, которые пребывают с ним и называются ангелами его. Впрочем, нужно привести наименования этих последних, чтобы нам знать, что же это за существа, о которых у нас должна быть речь. Во многих местах Писания встречается имя дьявола, и сатаны, и злого (духа); причем дьявол называется врагом Божиим. Упоминаются также ангелы дьявола и князь мира сего; только не выражено ясно, кто же этот князь мира сего: сам ли дьявол или кто-нибудь другой. Упоминаются еще князья мира сего, имеющие некоторую мудрость, которая будет уничтожена; но, мне кажется, нелегко решить, составляют ли эти князья одно и то же с теми начальствами, против которых ведется наша брань, или это другие существа. После начальств упоминаются еще некоторые власти, против которых наша брань так же, как и против князя мира сего и против начальников мрака сего. Павел упоминает еще о каких-то духах злобы поднебесных. Нет, конечно, нужды говорить о злых духах и нечистых демонах, упоминаемых в Евангелиях. Затем, некоторые существа называются таким же именем небесных (существ), но о них говорится, что они преклоняют или преклонят колена во имя Иисуса Христа так же, как земные и преисподние, которых рядом перечисляет Павел (Фил. 2, 10). При рассуждении о разумных существах нельзя умолчать и о нас, людях, потому что мы тоже причисляемся к разумным животным. Нельзя оставить без внимания и того, что (в Писании) упоминаются некоторые различные чины людей, когда говорится: «Часть Господа народ Его; Иаков наследственный удел Его» (Втор. 32, 9). Причем частью ангелов называются остальные народы, потому что, «егда разделяще Бывший языки яко рассея сыны адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих» (Втор. 32, 8, стар. ред.). Следовательно, вместе с прочими разумными существами должно рассмотреть также и учение о человеческой душе.

3. Итак, в Писании упомянуто очень много чинов и должностей, которым, конечно, соответствуют сущности. Теперь возникает вопрос: какими же сотворил Бог эти существа? Может быть, некоторые святые и блаженные существа Он сотворил такими, что они не могут принять ничего противного; а некоторые – такими, что они могут сделаться способными как к добродетели, так и ко злу? Может быть, нужно думать, что Он сотворил некоторых даже и такими, что они совершенно неспособны к добродетели, а некоторых – опять такими, что они совершенно неспособны ко злу и могут пребывать только в блаженстве, а иных, наконец, такими, что они могут принимать то и другое? Начиная исследование по порядку приведенных наименований, мы прежде всего рассмотрим: святые ангелы от самого ли начала своего существования были святы, святы ли они теперь и будут ли святы в будущем? Действительно ли они никогда не грешили и не могут никогда согрешить? Затем, так называемые святые начальства с самого ли момента сотворения их Богом стали начальствовать над подчиненными им существами, а эти последние такими ли и для того ли сотворены, чтобы быть в покорности и подчинении? Равным образом, так называемые власти такими ли и для того ли сотворены, чтобы властвовать, или они получили эту власть и достоинство в награду за какую-нибудь заслугу и добродетель? Так же и существа, называемые тронами, или престолами, заслужили ли этот престол и устойчивость блаженства вместе с изведением их субстанции, так что обладают этим (блаженством) единственно только по воле Творца? И так называемым господствам не дано ли их господство при самом творении, в качестве неотделимого и природного преимущества, а не в награду за их преуспевание? Во всяком случае, если мы допустим, что святые ангелы, и святые власти, и блаженные престолы, и славные силы, и величественные господства обладают присущими им властью, достоинством и славою по природе, то, без сомнения, то же самое мы должны будем думать и о существах противоположных. Тогда нужно будет думать, что те начальства, против которых наша брань, не получили направления, враждебного и противоборствующего всему доброму, впоследствии, по причине уклонения свободной воли их от добра, но что это направление существует в самой их природе; тогда нужно будет допустить также, что как у властей, так и у сил злоба явилась не после их субстанции, но вместе с нею; тогда нужно будет признать, что те, которых апостол назвал правителями и начальниками тьмы века сего, дошли до начальствования над мраком не вследствие извращения (нравственного) расположения, но в силу необходимости. То же самое необходимо будет думать и о духах непотребства, духах злобы и нечистых демонах. Но, во всяком случае, нелепо думать так о злых и противных силах – нелепо отделять причину их злобы от расположения их свободы и приписывать эту причину Создателю. Если же это так, то нам необходимо то же самое сказать и относительно добрых и святых сил, т. е. что и в них – не субстанциальное благо. Благо, как мы показали, субстанциально находится только во Христе, и в Святом Духе, и, конечно, в Отце, ибо природа Троицы, как показано, не имеет никакой сложности, и, следовательно, добро не может быть в ней случайным свойством. Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господство, что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют или властвуют.

4. Но чтобы не показалось, что о столь великих и трудных вещах мы рассуждаем на основании одного только разума и что только с помощью одних предположений мы принуждаем слушателей к согласию, нам следует посмотреть, нельзя ли найти подтверждение нашего положения в Священном Писании и сделать его, таким образом, еще более вероятным благодаря авторитету Писания. И во-первых, изложим, что содержит Священное Писание относительно злых сил; потом же исследуем и о прочих (силах), как только Господь удостоверит нас Своим просвещением, чтобы в таких трудных вопросах найти то, что ближе всего к истине и что нужно думать о них согласно с правилом благочестия. У пророка Иезе-

кииля мы находим два пророчества, написанные им в приложении к князю Тирскому (Иез. гл. 26, 28). Причем если кто не узнает предварительно второго пророчества, то может подумать, что первое из них имеет в виду какого-то человека, который был Тирским князем. Вот почему из первого пророчества мы не воспользуемся ничем. Что же касается второго, то оно таково, что его ни в каком случае не должно понимать о человеке, ни о какой-то высшей силе, ниспавшей с неба и низверженной в преисподнюю и в худшее состояние. Это пророчество представляет яснейшее доказательство того, что противные силы не созданы и не сотворены такими по природе, но от лучшего перешли к худшему (состоянию) и обратились ко злу, и что также блаженные силы – не такой природы, которая не может принять противного даже в том случае, если хочет того, и не радеть, и не хранить со всею осторожностью блаженства своего состояния. Если же так называемый князь Тирский, по словам пророка, был между святыми и был непорочен, и находился в раю Божьем, и был украшен венцом красоты и славы, то можно ли считать его в каком-либо отношении ниже кого-либо из святых? В самом деле, о нем написано, что сам он был венцом красоты и славы и ходил непорочным в раю Божьем (Иез. 28, 12), и можно ли думать, что этот именно князь не принадлежал к тем святым и блаженным силам, которые, как должно веровать, находились в блаженстве и были одарены именно такой честью? Но посмотрим, чему же научают нас самые слова пророчества. «И было ко мне слово Господне: „Сын человеческий! Плачь о царе Тирском и скажи ему: так говорит Господь Бог: ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божьем; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями: рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд, и золото, все искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего. Ты был помазанным херувимом, чтоб осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божьей, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды, и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого с горы Божьей, изгнал тебя херувим осеняющий из среды огнистых камней. От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, пред царями отдам тебя на позор. Множеством беззаконий твоих в несправедливой торговле твоей ты осквернил святилища твои; и Я извлеку из среды тебя огонь, который и пожрет тебя: и Я превращу тебя в пепел на земле пред глазами всех, видящих тебя. Все, знавшие тебя среди народов, изумятся о тебе; ты сделаешься ужасом; и не будет тебя вовеки“» (Иез. 28, 11–19). Теперь спрашивается, если кто услышит следующие слова: «ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божьем», или же: «ты был помазанным херувимом; ты был на святой горе Божьей», – то будет ли настолько слабоумен, чтобы отнести эти слова кому-нибудь из людей или святых – не говорю уже о князе Тирском? В самом деле, среди каких огнистых камней может обращаться какой-нибудь человек? О ком можно думать, что от самого дня сотворения он был непорочен, а потом нашлись в нем беззакония, и он был низвержен на землю? Что значат слова, что он сначала не был на земле, а потом был низвержен на землю и что его святилища были осквернены? Итак, вот что пророк Иезекииль говорит о князе Тирском. Это пророчество, как мы показали, относится к противной силе и весьма ясно свидетельствует о том, что эта сила была прежде святою и блаженною; потом же, когда обрелась в ней неправда, она пала и была низвержена на землю, но все же не была такою по самой природе и по созданию. Мы думаем, что это говорится о каком-нибудь ангеле, который получил обязанность управления тирским народом и которому, по-видимому, была поручена забота о душах тирян. Но какой же Тир и какие души тирян нужно разуместь здесь? Тот ли Тир, который находится в странах финикийской провинции, или какой-нибудь другой, образом которого служит земной, известный нам, Тир? И души каких тирян нужно здесь разуместь:

этих ли тирян или обитателей того, духовно понимаемого, Тира? Впрочем, об этом, кажется, не следует рассуждать в этом месте, дабы не показалось, что мы как бы мимоходом рассуждаем о столь великих и сокровенных вещах, которые между тем требуют особого сочинения или труда.

5. Теперь рассмотрим подобное же пророчество Исаяи пророка о другой противной силе. Он говорит: «Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: взойду на небо, выше звезд Божьих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему. Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней. Видящие тебя всматриваются в тебя, размышляют о тебе: тот ли это человек, который колебал землю, потрясал царства, вселенную сделал пустынею и разрушал города ее, пленников своих не отпускал домой? Все цари народов лежат с честью каждый в своей усыпальнице, а ты повержен вне гробницы своей, как презренная ветвь, как одежда убитых, сраженных мечом, которых опускают в каменные рвы, ты, как попираемый труп, не соединишься с ними в могиле; ибо ты разорил землю твою, убил народ твой; вовеки не помянется племя злодеев. Готовьте заклятие сыновьям его за беззакония отца их, чтобы не восстали, и не завладели землею, и не наполнили вселенной неприятелями. И восстану на них, говорит Господь Саваоф, и истреблю имя Вавилона и весь остаток, и сына, и внука, говорит Господь» (Исайя 14, 12–22). Это пророчество весьма ясно показывает, что с неба ниспал тот, кто прежде был денницею и восходил утром. Если же он был существом мрака, как думают некоторые, то как же тогда говорится, что он был прежде денницею? Или каким образом мог восходить утром, не имея в себе ничего светоносного? Притом и Спаситель научает нас о дьяволе, говоря: «Видел сатану, спавшего с неба как молния» (Лука 10, 18). Следовательно, дьявол был некогда светом. Замечательно, что Господь наш, Который есть Истина, силу Своего славного пришествия сравнил также с молнией, говоря: «как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (Матф. 24, 27). И вот несмотря на это, Он в то же время сравнивает сатану с молнией и говорит, что он ниспал с неба; Он сказал это с той целью, конечно, чтобы показать, что и сатана был некогда на небе, и имел место между святыми, и участвовал в том свете, в котором участвуют все святые и вследствие которого ангелы делаются ангелами света и апостолы называются Господом светом мира. Таким образом, и сатана был некогда светом и только потом совершил измену и ниспал в это место, и слава его обратилась в прах, как это свойственно вообще нечестивым, по выражению пророка. Вследствие этого падения он и был назван князем мира сего, т. е. земного обиталища; вот почему так же он начальствует над всеми теми, которые последовали его злобе, так как даже мир весь (миром я теперь называю это земное место) во зле лежит (Иов 5, 19) и именно в этом отступнике. А что сатана есть отступник, т. е. перебежчик, об этом говорит Господь в книге Иова: «Поймаешь ли ты на уду дракона отступника» (Иов 40, 20, стар. ред.), – т. е. перебежчика? Известно же, что под драконом разумеется сам дьявол. Итак, если некоторые силы называются противными и говорится, что некогда они были непорочными, а непорочность никому не принадлежит субстанциально, кроме Отца, и Сына, и Святого Духа, и святость во всякой твари есть случайное свойство, все же случайное может прекратиться; если, повторяем, эти противные силы некогда были непорочными и, конечно, находились между теми, которые еще (и доселе) пребывают непорочными, то это ясно показывает, что никто не может быть непорочным субстанциально, или по природе, и что равным образом никто не может быть и оскверненным субстанциально. Отсюда следует, что от нас и от наших движений зависит – быть святыми и блаженными или же, наоборот, вследствие лености и нерадения, из состояния блаженства низвергнуться в злобу и погибель настолько, что крайнее развитие зла – если кто уже настолько вознерадел о себе, – доходит до того состояния, в котором существо делается так называемой противною силою.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Вследствие великой лености и беспечности каждый настолько падает и пустеет, что, предаваясь порокам, может соединиться с грубым телом неразумных скотов. На основании этих рассуждений мы думаем, что одни, по своей воле, находятся в чине святых и в служении Богу; другие же, по собственной вине отпадая от святости, доходят до такого нерадения, что обращаются даже в противные силы».)*

## **Глава шестая**

### **О конце, или совершении**

1. Конец, или совершение, есть объявление совершенных вещей. Это обстоятельство напоминает нам, что всякий, желающий читать об этом совершении или познавать его, должен приступать к размышлению о столь возвышенных и трудных предметах с умом совершенным и искусным. В противном случае или не получит никакой пользы от такого рода исследований, и они покажутся ему пустыми и излишними, или же, если он имеет душу, уже предубежденную в другом направлении, он сочтет эти исследования еретическими и противными церковной вере, – повторяю, не столько по разумному убеждению, сколько по предубеждению своей души. Впрочем, и мы говорим об этих предметах с большим страхом и осторожностью и более исследуем и рассуждаем, чем утверждаем что-нибудь наверное и определенно. Выше мы узнали уже, о чем нужно давать ясные определения; это, думаю, мы выполнили, когда говорили о Троице. Теперь же, по мере возможности, мы будем упражняться скорее в рассуждении, чем в определении. Итак, конец или совершение мира наступит тогда, когда каждый за грехи свои по заслугам подвергнется наказанию; причем это время, когда каждый получит должное по заслугам, знает один только Бог. Мы же думаем только, что благодать Божья, через Иисуса Христа, всю тварь призывает к одному концу, после покорения и подчинения всех врагов. Ведь Писание говорит так: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109, 1). Если для нас не совсем ясен смысл этого пророческого изречения, то научимся у апостола Павла, который говорит яснее, что «Ему (Христу) надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов своих под ноги Свои» (1 Кор. 15, 25). Если и это, столь ясное, наречение апостола недостаточно показало нам, что означает положение врагов под ногами, то послушай еще следующие слова его: «Надлежит, чтобы все покорилось Ему» (1 Кор. 15, 26–28, стар. ред). Но каково же это подчинение, которым все должно подчиниться Христу? Я думаю, что это та покорность, которою мы сами желаем покориться Ему, та покорность, которою подчинены Ему и апостолы, и все святые, последовавшие Христу. Покорение, которым мы покоряемся Христу, означает спасение покоренных, даруемое Христом, как и Давид говорил: «Только в Боге успокаивается душа моя; от Него спасение мое» (Пс. 61, 1).

2. Видя такой конец, когда все враги покорятся Христу, когда истребится и последний враг – смерть и когда Христос, Которому все покорено, предаст царство Богу Отцу, – от такого, говорю, конца вещей, обратимся к созерцанию начал. Конец всегда подобен началу. И поэтому, как один конец всего, так должно предполагать и одно начало для всего; и как один конец предстоит многим, так от одного начала произошли различия и разности, которые по благодати Божьей, через покорение Христу и единение со Святым Духом, снова призываются к одному концу, подобному началу, т. е. призываются все те, которые преклоняют колени во имя Иисуса и этим самым изъявляют знак своей покорности.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Начало рождается из конца, и конец из начала, и все так изменяется, что кто теперь человек, тот в ином мире может сделаться демоном, а демон, если будет жить слишком небрежно, получит грубейшее тело, т. е. сделается человеком. И таким образом, он все перемешивает, так что, по его мнению, из ангела может сделаться дьявол, и наоборот, дьявол может превратиться в ангела».)*

Преклоняющие колена относятся к небесным, земным и преисподним; но в этих трех названиях указывается вся вселенная, т. е. все те существа, которые, исходя от одного начала, по заслугам были разделены на разные чины, – именно каждое существо, сообразно с его побуждениями и особенностями, ибо добро не было присуще всем им субстанциально подобно тому, как оно пребывает в Отце, и Христе Его, и Святом Духе. Только в этой Троице, Которая есть виновница всего, благодать присутствует субстанциально; все же прочие существа имеют ее в качестве случайного свойства, могущего прекратиться, и находятся в блаженстве только тогда, когда участвуют в святости, и Премудрости, и самом Божестве. Если же они не радят и уклоняются от такого участия, тогда, вследствие своей лености, каждое существо само делается причиной своего несчастья, причем одно падает скоро, другое – медленно, одно – больше, другое – меньше. И так как это падение, посредством которого каждое существо уклоняется от своего состояния, как мы сказали, имеет очень большое разнообразие, согласно с движениями ума и воли, потому что одно существо падает легче, другое более тяжким образом, то для этого существует праведный суд Божественного промысла, чтобы каждый мог получить по заслугам, соответственно разнообразию своих движений, возмездие за свое отпадение и возмущение; из тех же существ, кои остались в том начале, которое, как мы описали, подобно будущему концу, некоторые получают ангельский чин в управлении и распоряжении миром; другие же получают чин сил, иные – чин начальств, иные – чин властей, чтобы властвовать над теми, которые нуждаются во власти над своей головой; иные получают чин престолов, т. е. должность суда и управления теми, которые нуждаются в этом; иные получают господство – без сомнения, над рабами. Все же это дает им Божественный промысел на основании нелицеприятного и праведного суда, сообразно с теми заслугами и успехами, какие они оказали в (деле) участия в Боге и в подражании Ему.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «По собственной вине тех, которые не заботятся о себе неусыпно, происходят падения то быстрые, то медленные и на более или менее продолжительное время. По этой самой причине, в силу божественного суда, соразмеряющего с лучшими или худшими побуждениями каждого достойное воздаяние, одни получают в будущем мире ангельское достоинство, или начальственную силу, или власть над кем-либо, или престол над подданными, или господство над рабами. Другие же, которые не совсем пали, будут иметь заступление и помощь, как мы сказали. И таким образом, преимущественно из числа тех, которые подчинены началам, и властям, и престолом, и господствам, – быть может, некогда на место их самих будет составляться род человеческий в каждом мире».)*

Те же существа, которые ниспали из состояния первоначального блаженства, но при этом пали не неисцельно, подчинены распоряжению и управлению святых и блаженных чинов, описанных выше; пользуясь их помощью и исправляясь под влиянием спасительных наставлений и учения, они могут возвратиться и быть поставленными в состояние своего блаженства. Из этих-то существ – по моему мнению, насколько я могу понимать, – и состоит этот настоящий чин рода человеческого, который в будущем веке или в последующих веках, когда, по словам Исая (Исайя 66, 22), будет новое небо и новая земля, конечно, будет восстановлен в то единство, какое обещает Господь Иисус, говоря Богу Отцу о Своих учениках: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их: да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17, 20–21). И еще Он говорит: «Да будут едино, как мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (там же, 22–23). Это подтверждает и апостол Павел в словах: «Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божьего, мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4, 13). Тот же апостол убеждает нас к подражанию этому единству даже в настоящей жизни, пока мы находимся в церкви, в которой, конечно, заключается образ будущего царства: «чтобы все вы говорили одно и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и одних мыслях» (1 Кор. 1, 10).

3. Однако должно знать, что некоторые из существ, отпадших от вышеупомянутого единого начала, впали в такое непотребство и злобу, что сделались недостойными того наставления или научения, которым наставляются и научается человеческий род в своем плотском состоянии, пользуясь помощью небесных сил; напротив, они находятся во вражде и противоборстве по отношению к научаемым и наставляемым. Вот почему и вся эта жизнь смертных (существ) исполнена подвигов и борьбы: ведь против нас враждуют и противоборствуют именно эти существа, которые без всякой осмотрительности ниспали из лучшего состояния и к которым относятся так называемые дьявол и ангелы его, а также и прочие чины злобы, о которых упомянул апостол в числе противных сил. Но, спрашивается, некоторые из этих чинов, действующих под начальством дьявола и повинующихся его злобе, могут ли когда-нибудь в будущие века обратиться к добру ввиду того, что им все же присуща способность свободного произволения, или же постоянная и застарелая злоба, вследствие привычки, должна обратиться у них как бы в некоторую природу? Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией, ни в этих видимых временных веках, ни в тех, невидимых и вечных? Во всяком случае, как в продолжение этих видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все наличные существа распределяются сообразно с чином, мерою, родом и достоинствами их заслуг; причем некоторые из них достигнут невидимого и вечного (бытия) на первых же порах, другие только потом, а некоторые даже в последние времена, и то только путем величайших и тягчайших наказаний и продолжительных, так сказать, многовековых, самых суровых исправлений, после научения сначала ангельскими силами, потом силами высших степеней – словом, путем постепенного восхождения к небу, путем прохождения, в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущих небесным силам. Отсюда, я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод, что каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные и из всех – в каждый отдельный чин, потому что всех этих разнообразных состояний преуспевания и упадка каждое существо достигает собственными движениями и усилиями, которые обуславливаются способностью каждого (существа) к свободному произволению.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Те, которые поколебались, но, споткнувшись, не пали, – эти для управления, руководства и направления к лучшему будут подчинены началам, властям, престолом и господствам, и, может быть, в одном из миров, когда, по словам Исайи, будет новое небо и новая земля (Исайя 66, 22), из них составитя человеческий род. Те же, которые не будут достойны возвратиться в прежнее состояние через человеческий род, сделаются дьяволом и ангелами и его злейшими демонами и, по различию заслуг в каждом мире, получают различные обязанности. И самые демоны и властители тьмы в каком-нибудь мире или мирах, если выказывают желание обратиться к лучшему, делаются людьми и таким образом возвращаются к прежнему началу; однако ангельского достоинства они достигают только через наказания и муки, которые они претерпят в течение долгого или короткого времени в телах людей. Отсюда следует, что из людей происходят все разумные твари – не однажды или мгновенно, но неоднократно – и что мы так же, как и ангелы, если будем жить нерадиво, сделаемся демонами, и наоборот, демоны, если захотят стяжать добродетели, достигают ангельского достоинства».*

*«Когда при конце и совершении мира, как бы из некоторых затворов и темниц, будут выпущены Господом души и разумные твари, то одни из них, по беспечности, выйдут позднее, а другие, по своей ревности, полетят с быстротой. И так как все имеют свободную волю и добровольно могут предаваться или добродетелям, или порокам, то первые будут в гораздо худшем состоянии, чем теперь, а последние перейдут в лучшее состояние, потому что различные движения и расположения воли в ту или другую сторону послужат*

*основанием различных состояний; тогда ангелы могут сделаться людьми или демонами, и наоборот, из демонов могут произойти люди или ангелы».*

*Из письма Юстиниана к Мине: «Я думаю также, что человеческий род может некогда восполниться из подчиненных злым началам, и властям, и миродержателям в каждом мире или из разумных существ какого-нибудь мира, которые сравнительно скоро восприимут благодетельное (доброе влияние) и сами пожелают измениться».*

4. Так как (апостол) Павел говорит, что существует нечто видимое и временное и, кроме того, нечто иное – невидимое и вечное, то мы спрашиваем, почему видимое – временно? Не потому ли, что после этого (видимого мира), на протяжении всего будущего века, когда рас-seяние и разделение одного начала будет приведено к одному и тому же концу и подобию, уже совершенно ничего (видимого) не будет? Или, может быть, потому, что пройдет форма видимого бытия, хотя субстанция его не уничтожится совершенно? По-видимому, Павел подтверждает последнее предположение, когда говорит: «Преходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Кажется, и Давид указывает то же самое в словах: «Они (небеса) погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и как одежду Ты переменишь их – и изменятся» (Пс. 101, 27). В самом деле, если небеса изменятся, то, значит, не погибнут, ибо что изменяется, то, конечно, еще не погибает; и если образ мира преходит, то это еще не означает совершенного уничтожения и гибели материальной субстанции, но указывает только на некоторое изменение качества и преобразование формы. Эту же мысль, без сомнения, выражает и Исайя, когда говорит в форме пророчества, что будет «новое небо и новая земля» (Исайя 66, 22). Обновление же неба и земли, и перемена формы настоящего мира, и изменение небес готовятся, без сомнения, для тех, кто, шествуя показанным выше путем, стремится к тому блаженному концу, которому покорятся даже самые враги, и когда, по словам Писания, Бог будет все во всем. Если же кто-нибудь допускает совершенное уничтожение материальной, т. е. телесной, природы в том конечном состоянии бытия, то я совсем не в состоянии понять, каким же образом столько таких субстанций могут жить и существовать без тел, когда только природе Бога, т. е. Отца, и Сына, и Святого Духа, свойственно существовать без материальной субстанции и без всякой примеси телесности? Но, может быть, кто-нибудь еще скажет, что в том конечном состоянии бытия вся телесная субстанция будет такой чистой и очищенной, что ее можно представлять себе наподобие эфира и неповрежденности. Впрочем, как будет обстоять тогда дело, знает, конечно, один только Бог и те, которые через Христа и Святого Духа сделали друзьями Его.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Телесные существа совершенно уничтожатся или же, в конце всего, тела будут такими, каковы теперь эфир и небо или какое-нибудь другое, еще более тонкое и чистое тело, какое только можно представить. Если же это так, то ясно, что думает он (Ориген) о воскресении».)*

## **Глава седьмая**

### **О бестелесных и телесных существах**

1. Все вышеприведенные рассуждения высказаны нами в виде обыкновенных соображений: после изложения учения об Отце, и Сыне, и Святом Духе мы, по мере сил наших, толковали и рассуждали о разумных существах, руководясь более последовательностью мыслей, чем определенным догматом. Теперь же рассмотрим то, о чем дальше следует (нам) рассуждать согласно с нашим догматом, т. е. с церковной верой. Все души и вообще все разумные существа, как святые, так и грешные, сотворены, или созданы; все они по своей природе бестелесны, но при всем том даже при своей бестелесности они, однако, сотворены, потому что все сотворено Богом через Христа, как об этом вообще учит Иоанн в Евангелии, в следующих словах: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно

было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоан. 1, 1–3). И апостол Павел, описывая все сотворенное по видам, разрядам и порядку и в то же время желая показать, что все сотворено через Христа, рассуждает следующим образом: «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли – все Им и для Него создано» (Колос. 1, 16–18). Итак, апостол ясно возвещает, что во Христе и через Христа создано и сотворено все – видимое, т. е. телесное, и невидимое, под которым, по моему мнению, нужно разуметь не что иное, как бестелесные и духовные силы. Назвавши же вообще телесное и бестелесное, апостол дальше, как мне кажется, перечисляет виды существ (бестелесных), именно – престолы, господства, начальства, власти, силы. Мы сказали об этом, имея в виду перейти дальше по порядку к вопросу о солнце, и луне, и звездах. Спрашивается, нужно ли причислять их к начальствам ввиду того, что они, по Писанию, созданы в качестве (архас), т. е. для начальства над днем и ночью? Или же нужно думать, что они имеют только начальство над днем и ночью, так как на их обязанности лежит освещать их, но что к чину начальств они, однако, не принадлежат?

2. Когда говорится, что все – и небесное, и земное – создано через Него Самого и сотворено в Нем, то, без сомнения, к небесному причисляется также то, что находится на тверди, которая называется небом и на которой утверждены эти светила. Потом, если путем рассуждений уже с очевидностью установлено, что все сотворено и создано и что между сотворенным нет ничего такого, что не воспринимало бы добра и зла и не было бы способно к тому и другому, то, спрашивается, будет ли последовательным думать так же, как думают некоторые и из наших, а именно что солнце, луна и звезды неизменны и неспособны к противному (движению)? То же самое некоторые думали даже о святых ангелах, а еретики, кроме того, еще о душах, которые называются у них духовными природами. Но посмотрим прежде всего, что же сам разум находит о солнце, луне и звездах, правильно ли мнение некоторых об их неизменяемости и насколько можно подтвердить это мнение Священным Писанием? Иов, по-видимому, показывает, что звезды не только могут быть преданы грехам, но что они даже не свободны от греховной заразы; ибо написано так: «Звезды не чисты пред очами Его» (Иов 25, 5). Конечно, это изречение нельзя понимать в отношении к блеску одного только тела их, наподобие того, как мы говорим, например, о нечистой одежде. Ведь если бы мы стали понимать его в этом смысле, то тогда порицание нечистоты в блеске тела светил, без сомнения, привело бы нас к оскорблению Творца их. Кроме того, если звезды не могут получить ни более светлого тела посредством прилежания, ни менее чистого – через леность, то за что же обвинять их за нечистоту, если они не получают похвалы за чистоту?

3. Но для более ясного понимания этого (изречения) прежде всего должно исследовать, можно ли считать светила одушевленными и разумными; потом – произошли ли души их вместе с телами или же они явились прежде тел; а также – освободятся ли эти души от тел после завершения века, так что светила перестанут освещать мир подобно тому, как и мы оканчиваем эту жизнь? Правда, исследовать эти вопросы представляется делом довольно смелым; но ввиду того что наше призвание состоит в ревностном исследовании истины, едва ли будет излишне рассмотреть и исследовать их, насколько это будет возможно для нас, при помощи благодати Святого Духа. Итак, мы думаем, что светила можно считать одушевленными на основании того соображения, что они, по словам Писания, получают заповеди от Бога, а это получение заповедей может относиться только к разумным одушевленным существам. Бог же так говорит: «Я предписал заповедь всем звездам». Но, спрашивается, какие это заповеди? Разумеется, это заповеди, касающиеся того, чтобы каждая звезда, в своем порядке и в своих движениях, давала миру определенное количество света; ведь иным порядком движутся так называемые планеты и иным – светила, называемые неподвижными. Но при этом совершенно ясно, что ни движение тела не может совершаться без души, ни

существа одушевленные не могут находиться в какое-либо время без движения. А звезды движутся в таком порядке и так правильно, что никогда не бывает заметно совершенно никакого замешательства в их движениях; ввиду этого было бы, конечно, крайней глупостью говорить, что такой порядок, такое соблюдение правильности и меры выполняются неразумными существами или требуются от них. У Иеремии луна называется царицею неба (Иерем. 7, 18). Итак, если звезды одушевлены и разумны, то, без сомнения, у них есть также и некоторое преуспеяние и падение. Слова Иова: «Звезды не чисты пред очами Его» (Иов 25, 5), как мне думается, и выражают именно эту мысль.

4. Если светила суть одушевленные и разумные существа, то последовательность рассуждения требует еще рассмотрения того вопроса, одушевлены ли они вместе с сотворением тел, в то время, когда, по слову Писания, «и создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды» (Быт. 1, 16), или же души их сотворены не вместе с телами, но Бог уже извне вложил (в светила) дух после того, как были сотворены тела их. Я, со своей стороны, предполагаю, что дух вложен извне; но это предположение нужно еще доказать из Священного Писания, потому что на основании свидетельств Писания оно утверждается во всяком случае с большею трудностью, чем с помощью одних только догадок. А посредством догадок это положение можно доказать следующим образом. Если человеческая душа – которая, как душа человека, конечно, ниже – не сотворена вместе с телами, но вселена извне, то тем более это нужно сказать о душах живых существ, называемых небесными. Что же касается людей, то разве можно думать, что вместе с телом образована, например, душа того, кто во чреве запытал своего брата, т. е. душа Иакова? (Быт. 25, 22). Или – разве вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто, находясь еще во чреве матери своей, исполнился Святого Духа? Я разумею Иоанна, взывавшего во чреве матери и с великим восхищением игравшего, когда голос приветствия Марии достиг ушей Елизаветы, матери его (Лука 1, 41). Разве так же вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто еще прежде образования во чреве известен Богу и был освящен Им еще прежде, чем вышел из чрева? (Иерем. 1, 5). Конечно, не без суда и не без заслуг Бог исполняет некоторых людей Святого Духа, так же как не без заслуг и освящает. И действительно, как мы уклонимся от голоса, который говорит: «Неужели неправда у Бога? Никак!» (Иерем. 1, 5) – или: «неужели есть лицепрятие у Бога?» (Римл. 9, 14). Но именно этот вывод и следует из того положения, которое утверждает существование души вместе с телом. Итак, насколько можно понять из сравнения с человеческим состоянием, я думаю, что все, что самый разум и авторитет Писания, по-видимому, показывают относительно людей, все это гораздо более последовательно должно думать о небесных светилах.

*(Из письма Юстиниана: «Что душа солнца древнее облечения ее в тело, это можно заключить и из сравнения человека с солнцем, и потом, я думаю, это можно доказать из Священного Писания».)*

5. Но посмотрим, нельзя ли найти в Священном Писании свидетельства собственно о самих небесных существах. Такое свидетельство дает апостол Павел: он говорит, что «тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего ее – в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих» (Римл. 8, 20–21). Какой же, спрашиваю я, суеде покорилась тварь, какая тварь, и почему не добровольно, и в какой надежде? И каким образом сама тварь освободится от рабства тлению? В другом месте тот же апостол говорит: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (там же, ст. 19) – и еще: не только мы, но и «вся тварь совокупно стонет и мучится донныне» (там же, ст. 23). Итак, нужно еще исследовать, что это за стенание и что за страдания разумеются здесь? Но прежде всего посмотрим, какова та суета, которой покорилась тварь. Я думаю, что эта суета – не что иное, как тела; ибо, хотя тело святых и эфирно, но все же материально. Вот почему, мне кажется, и Соломон всякую телесную природу называет как бы тягостной

в некотором роде и задерживающей силу духов; он говорит: «Суета сует, сказал Екклезиаст, суета сует – все суета! Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все – суета сует и томление духа!» (Еккл. 1,2, 14). Этой именно суете и покорна тварь, в особенности же тварь, имеющая в своей власти величайшее и высшее начальство в этом мире, т. е. солнце, луна и звезды; эти светила покорены суете; они облечены телами и назначены светить человеческому роду. «Суете», говорит апостол Павел, «тварь повинуется не добровольно» (Римл. 8, 20); в самом деле, тварь не по своей воле приняла предназначенное служение суете, но вследствие того, что этого хотел Покоривший ее, – ради Покорившего, Который в то же время обещал существам, недобровольно покоренным суете, что по исполнении служения великому делу, когда настанет время искупления славы сынов Божьих, они освободятся от рабства тлению и суете. Восприняв эту надежду и надеясь на исполнение этого обетования, вся тварь совокупно стенает теперь, имея однако любовь к тем, кому она служит и соболезнает, с терпением ожидая обещанного. Смотри же теперь, к этим существам, покоренным суете не добровольно, но по воле Покорившего, и находящимся в надежде на обетования, нельзя ли применить следующее восклицание Павла: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Фил. 1, 23). По крайней мере, я думаю, что подобным образом могло бы сказать и солнце: «Желание имею разрешиться или возвратиться и быть со Христом, ибо это несравненно лучше». Но Павел прибавляет еще: «А оставаться во плоти нужнее для вас» (там же, ст. 24). И солнце, действительно, может сказать: «Остаться же в этом небесном и светлом теле нужнее ради откровения сынов Божьих». То же самое нужно думать и говорить так же и о луне, и о звездах. Теперь посмотрим, что же такое свобода твари и разрешение от рабства. Когда Христос предаст царство Богу и Отцу, тогда и эти одушевленные существа, как происшедшие прежде царства Христова, вместе со всем царством будут переданы управлению Отца. Тогда Бог будет «все во всем»; но эти существа принадлежат ко всему; поэтому Бог будет и в них, как во всем.

*(Из письма Юстиниана: «„Лучше разрешиться и быть со Христом, ибо это гораздо лучше“. Я же думаю, что и солнце могло бы сказать: „Лучше разрешиться и со Христом быть, ибо это гораздо лучше“. Но Павел прибавляет еще: „А оставаться во плоти нужнее для вас“. Солнце же могло бы сказать: „Но остаться в этом небесном теле более необходимо ради откровения сынов Божьих“. То же должно сказать и о луне и прочих светилах».)*

## Глава восьмая Об Ангелах

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

нию Творца в несправедливости, – но определяется праведнейшим и нелицеприятнейшим распорядителем всего – Богом, сообразно с заслугами и добродетелями и соответственно силе и способности каждого.

2. Скажем кое-что и о тех, которые утверждают, что духовные существа различны (по природе), дабы и нам не впасть в нелепые и нечестивые басни этих людей, выдумывающих, как между небесными существами, так и между человеческими душами, различные духовные природы, созданные будто бы различными творцами. По их мнению, нелепо приписать различные природы разумных тварей одному и тому же Творцу. И действительно, это нелепо. Но они неправильно объясняют причину этого различия. В самом деле, нельзя, говорят они, допустить, чтобы один и тот же создатель, без всякого основания, скрывающегося в заслугах, одним дал власть господства, а других подчинил господству первых; одним дал начальство, а других назначил быть подчиненными тем, которые имеют начальственную власть. Но все это, как я думаю, совершенно опровергается тем, изложенным выше, соображением, что причина различия и разнообразия во всех тварях заключается не в несправедливости Распорядителя, но в более или менее ревностных или ленивых движениях самих тварей, направленных в сторону или добродетели, или злобы. Но чтобы легче можно было узнать, что среди небесных существ дело обстоит именно так, мы приведем примеры из прошедших и настоящих деяний человеческих, дабы на основании видимого заключить о невидимом. Они (сторонники опровергаемого мнения), без сомнения, согласны с тем, что Павел или Петр были духовной природы. Но ведь Павел поступал против благочестия, когда гнал церковь Божью, и Петр совершил очень тяжкий грех, когда на вопрос рабы привратницы с клятвою отрекся от Христа. Каким же образом эти, с их же точки зрения, духовные лица впали в такие грехи? Тем более, что сами же они обыкновенно часто говорят и утверждают, что «не может дерево доброе приносить плоды худые» (Матф. 7, 18). Итак, если доброе дерево не может приносить худых плодов, а Петр и Павел, по их мнению, были от корня доброго дерева, то каким образом они принесли эти плоды, самые худые? Правда, они могут ответить то, что они обыкновенно вымышляют в этом случае, а именно что преследовал не Павел, но кто-то другой – не знаю кто, – бывший в Павле, и отрекся не Петр, но кто-то другой в Петре. Но почему же, спрашивается, Павел, не согрешивши ни в чем, все-таки говорил: я «недостойн называться апостолом, потому что гнал церковь Божью» (1 Кор. 15, 2). Почему также и Петр за чужой грех сам «горько заплакал» (Лука 22, 62)? Этим, конечно, опровергаются все их нелепости.

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

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

4. Итак, предыдущее рассуждение, мне кажется, достаточно показало, что начала имеют начальство, и каждый из прочих чинов получает свою должность не безразлично и не случайно, но они достигли степени этого достоинства своими заслугами; только мы не можем знать или спрашивать, каковы именно те действия, за которые они удостоились войти в этот чин. Для нас при этом достаточно только знать, что Бог праведен и справедлив, так как, по мнению апостола Павла, у Бога нет лицеприятия (Колос. 3, 25), и что Он, напротив, все устраивает по заслугам и преуспеянию каждого. Итак, должность ангелов дается не иначе, как по заслуге; власти имеют власть не иначе, как за свое преуспеяние; так, назначенные престолы, т. е. начальники суда и управления, выполняют это дело не иначе, как за свои заслуги; господства господствуют точно так же не вопреки заслугам. Словом, все это – как бы один высший и славнейший небесный чин разумной твари, который расположен сообразно со славным разнообразием должностей. Подобным образом нужно думать, конечно, и о противных силах. Получивши место и должность начальств, или властей, или управителей тьмы мирской, или духов непотребства, или духов злобы, или нечистых демонов, – все они имеют эти должности не субстанциально и не потому, что сотворены такими; напротив, они получили все эти степени злобы за свои побуждения и те преуспеяния, которых они достигли в преступлении. Есть еще и иной чин разумной твари, который уже настолько предался злобе, что скорее не хочет, чем не может быть восстановленным: неистовство злодеяний у него превратилось в похоть, которой он услаждается. *(Иероним в письме к Авиту пишет: «По Оригену, дьявол не неспособен к добродетели, но только не хочет принять ее».)* Третий чин разумной твари составляют существа, назначенные Богом для пополнения человеческого рода, – это души людей, которые ввиду их усовершенствования восприняты даже в вышеупомянутый чин ангельский. И действительно, некоторые из них берутся в этот чин, это те именно, которые сделались сынами Божьими, или сынами воскресения, или те, которые оставили мрак, и возлюбили свет, и стали сынами света, или те, которые преодолели всякую брань и, умиротворившись, сделались сынами мира и сынами Божьими, или те, которые, умертвив свои земные члены и возвысившись не только над телесной природой, но даже над превратными и скоропреходящими движениями своей души, соединились с Господом и сделались чистыми духом, дабы всегда быть одним духом с Ним и все познавать с Ним. Некогда они достигнут такого состояния, что сделаются совершенно духовными и, просветившись в своем уме при посредстве Слова и Премудрости Божьей во всякой святости, будут судить обо всем, а сами не будут судимы никем. Но, думаем, ни в каком случае нельзя принять того,

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

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Душа, отпадающая от добра и получающая наклонность ко злу и сравнительно долго в нем пребывающая, если не обращается, то, вследствие неразумия, ожесточается и, по причине порочности, нисходит на степень животности (озверевает)». И немного ниже: «Вследствие своего неразумия, она (душа) избирает даже, так сказать, водяную жизнь и, может быть, за слишком большое ниспадение во зло облекается в водяное тело какого-нибудь неразумного животного».*

В «Апологии» Памфила<sup>5</sup> (гл. 9) конец 1-й книги читается так: «Что касается нас, то это – не догматы; сказано же ради рассуждения и нами отвергается: сказано это только затем, чтобы кому-нибудь не показалось, что возбужденный вопрос не подвергнут обсуждению».

Иероним в письме к Авиту замечает: «В конце первой книги он (Ориген) очень пространно рассуждал о том, что ангел, или душа, или демон – которые, по его мнению, имеют одну природу, но различную волю, – за великое нерадение и неразумие могут сделаться скотами и, вместо перенесения мук и пламени огненного, могут скорее пожелать сделаться неразумными животными, жить в водах и морях и принять тело того или другого скота; следовательно, мы должны опасаться тел не только четвероногих, но и рыб. И наконец, чтобы не быть обвиненным в учении Пифагора, который доказывает перевоплощение, после его рассуждения, которым ранил душу читателя, он говорит: это, по нашему мнению, не догматы, а только изыскания и догадки, и (взыскано нами) с той целью, чтобы кому-нибудь не показалось, что все это совершенно не затронуто нами».)

---

<sup>5</sup> См. примечание на с. 21.

## Книга вторая

### Глава первая

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

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Таким образом, если мир в высшей степени разнообразен и содержит в себе столь разнообразные разумные (существа), то что другое должно назвать причиной этого разнообразия, как не различия падения существ, неодинаково отпавших от единства? И душа иногда выбирает водяную жизнь».)*

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

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

одни существа нуждаются в помощи, другие могут помогать, иные же возбуждают брани и состязания против преуспевающих – и все это затем, чтобы в борьбе лучше обнаружилось усердие этих последних, а после победы надежнее сохранилось состояние, приобретенное ими путем затруднений и страданий.

3. Итак, хотя в мире существуют различные должности, однако в нем не должно мыслить разногласия и беспорядка. Как наше тело, будучи единым, сложено из многих членов и содержится одною душою, так, думаю я, и весь мир нужно считать как некоторым необъятным и огромным животным, которое содержится как бы единою душою, силою и разумом Божиим. Я думаю, что на это именно указывает и Священное Писание, когда словами пророка говорит: «Не наполняю ли Я небо и землю? – говорит Господь» (Иерем. 23, 24), а также в другом месте: «Небо – престол Мой, а земля – подножие ног Моих» (Исайя 66, 1). То же самое, конечно, выразил и Спаситель, когда сказал, что не должно клясться «ни небом, потому что оно престол Божий, ни землею, потому что она подножие ног Его» (Матф. 5, 34–35), и апостол Павел, когда проповедовал афинянам, говоря, что «Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 28). В каком же смысле, спрашивается, мы живем, и движемся, и существуем в Нем, как не в том, что Он обнимает и содержит Своею силою весь мир? Далее, почему, согласно словам Самого Спасителя, небо – престол Божий и земля – подножие ног Его, как не потому именно, что сила Его наполняет все и на небе, и на земле, как об этом говорит и Господь? Итак, на основании показанного, я думаю, всякий без труда согласится, что именно в этом смысле Отец всего, Бог, наполняет и содержит полнотою силы весь мир. Но так как предшествующее рассуждение показало, что причиною разнообразия в этом мире послужили различные движения разумных тварей и различные намерения их, то нужно рассмотреть, не предстоит ли этому миру также и конец, подобный такому началу? И действительно, не подлежит сомнению, что при конце этого мира будет великое разнообразие и различие, и это разнообразие, полагаемое нами в конце этого мира, послужит причиною и поводом новых различий в другом мире, имеющем быть после этого мира.

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

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

5. Но чтобы поверить этому также на основании авторитета Писания, послушай, как утверждается этот догмат в книгах Маккавейских, где мать семи мучеников убеждает одного из сыновей к перенесению мучений; она говорит: «Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю и вся, яже в них, и видящ уразумеши, яко от не сущих сотвори сия Бог» (2 Мак. 7, 28). И в книге «Пастырь», в первой заповеди, говорится так: «Прежде всего верь, что есть один Бог, Который все сотворил и устроил и произвел все из небытия». Может быть, сюда же относятся и слова псалма: «Той рече, и быша, Той повеле, и создашася» (Пс. 148, 5, стар. ред.), ибо слова «Той рече, и быша» указывают, кажется, на субстанцию всего существующего; слова же «Той повеле и создашася» указывают, по-видимому, на качества, посредством которых этой субстанции приданы разные формы.

## **Глава вторая**

### **О непрерывном существовании телесной природы**

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

нибудь мог указать основание, по которому им возможно существовать совершенно без тел, тогда, конечно, нужно было бы сделать такое заключение, что телесная природа, сотворенная из ничего на определенную продолжительность времени, коль скоро прекратится пользование ее услугами, перестанет существовать точно так же, как она не существовала до своего сотворения.

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

## Глава третья О начале мира и причинах его

1. После этого нам остается исследовать, был ли иной мир прежде этого мира, существующего теперь; и если был, то был ли он таким же, каков нынешний мир, или несколько отличался от него, или был ниже его, или же вовсе не было мира, но было нечто подобное тому, как мы представляем будущий всеобщий конец, когда царство будет предано Богу и Отцу? Такой же конец имел, разумеется, и тот иной мир, после которого начал существовать этот мир, но разнообразное падение разумных существ побудило Бога к созданию этого разнovidного и разнообразного мира. Я думаю, нужно исследовать также и то, будет ли после этого мира для тех, которые не желали повиноваться слову Божьему, какое-нибудь врачевание и исправление, конечно, очень суровое и полное страдания, – врачевание посредством научения и разумного наставления, при помощи которого они получают возможность возвыситься до более плодотворного постижения истины по примеру тех, которые в настоящей жизни предались подвигам и, достигши очищения (своих) умов, уже здесь получили способность к постижению Божественной мудрости? И после этого не наступит ли опять всеобщая кончина и для исправления и усовершенствования тех, которые нуждаются в них, не появится ли опять новый мир, или подобный настоящему, или даже лучший, или, напротив, гораздо худший? И каков бы ни был этот последующий мир – как долго он будет существовать? И настанет ли когда-нибудь такое время, когда вовсе не будет мира? Или, может быть, было и такое время, когда вовсе не было мира? Или же – и было, и будет еще много миров? И бывает ли так, что один мир выходит во всем похожим на другой до безразличия?

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Во второй книге (Ориген) утверждает, что миров бесчисленное множество; что эти весьма многие миры вопреки Эпикуру не существуют*

*одновременно и не сходны между собой, но по окончании одного мира получает начало другой; что прежде этого нашего мира был иной мир, а после него будет еще иной, после же этого еще иной – и т. д. один за другим. Он сомневается, будет ли один мир во всем столь похож на другой, что, по-видимому, они ни в чем не будут различаться между собой, или же никогда один мир не будет совершенно походить на другой до полного безразличия».)*

2. Но чтобы яснее было, существует ли телесная материя только в течение известных периодов времени и разрешится ли она снова в ничто подобно тому, как не существовала прежде, мы посмотрим сначала, может ли кто-нибудь жить без тела. Ведь если кто-нибудь может жить без тела, то и все могут существовать без тела, тем более что и предшествующее рассуждение показало, что все направляется к одному концу. Если же все существа могут быть без тел, то, без сомнения, телесная субстанция не будет существовать, когда в ней не будет никакой нужды.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Если, как требует самый порядок рассуждения, все существа будут жить без тел, то вся телесная природа, некогда сотворенная из ничего, истребится и обратится в ничто; но будет время, когда пользование ею станет снова необходимым».)*

Но как нам понимать слова апостола в том месте, где он рассуждает о воскресении мертвых, говоря: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление и смертному сему – облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Жало смерти – грех; а сила греха – закон» (1 Кор. 15, 53–56). По-видимому, апостол выражает здесь такую мысль. Слова «тленное сие и смертное сие», сказанные как бы с особенным ударением и выражением, приложимы, конечно, не к чему иному, как к телесной материи. Итак, эта материя тела, теперь тленная, облечется в нетление, когда ею начнет пользоваться душа совершенная и наставленная в догматах нетления. И не удивляйся, если совершенную душу, ради Слова Божьего и Премудрости Божьей именуемую теперь нетлением, мы называем как бы одеждой тела, потому что и Сам Господь и Творец души Иисус Христос называется одеждой святых, как говорит апостол: «Облекитесь Господом Иисусом Христом» (Римл. 13, 14). Следовательно, как Христос есть одеяние души, так и душа, в некотором духовном смысле, называется одеждой тела, ибо она есть украшение его, покрывающее и облекающее мертвую природу. Итак, вот каков смысл слов: тленному сему надлежит облечься в нетление. Апостол как бы говорит, что эта тленная природа тела необходимо должна получить одежду нетления – душу, имеющую в себе нетление, потому, конечно, что она облечена во Христа, Который есть Премудрость и Слово Божье. Но когда это тело, которое мы будем иметь некогда более славным, станет участвовать в жизни, тогда к бессмертию его прибавится еще и нетление. В самом деле, если что-либо смертно, то оно в то же время и тленно; но не наоборот: что-либо тленное не может быть названо в то же время и смертным. Например, камень или дерево мы называем тленными, но, однако, не назовем их смертными. Тело же, ввиду того, что оно участвует в жизни и жизнь может быть отделена и (действительно) отделяется от него, мы, вследствие всего этого, называем смертным, согласно же иному пониманию, говорим еще, что оно – тленно. Вот почему и святой апостол, имея в виду первоначальную телесную материю вообще – ту материю, которой душа пользуется всегда, независимо от того, с каким качеством она соединяется, с плотским ли, как это есть теперь, или с тончайшим и чистейшим, так называемым духовным качеством, как это будет впоследствии, – с удивительным пониманием говорит: «тленному сему надлежит облечься в нетление», – потом же, имея в виду, в частности, тело, говорит: «надлежит смертному сему облечься в бессмертие». Нетление же и бессмертие – что иное, как не Премудрость, и Слово, и Правда Божья, образующая, облекающая и украшающая душу? Итак, вот каков смысл изречения: «Тленное облечется в нетление, и смертное – в бессмертие».

Впрочем, ныне, хотя бы мы достигли значительного преуспевания, тленное сие не облекается в нетление и смертное не облекается бессмертием, потому что мы познаем только отчасти и отчасти пророчествуем, и даже то, что, по-видимому, знаем, мы видим еще только «зерцалом в гадании» (1 Кор. 13, 12). И так как это наше научение в теле продолжается, без сомнения, очень долго, именно до тех пор, пока самые наши тела, которыми мы обложены, должны еще заслужить нетление и бессмертие, благодаря Слову Божьему, и Премудрости, и совершенной Правде, то поэтому и говорится: «тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему – облечься в бессмертие».

3. Однако те, которые допускают возможность бестелесной жизни для разумных тварей, могут представить при этом такие соображения. Если тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие, и смерть окончательно будет поглощена, то не означает ли это, что именно должна быть истреблена материальная природа, в которой смерть могла производить некоторые действия только до тех пор, пока острота ума у находящихся в теле, по-видимому, притуплялась природой телесной материи. (По мнению этих мужей), коль скоро (существа) будут находиться вне тела, тогда они уже избегнут и тяжести подобного возмущения. Но так как они все же не в состоянии внезапно избавиться от всякой телесной одежды, то, по их мнению, сначала они будут пребывать в тончайших и чистейших телах, которые уже не могут быть побеждены смертью и уязвлены ее жалом. Таким образом, при постепенном упразднении телесной природы и смерть, наконец, будто бы поглотится и даже уничтожится окончательно, и всякое жало ее будет совершенно притуплено Божественной благодатью, к (восприятию) которой сделалась способной душа, тем самым заслужившая получить нетление и бессмертие. И тогда-то, по их мнению, все по справедливости будут говорить: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Жало смерти – грех». А коль скоро все это кажется последовательным, то остается поверить также и тому, что наше состояние некогда будет бестелесным. Если же это так и если Христу должны покориться все, то и бестелесное состояние необходимо должно относить ко всем, на кого простирается покорение Христа; ибо все, покоренные Христу, в конце будут покорены также и Богу Отцу, Которому, как сказано, предаст царство Христос, и притом, по-видимому, так, что тогда уже прекратится пользование телами. А коль скоро (пользование телом) прекращается, то и тело возвращается в ничто подобно тому, как его не было и прежде. Но посмотрим, что можно возразить тем, которые утверждают это. Если телесная природа уничтожится, то, кажется, ее нужно будет снова восстановить и сотворить во второй раз. Ведь возможно, что разумные существа, у которых никогда не отнимается способность свободного произволения, снова подвергнутся каким-нибудь возмущениям, а Бог с своей стороны попустит это с той целью, чтобы они, сохраняя свое состояние всегда неподвижным, не забывали, что они достигли этого окончательного блаженства не своею силой, но благодатью Божьей. А за этими возмущениями, без сомнения, снова последует то различие и разнообразие тел, которым всегда украшается мир, потому что мир не может состоять иначе, как только из различий и разнообразия; но это (разнообразие) никоим образом не может осуществиться помимо телесной материи.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Если же, как доказано разумом и авторитетом Писания, тленное сие облечется в нетленное и смертное сие облечется в бессмертие, смерть будет поглощена победою и тление – нетлением, то, может быть, уничтожится и вся телесная природа, в которой только и может действовать смерть»).*

*Из письма Юстиниана к Мине: «Когда покоренное Христу покорится наконец и Богу, тогда все (существа) отложат тела, и я думаю, что тогда они обратятся в ничто; но природа тел снова будет восстановлена в случае нового падения разумных существ».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Если это не противно вере, то, может быть, некогда мы будем жить без тел. Если же совершенное покорение Христу понимается без тела, а*

*Христу должны быть покорены все, то и мы будем без тел, когда будем покорены Ему совершенно».*

*«Если все будут покорены Богу, то все должны будут отложить тела, и тогда вся природа телесных вещей разрешится в ничто. Если же во второй раз потребует необходимость, то она (телесная природа), по причине падения разумных тварей, не будет существовать. Ведь Бог предал души на борьбу и подвиг, чтобы они уразумели, что наследовали полную и совершенную победу не собственной силой, но благодатью Божьей. И поэтому я думаю, что, по различию виновности (тварей), миры бывают различны и что этим опровергаются заблуждения тех, которые доказывают, что миры похожи один на другой».)*

4. Что же касается тех, которые утверждают полное сходство и равенство миров между собой, то я не знаю, какими доказательствами они могут подтвердить это (предположение). Ведь если (будущий) мир во всем будет подобен (настоящему), то, значит, в том мире Адам и Ева сделают то же самое, что они уже сделали; значит, там снова будет такой же потоп и тот же Моисей снова изведет из Египта народ в количестве почти шестисот тысяч, Иуда так же предаст во второй раз Господа, Павел во второй раз будет хранить одежды тех, которые камнями побивали Стефана, – и все случившееся в этой жизни случится снова. Но я не думаю, чтобы можно было подтвердить это каким-либо доводом, коль скоро верно, что души управляются свободой произволения и как свое совершенствование, так и свое падение производят силой своей воли. В самом деле, в своих действиях и желаниях души не управляются каким-либо (внешним) движением, которое снова возвращается на те же самые круги после многих веков; напротив, души (сами) направляют движение своих поступков туда, куда склоняется свобода их собственного разума. То же, что говорят эти самые мужи, похоже на то, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что если меру хлеба рассыпать по земле, то может случиться, что и во второй раз падение зерен будет то же самое и совершенно одинаковое (с падением их в первый раз), так что каждое отдельное зерно и во второй раз, высыпавшись, может лечь близ этого же зерна, рядом с которым оно было некогда в первый раз, и что вся мера во второй раз может рассыпаться в таком же порядке и образовать такие же фигуры, как и в первый раз. С бесчисленными зернами меры (хлеба) это, конечно, совершенно не может случиться, хотя бы ее рассыпали непрестанно и непрерывно в течение многих веков. Точно так же, по моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был восстановлен во второй раз в том же самом порядке, с теми же самыми рожденьями, смертями и действиями. Миры могут существовать только различные, с значительными переменами, так что состояние одного мира, вследствие каких-либо известных причин, бывает лучше, состояние другого мира, по иным причинам, – хуже, состояние же третьего мира, еще по иным причинам, оказывается средним. Но каково именно число и состояние (миров), этого, признаюсь, я не знаю, и, если бы кто-нибудь мог показать, я охотно поучился бы этому.

5. Впрочем, говорится, что этот мир, который и сам называется веком, служит концом многих веков. Святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был прежде этого последнего, и я даже не знаю, можно ли исчислить, сколько было предшествующих веков, в которых не страдал Христос. В каких именно изречениях Павла я нашел повод к такой мысли, я сейчас укажу. Он говорит: «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9, 26). Однажды, говорит, совершил жертву и в конце веков явился для уничтожения греха. А что и после этого века, который, говорят, сотворен в завершение других веков, будут еще иные последующие века, об этом ясно учит тот же Павел в словах: «Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе» (Ефес. 2, 7). Он не сказал «в грядущем веке» или «в двух грядущих веках», поэтому я и думаю, что свидетельством этого изречения указываются многие века. Если же существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что

превосходит и превышает видимые твари (что будет, конечно, при восстановлении всего, когда вся вселенная достигнет совершенного конца), может быть, должно мыслить нечто большее, нежели век, в чем и будет (закключаться) совершение всего. Думать так побуждает меня авторитет Писания, которое говорит: «На век, и еще» (Исх. 15, 18, стар. ред.). Слова «и еще» указывают, без сомнения, на что-то большее, нежели век. Обрати внимание и на слова Спасителя: «Хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною; да будут в Нас едино, как Мы едино» (Иоан. 17, 24, 21). Не указывают ли и эти слова на что-то большее, чем век и века, может быть, большее, чем веки веков, именно на то (состояние), когда уже не в веке будет существовать все, но во всем будет Бог?

6. После этих посильных рассуждений о мире, кажется, не излишне рассмотреть также и то, что означает самое название мира. Это название часто встречается в Священном Писании с различным значением, потому что латинскому *mundus* соответствует греческое (космос), это же означает не только мир, но и украшение. Так, в Книге пророка Исайи, где обличительная речь направляется к знатым дочерям Сиона, говорится: «Вместо украшения златого, еже на главе, плешь имети будещи дел твоих ради» (Исайя 3, 23, стар. ред.); причем украшение здесь обозначается тем же словом, каким и мир, т. е. космос. Также говорится, что на одежде первосвященника выражена мысль о целом мире, как это мы находим в Премудрости Соломона: «На одежды подира бе весь мир» (18, 24). Миром называется даже эта наша вселенная со своими обитателями, как говорится в Писании: «Весь мир лежит во зле» (1 Иоан. 5, 19). Климент, ученик апостольский, упоминает еще о тех, которые греки называли (антихтонас), и о других частях вселенной, куда не может иметь доступа никто из нас и откуда никто не может перейти к нам; и эти самые страны он называет мирами, когда говорит: «Океан непроходим для людей, но миры, расположенные за океаном, управляются теми же самыми распоряжениями Владыки Бога». Миром называется и эта вселенная, состоящая из неба и земли, как говорит Павел: «Преходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Господь же и Спаситель наш, кроме этого видимого мира, указывает еще и некоторый другой мир, который трудно описать и изобразить. Он говорит: «Я не от мира (сего)» (Иоан. 17, 15). Будучи как бы из какого-то другого мира, Он и говорит, что «Я не от мира сего». Мы сказали, что изображение этого мира трудно для нас, с той целью, чтобы не подать кому-нибудь повода думать, будто мы признаем существование каких-то образов, которые греки называют (идеас), мы совершенно чужды того, чтобы признавать бестелесный мир, существующий только в воображении ума и в игре представлений, и я не понимаю, как можно утверждать, что Спаситель из этого мира или что туда пойдут святые. Однако то, к чему Спаситель призывает и убеждает стремиться верующих, несомненно, по Его изображению славнее и блистательнее, нежели этот настоящий мир. Но будет ли тот мир, подразумеваемый Спасителем, отдельным от этого мира и удаленным от него на большое расстояние и по месту, и по качеству, и по славе; или же он, хотя и будет превосходить (этот мир) славой и качеством, но однако будет содержаться внутри пределов этого мира, — это неизвестно и, по моему мнению, еще недоступно для человеческой мысли и ума, хотя последнее предположение кажется мне более вероятным. Впрочем, Климент, говоря об океане и о мирах, расположенных за ним, называет миры во множественном числе и утверждает, что эти миры управляются одним и тем же промыслом Высочайшего Бога; по-видимому, в этих словах заключается зародыш той мысли, что вся вообще вселенная, состоящая из небесного, вышенебесного, земного и преисподнего, называется единым и совершенным миром, остальные же миры (если только они есть) содержатся внутри этого мира или этим миром. Поэтому, как известно, называют мирами сферу луны или солнца или остальных так называемых планет в отдельности; также называют миром, в частности, высшую сферу, именуемую (аплане). Наконец, в качестве свидетельства в пользу этого утверждения ссылаются даже на Книгу пророка Варуха, где ясно говорится о семи мирах, или небесах. Но выше так называемой сферы (аплане), говорят,

есть еще иная сфера, которая, при своей огромной величине и невыразимой обширности, своею величественной окружностью обнимает пространства всех сфер, подобно тому, как у нас небо содержит всю поднебесную; таким образом, по этому представлению, все находится внутри той сферы подобно тому, как эта наша земля находится под небом. Думают, что эта именно сфера называется в Священном Писании землею благою и землею живых; она имеет свое высшее небо, на котором написываются или написаны, по слову Спасителя, имена святых; этим небом содержится и замыкается та земля, которую Спаситель в Евангелии обещает кротким и смиренным. От имени той земли, говорят, получила свое название и эта наша земля, прежде именовавшаяся сушею, так же как и эта твердь названа небом по имени того неба. Но относительно мнений этого рода мы рассуждали полнее в другом месте, когда исследовали значение слов, что в начале Бог сотворил небо и землю (Быт. 1, 1), так как Писание указывает, что есть иное небо и иная земля, помимо тверди, сотворенной, как сказано, по истечении двух дней, и помимо суши, впоследствии названной землею. Некоторые говорят об этом мире, что он тленен, так как сотворен, и что он однако не разрушается, потому что крепче и сильнее тления – воля Бога, сотворившего мир и сохраняющего его от господства тления. Но они с большим правом могут думать это в приложении к тому миру, который мы называли раньше сферой (аплане), потому что, по воле Божьей, он не подлежит тлению, так как не может даже принимать условий тления: это – мир святых и достигших высшей чистоты, а не мир нечестивых, как наш (мир). Нужно рассмотреть, не это ли разумел апостол, когда сказал: «Когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно. Ибо знаем, что когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем жилище от Бога на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор. 4, 18; 5, 1). В самом деле, в другом месте Писание говорит: «Взираю я на небеса Твои – дело Твоих перстов» (Пс. 8, 8, 4), и о всем невидимом Бог сказал через пророка: «Все это сделала рука Моя» (Исайя 66, 2); между тем вечное жилище, которое (апостол) обещает святым на небесах, он называет нерукотворенным. Этим (апостол), без сомнения, показывает, что тварь разделяется на видимую и невидимую. Не одно и то же – то, чего мы не видим, и то, что невидимо. Невидимое не только не видится, но и по природе не может быть видимо; греки называют это (асомата), т. е. бестелесным; то же, о чем Павел сказал «невидимое» (2 Кор. 4, 18), это по природе может быть видимо и только еще недоступно зрению тех, кому обещано это зрение.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.