**Святитель Григорий Нисский**

**Догматические сочинения (1)**

Оглавление

[К Авлалию о том, что не «три Бога» 1](#_Toc224061717)

[К Симпликию о вере 6](#_Toc224061718)

[Против учения о судьбе 8](#_Toc224061719)

[К эллинам. На основании общих понятий 16](#_Toc224061720)

[О чревовещательнице. Письмо к епископу Феодосию 19](#_Toc224061721)

[О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной 21](#_Toc224061722)

[Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму 50](#_Toc224061723)

[Слово против Ария и Савелия 55](#_Toc224061724)

# К Авлалию о том, что не «три Бога»

Хотя от вас, во всей силе цветущих по внутреннему человеку, справедливость требует, бороться с противниками истины и не ослабевать в трудах, чтобы нам отцам можно было порадоваться на доблестно проливаемый пот чад; так как сего требует закон природы; однакоже, поелику, извратив порядок, к нам отсылаешь приражения стрел, какими противники мещут в истину, и приказываешь нам старикам щитом веры угашать *угли пустынные* (Псал. 119, 4) и изощренныя лжеименным ведением стрелы; то принимаем приказание, делаясь для тебя образцем благопокорности, чтобы и ты сам, в случае подобных приказаний, воздал нам тем же, как скоро и тебя, мужественный Христов воин Авлавий, возставим на подобные подвиги. Вопрос же этот, который предложил ты нам, немаловажен и не таков, чтобы мог принести малый только вред, если останется без надлежащаго изследования. Ибо, по требованию главнаго положения, непременно необходимо, в ближайшем к разумению смысле, согласиться на одну из противоположностей, или утверждать, что Богов три (чтó непозволительно), или Сыну и Святому Духу не приписывать Божества (чтó нечестиво и нелепо). Утверждаемое же тобою таково: Петр, Иаков, Иоанн, как человечество их одно, называются тремя человеками, и нет ничего нелепаго соединенных по естеству, если их много, по именованию естества называть во множественном числе. Посему, если там допускает это обычай, и никто не запрещает двоих называть двоими, а если больше двоих, то и троими; почему в таинственных догматах, исповедуя три ипостаси, и не примечая в них никакой разности по естеству, некоторым образом противоречим исповеданию, утверждая, что Божество Отца и Сына и Святаго Духа одно, запрещая же называть их тремя Богами? Посему, как сказал я прежде, вопрос весьма затруднителен. И для нас всего лучше будет найдти чтó либо такое, на чтó могла бы опереться колеблющаяся наша мысль, не приводимая уже более в сомнение и недоумение обоюдною нелепостию. Но если ответ наш окажется слабейшим предложенной задачи, то предание, которое прияли от отцев, навсегда сохраним твердым и неподвижным, защитительнаго же слова вере поищем у Господа, и если найдем у кого либо из имеющих благодать, то возблагодарим Подателя благодати. А если не найдем, тем неменее веру в признаваемое нами будем иметь непреложною.

Итак почему у нас в обычае оказывающихся принадлежащими к одному и тому же естеству, перечисляя по одиночке, называть во множественном числе: столько-то человек, а не говорить, что все они — один человек; догматическое же учение о Божием естестве отвергает множество Богов, перечисляя ипостаси, но не принимая множественнаго значения? Людям простым может показаться сказавшим на сие нечто дельное, кто даст в ответ, чтó прежде всего придет ему на мысль, а именно: христианское учение, избегая сходства с эллинским многобожием, остереглось считать Богов во множестве, чтобы не признано было как либо и общности в догматах, если и у нас Божество числино будет не единично, но множественно, подобно принятому в обычай у эллинов. И это, будучи сказано людям нехитростным, покажется, может быть, имеющим некоторое значение; для других же, которые в следствие вопроса стараются утвердиться в ином: или неисповедывать Божественности в трех лицах, или имеющих общение в той же Божественности непременно именовать тремя, — данный ответ еще не таков, чтобы служить решением вопроса.

Посему необходимо отвечать обстоятельнее, как прилично отыскивающим следы истины; потому что речь идет не о маловажном. Посему утверждаем вопервых, что есть некое неправильное словоупотребление в этом обычае, неразделяемых по естеству называть в множественном числе одним и тем же именем естества и говорить: многие человеки, чему подобно будет, если сказать: многия естества человеческия; а что сие действительно так, явно для нас будет из следующаго. Когда кличем кого, именуем его не по естеству, чтобы общность имени не произвела какой ошибки, если каждый слышащий подумает, что кличут его, потому что зов делается не собственным названием, но общим именем естества; напротив того, произнося собственное имя, принадлежащее вызываемому, разумею то слово, которым означается этот именно человек, таким образом отличаем его от многих, так что, хотя много имеющих это естество, положу например учеников, апостолов, мучеников, но этот человек из всех один; потому что, как сказано, человек есть название не в отдельности каждаго, но общаго естества; ибо и Лука и Стефан — человек, но если кто человек, то он не есть уже непременно и Лука и Стефан. Напротив того понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение, и по сложении представляется числом; но естество одно, сама с собою соединенная и в точности неделимая единица, неувеличиваемая приложением, неумалямая отъятием; но, как есть одна, так, хотя и во множестве является, сущая нераздельною, нераздробляемою, всецелою, неуделяемою причастникам ея по особой части каждому. И как словами: народ, толпа, войско, собрание, все называется в единственном числе, хотя в каждом из именований подразумевается множество; так и человеком в точнейшем понятии может быть назван собственно один, хотя оказывающихся принадлежащими к тому же естеству много, так что гораздо лучше будет исправить этот погрешительный у нас обычай, и имя естества не распростирать на множество, или же, поработившись оному, происходящей оттого погрешности не переносить и на Божественный догмат. Но поелику исправление обычая неудобоисполнимо (ибо как убедится кто оказывающихся принадлежащими к тому же естеству не называть многими человеками? потому что обычай во всем с трудом изменяем); то в разсуждении естества дольняго нестолько погрешим, не противясь господствующему обычаю, так как здесь никакого нет вреда от погрешительнаго употребления имен. Но не так безопасно различное употребление имен в Божественном догмате, потому что здесь и маловажное уже не маловажно.

Итак единаго Бога исповедывать нам должно, по свидетельству Писания: *слыши Исраилю, Господь Бог твой, Господь един есть* (Втор. 6, 4), хотя именование Божества простирается на Святую Троицу. Говорю же это на основании преданнаго нам о человеческом естестве; из чего дознали мы, что название естества не должно расширять отличительным свойством множественности. Но точнее изследовать нам должно самое имя Божества, чтобы заключающимся в слове значением оказано было некоторое содействие к уяснению предложеннаго вопроса. Многим кажется, что слово: Божество употребляется собственно об естестве, и как или небо, или солнце, или какая либо другая из стихий мира обозначается особенными именами, отличающими именуемое; так, говорят, и в разсуждении высочайшаго и божественнаго естества; слово: Божество, как некое в собственном смысле прилагаемое имя, естественно приличествует означаемому. Но мы, следуя внушениям Писания, дознали, что естество Божие неименуемо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности, или предано писанием, есть истолкование чего либо разумеваемаго о Божием естестве, но не заключает в себе значения самаго естества. И для доказательства, что это действительно так, нет кому либо нужды в большом труде. Ибо все прочия имена, придаваемыя твари, и без какого либо словопроизводства может иный найдти случайно приспособленными к предметам; потому что любим, как ни есть, обозначать вещи их именем, чтобы знание означаемаго соделалось у нас неслитным. Все же имена, которыя служат руководством к постижению Божества, таковы, что каждое имеет собственный определенно заключающийся в нем смысл, и между боголепнейшими именами не найдешь ни одного слова без какого либо понятия. Почему и доказывается сим, что каким бы то ни было именем, не означается самое Божественное естество, а напротив того сим сказуемым показывается нечто из относящагося к естеству. Ибо говорим, если так случится, что Божество нетленно, или могущественно, или чтó иное, как обычно нам говорят, но каждому имени приискиваем особое значение, какое прилично представить в уме и высказать о Божием естестве, и которым не то означается, чтó есть в сущности естество. Ибо не тленно то, чтó имеет бытие; а понятие нетления то, что существующее не подвергается тлению. Посему, называя нетленным, утверждаем, что естество не терпит тления; чтó же такое непретерпевающее тления, сего мы не представляем.

Так, если назовем Божество животворящим, то, означив сим названием, чтó творит, словом сим не доставляем познания о самом Творящем. И по тому же закону из заключающагося в боголепных именах значения находим и все прочее, что или возбраняет познавать о божественном естестве то, чего не должно, или научает тому, чтó должно знать, но не заключает в себе истолкования самаго естества. Итак, поелику, примечая разнообразныя деятельности превысшей Силы, от каждой из известных нам деятельностей применяем Ей приличныя названия; то одну и именно ту деятельность, которая есть назирающая и наблюдающая, и, как скажет иный, зрительная (θεατικη), и которою Бог над всем наблюдает и имеет надзор, усматривая помышления и проникая созерцательною силою даже в невидимое, положили мы от зрения (εκ της θέας) наименовать Божеством (την Θεότητα), и Зрителя нашего, и по обычаю и поучению Писаний, называть Богом. Если же кто соглашается, что одно и тоже значит быть зрителем и видеть, и назирающему над всем Богу быть и именоваться надзирателем вселенной; то пусть разсудит о сей деятельности, одному ли из Лиц исповедуемых во Святой Троице принадлежит, или на все три Лица простирается эта сила. Ибо если истинно сие истолкование слова: Божество, и видимое зримо и зрящее называется Богом, — то нет уже основания, которое либо из Лиц Троицы лишать такаго наименования, по значению заключающемуся в слове. Ибо Писание свидетельствует, что видеть равно принадлежит и Отцу и Сыну и Святому Духу. *Защитниче наш виждь Боже* (Псал. 83, 10), говорит Давид; а из сего дознаем, что понятие о Боге, поелику умопредставляется Он нами, заимствовано от особенной зрительной деятельности, по сказанному: *виждь Боже*. Да и Иисус видит помышления осуждающих, и потому самовластно прощает грехи людям: ибо сказано: *видев Иисус помышления их* (Матф. 9, 4). И о Духе говорит Петр Анании: *почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому* (Деян. 5, 3), показывая, что нелживым свидетелем и наблюдателем того, на что в тайне отважился Анания, был Дух Святый, от Котораго и Петру было откровение утаеннаго; ибо Анания соделался татем самого себя, утаеваясь, как думал, от всех и сокрывая грех; Дух же Святый вместе был и в Петре, и прозревал в мысль Анании, влекущую его к корысти, и от Себя дает Петру силу видеть сокрытое; а сего, очевидно, не соделал бы, если бы не был зрителем тайнаго. Но скажет кто нибудь, что приводимое в слове доказательство нейдет к вопросу. Ибо если допустить, что название: Божество есть общее естеству, то сим еще недоказано, что не должно говорить: Боги, а напротив того сие-то скорее и понуждает говорить: Боги; ибо находим, что, по людскому обычаю, упоминаются, не в единственном числе, многими, не только имеющие одно и тоже общее естество, но и принадлежащие к одному и тому же сословию по занятиям; почему говорим о многих риторах, геометрах, земледельцах, сапожниках, также и о занимающихся всем иным. И если бы слово: Божество было именованием естества, то больше было бы уместным, на указанном выше основании три ипостаси включить в единое и называть единым Богом, по несекомости и неразделимости естества. Поелику же сказанным доказывалось, что имя: Божество означает не естество, а деятельность; то смысл речи обращается как то в противное доказываемому, а именно, что тем паче должно называть трех Богов, умопредставляемых в одной и той же деятельности; как говорится: три философа, или ритора, или, ежели есть другое какое имя, взятое от занятия, и многие участвуют в одном и том же. Все это обработал я с большею тщательностию, раскрывая возражения противников, чтобы большую твердость приобрел у нас догмат, одержав верх над труднейшими противоположениями. Поэтому должно начать нам речь снова. Так как у нас по самому ходу речи достаточно доказано, что слово: Божество есть именование не естества, а деятельности; то может быть, на то, что у людей состоящие между собою в общении по одним и тем же занятиям числятся и именуются множественно, а божественное, как единый Бог и единое Божество, именуется единично, хотя три ипостаси не различаются по значению, оказывающемуся в слове: Божество, иный основательно представит следующую причину: люди, хотя и многие имеют один род деятельности, но каждый, сам по себе оставленный действовать, приводит в действие предлежащее ему без всякаго общения в своей деятельности с занимающимися чем либо подобным. Ибо если риторов и много, то, хотя занятие, как единое, одно и тоже имеет имя во многих, однако же посвятившие себя этому занятию действуют каждый сам по себе, особо риторствует один, и особо другой.

Итак, поелику у людей при одних и тех же занятиях деятельность каждаго отдельна; то они в собственном смысле называются многими, так как каждый из них по своеобразности действования отделяется от других в особый округ. Но о Божеском естестве дознали мы не то, именно же, не то, что Отец Сам по Себе творит чтó либо, к чему не прикасается Сын, или Сын опять производит чтó либо особо без Духа; но что всякое действование, от Божества простирающееся на тварь и именуемое по многоразличным о Нем понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается Духом Святым. Посему имя действования не делится на множество действующих, так как нет усвоеннаго каждому и особеннаго попечения о чем либо. Но чтó ни происходит, касающееся или промышления о нас, или домостроительства и состава вселенной — все производится Тремя, впрочем произведений не три. Уразумеем же сказанное по одному какому либо предмету. Начинаю речь с самаго главнаго из дарований; жизнь улучило все, чтó стало причастным сей милости. Итак доведываясь, откуда произошло у нас таковое благо, находим, по руководству Писания, что от Отца и Сына и Духа Святаго. Но на том основании, что полагаем три Лица и Имени, не заключаем, что особо каждым из Них дарованы нам три жизни; напротив того одна и таже жизнь приводится в действие Отцем, уготовляется Сыном, зависит от соизволения Духа. Итак, подобно сказанному, всякую деятельность Святая Троица не приводит в действие раздельно по числу Ипостасей; напротив того происходит одно какое либо движение и распоряжение доброй воли, переходящее от Отца чрез Сына к Духу. Посему, как производящих одну и туже жизнь не называем тремя животворящими, ни созерцаемых в одной и той же благости тремя благими, ни о всем другом не выражаемся множественно: так не можем именовать тремя Богами совокупно и нераздельно друг чрез друга приводящих в действие на нас и на всяких тварях оную Божескую (θεικην), то есть надзирающую, силу и деятельность. Ибо дознав из Писания, что Бог всяческих судит *всей земли* (Быт. 18, 25), утверждаем, что Он судия вселенной чрез Сына. И слыша опять, что *Отец не судит никому же* (Иоан. 5, 22), не думаем, что Писание противоречит само себе; ибо *Судяй всей земли* творит сие чрез Сына, Которому дал весь суд. И все, совершаемое Единородным, относится к Отцу, так что Он есть Судия вселенной, и никого не судит; потому что весь суд, как сказано, отдал Сыну, и всякий суд Сына не чужд Отеческой воле; посему никто не имеет основательной причины, или наименовать двоих судей, или одного в отношении к суду признать чуждым той власти и силы. Так и относительно понятия о Божестве, *Христос Божия сила и Божия премудрость* (1 Кор. 1, 24). И надзирающую и зрительную силу, которую называем Божеством, Отец приводит в действие чрез Единороднаго, потому что Сын всякую силу совершает Святым Духом, и судит, как говорит Исаия, *духом суда и духом зноя* (Ис. 4, 4), действует же по евангельскому слову, изреченному иудеям; ибо говорит: *аще же Аз о Дусе Божии изгоню бесы* (Матф. 12, 28), под частным благодеянием заключая все виды благодеяний, по причине единства относительно к действованию; а кем друг через друга в действие приводится одно, у тех имя действования не может быть разделяемо на многих. Ибо, как прежде сего сказано, один закон надзирающей и зрительной силы у Отца и Сына и Святаго Духа, от Отца, как из некоего источника исходящий, Сыном приводимый в действие и силою Духа совершающий благодать; а посему ни одно действование не различается по ипостасям, как бы каждою особо и отдельно, без обнаружения в действии и прочих, совершаемое; напротив того вся промыслительность, попечительность и бдительность над вселенной, относительно к чувственной твари и к естеству премирному и охраняющая существа, и исправляющая погрешительное, и научающая исправности, единственна, а не трояка, хотя Святою Троицею совершается, однакоже не разсекается тречастно по числу созерцаемых верою Лиць, так чтобы каждое из действий, само по себе разсматриваемое, было или одного Отца, или особо Единороднаго, или отдельно Святаго Духа. Но разделяет каждому особыя блага, как говорит Апостол, *един и тойжде Дух* (1 Кор. 12, 11). Не безначально же движение блага от Духа; напротив того находим, что все творит предусматриваемая мысленно в сем движении сила, и это есть единородный Бог, без Котораго ни одно существо не приходит в бытие, да и сей опять Источник благ исходит из Отчей воли.

Если же всякое благое дело и имя не во времени, без перерывов, зависимо от безначальной силы и воли, приводится в совершение в силе Духа Единородным Богом, и не бывает, или не представляется мыслию никакого протяжения времени в движении Божественной воли от Отца чрез Сына к к Духу; единым же из добрых имен и понятий есть Божество; то несправедливо было бы имени сему разсеваться на множество, так как единство в действовании возбраняет множественное исчисление. И как у Апостола именуется *един Спаситель всем человеком, паче же верным* (1 Тим. 4, 10), и на основании сих слов никто не скажет, что или не Сын спасает верующих, или спасение улучающих оное бывает без Духа; напротив того спасителем всех бывает Бог всяческих, между тем как совершает спасение Сын благодатию Духа; и тем паче в Писании именуются не три Спасителя, если и исповедуется, что спасение от Святыя Троицы; так не три Бога, по данному значению слова: Божество, хотя таковое название и приличествует Святой Троице. Входить же в состязание с возражающими, что под словом: Божество недолжно разуметь деятельности, кажется мне чем-то не очень необходимым для настоящаго в слове сем доказательства; ибо веруя, что естество Божие неопределимо и непостижимо, не примышляем никакого обемлющаго оное понятия, но постановляем правилом представлять себе естество сие во всех отношениях безпредельным; а всецело безпредельное не таково, чтобы иным определялось, иным же нет; напротив того безпредельность во всяком смысле избегает предела. Посему, чтó вне предела, то, конечно, не определяется и именем; почему, чтобы при естестве Божием осталось понятие неопределимости, говорим, что Божество выше всякаго имени, Божество же есть и одно из имен. Следовательно невозможно, чтобы одно и тоже, и именем было, и признавалось выше всякаго имени.

Впрочем, если угодно сие противникам, чтобы слово: Божество имело значение не деятельности, а естества; то возвратимся к сказанному в начале, что имя естества по обычаю погрешительно употребляется при означении множества, потому что ни умаления, ни приращения в истинном смысле не происходит в естестве, когда оно усматривается во многих или в немногих. Ибо то одно счисляется, как слагаемое, чтó представляется в особом очертании; под очертанием же разумеется поверхность тела, его величина, место, различие по виду и цвету. А чтó усматривается кроме сего, то избегает очертания таковыми признаками; и чтó не имеет очертания, то не исчисляется, неисчисляемое же не может быть умопредставляемо во множестве; потому что и о золоте, хотя оно раздроблено на многия разнаго вида части, говорим, что оно есть одно, и называется одним; монеты и статиры [1] именуем многими, во множестве статиров не находя никакого приумножения в естестве золота: почему и говорится о золоте, что его много, когда разсматривается в большом обеме, или в сосудах, или в монетах, но по множеству в них вещества не говорится, что много золотых веществ, разве кто скажет так, разумея дарики [2] или статиры, в которых значение множества придано не веществу, а частям вещества; ибо в собственном смысле должно говорить, что это не золотыя вещества, но золотыя вещи. Посему, как золотых статиров много, а золото одно; так в естестве человеческом по одиночке взятых людей оказывается много, например Петр, Иаков, Иоанн, но человек в них один. Если же Писание имя: человек расширяет и на множественное значение, говоря: *человецы большим клянутся* (Евр. 6, 16), и: *сынове человечестии* (Псал. 35, 8), и тому подобное; то должно знать, что Писание, водясь обычаем господствующаго наречия, не узаконяет, что так, или как иначе, должно употреблять речения, и выражается так, не какое либо искусственное предлагая учение о речениях, но пользуется словом согласно с господствующим обычаем, имея в виду то одно, чгобы слово соделалось полезным для приемлющих, но не входя в тонкия изследования выражений, где не происходит никакого вреда от смысла речений.

Долго было бы в доказательство сказаннаго собирать все неправильности словосочинения в Писании: но в разсуждении чего есть опасность потерпеть сколько нибудь вреда истине, в том в речениях Писания не оказывается неразборчивости и безразличия. Посему и допускает употребление слова: человек во множественном числе, потому что от такого образа речи никто не впадет в предположение множества человечеств, и не подумает, будто означаются многия человеческия естества, поточу что имя естества выражено множественно. Но слово: Бог с осторожностию возвещает Писание в единственном видоизменении слова, заботясь о том, чтобы множественным значением: Боги в Божественную сущность не ввести различных естеств. Почему говорит: *Господь Бог, Господь един есть* (Втор. 6, 4). Но и Единороднаго Бога проповедует в слове: Божество, не разлагает единаго на двойственное значение, чтобы Отца и Сына наименовать двумя Богами, хотя тот и другой проповедуется у святых Богом. Но как Отец Бог, так и Сын Бог; един же Бог в одной и той же проповеди, потому что не умопредставляется в Божестве никакого различия ни по естеству, ни по деятельности. Ибо если бы, по предположению обольщенных, естество Святой Троицы было разнообразно; то в следствие сего число распространялось бы до множества богов, разделяясь вместе с инаковостию сущности в Лицах. Но поелику божественное, простое, неизменяемое естество отвергает от себя всякую инаковость по сущности; то, поелику оно едино, не допускает до себя значения множества. Но как естество называется единым, так в единственном числе именуется и все иное: Бог, благий, святый, спаситель, праведный, судия, и если еще разуметь другое какое из боголепных имен, о котором пусть скажет иный, что относится оно или к естеству, или к деятельности, спорить об этом не будем.

Если же кто станет клеветать на наше слово, что, не принимая различия по естеству, приводит к какому-то смешению и круговращению ипостасей, то в защиту от таковой укоризны скажем следующее: исповедуя безразличие естества не отрицаем разности быть причиною и происходить от причины, понимаем, что этим только и различается одно от другаго, именно тем, что, как веруем, одно Лице есть причина; а другое от причины. И в том, чтó от причины, опять представляем себе другую разность; ибо одно прямо от перваго, другое от перваго же при посредстве того, что от Него прямо, почему и единородность несомненно остается при Сыне, и Духу несомненно также принадлежит бытие от Отца, потому что посредничество Сына и Ему сохраняет единородность, и Духа не удаляет от естественнаго сближения со Отцем. Говоря же: причина и сущее от причины, не естество означаем этими именами (ибо никто не усвоит одного и того же понятия словам: причина и естество), но показываем разность в способе бытия. Ибо говоря, что один по причине, а другий без причины, не естество разделяем понятием о причине, но показываем только, что бытие имеют, и Сын не нерожденно, и Отец не через рождение. Прежде необходимо нам увериться в бытии чего либо, и тогда уже доведываться как существует то, в бытие чего верим; ибо иное понятие о том, что существует нечто, и иное о том, как оно существует. Посему оказать: существует сие нерожденно, значит решить: как оно существует: но этим словом не показывается вместе, что именно существует. И если спросишь земледельца о каком нибудь дереве: посажено оно, или само собою выросло, а он ответит, что или дерева не сажали, или от насаждения оно выросло, то сим ответом покажет ли он естество дерева? Нет. Напротив того сказав, как оно существует, понятие об естестве оставил неизвестным и неуясненным. Так и здесь, услышав слово: нерожденный, научены мы, как Он существует, и как нам надлежит разуметь Его; но чтó такое Он есть, не сказано нам этим словом. Итак, говоря о таковой разности в Святой Троице, а именно, что, по нашему верованию, одно Лице есть причина, а другое от причины, не можем уже быть обвиняемы в том, будто бы по общности естества смешиваем понятие об Ипостасях. Посему, поелику понятие причины различает Ипостаси святыя Троицы, утверждая бытие без причины, и бытие от причины: естество же Божие во всяком представлении разумеется непременным и нераздельным: то посему, в собственном смысле, одно Божество, один Бог, и все другия боголепныя имена выражаются в числе единственном.

Примечания:

[1] Греческая золотая монета в 100 драхм.

[2] Персидская золотая монета с изображением Дария.

# К Симпликию о вере

Чрез пророка повелевает Бог, ни одного *новаго Бога* не признавать Богом, и не покланяться *Богу чуждему* (Псал. 80, 10). Новым же, как явно, называется то, что не от вечности, и наоборот, опять вечным называется, чтó не ново. Посему, кто не верует, что единородный Бог от вечности имеет бытие от Отца, тот не отрицает, что Он нов; потому что невечное, без сомнения, ново, а все новое не есть Бог, как изрекло Писание: *да не будет тебе Бог нов*. Посему, кто говорит, что некогда Его не было, тот отрицает Его Божество. Опять возбраняет поклоняться Богу чуждему, кто говорит: *ниже поклонишися Богу чуждему*; чуждый же представляется в противоположность собственному нашему Богу; итак, кто же собственный наш Бог? Явно, что Бог истинный. Кто же чуждый? Конечно тот, который чужд естеству истиннаго Бога. Итак, если истинный Бог есть наш собственный, то единородный Бог, ежели Он, как говорят еретики, не имеет естества истиннаго Бога, будет Бог чуждый, а не наш; Евангелие же говорит, что овцы не послушаются *чуждаго* (Иоан. 10, 5). А кто говорит, что Он сотворен, тот доказывает, что Он чужд естеству истиннаго Бога. Посему чтó же делают утверждающие, что Единородный сотворен? Покланяются ли Ему, как сотворенному, или нет? Если не покланяются, то иудействуют, отказывая в поклонении Христу. Если же покланяются, то идолопоклонствуют; потому что покланяются тому, кто чужд истинному Богу. Но равно нечестиво, и не покланяться Сыну, и покланяться *Богу чуждему*. Посему Сына истиннаго Отца надлежит называть истинным, чтобы покланяться Ему, и не быть осужденными за то, что покланяемся *Богу чуждему*. А тем, которые повторяют слова книги Притчей: *Господь созда Мя* (Прит. 8, 12), и признают в этом твердое некое доказательство того, что Творец и Создатель вселенной сотворен, надлежит сказать, что ради нас многим соделался единородный Бог; будучи Словом, стал Он плотию, будучи Богом, стал человеком, будучи безплотным, стал телом, и еще кроме сего соделался грехом, и клятвою, и камнем, и секирою, и хлебом, и овцею, и путем, и дверию, и камнем, и многим тому подобным, не будучи ничем этим по естеству, но ради нас соделавшись по домостроительству.

Посему, как ради нас, будучи Словом, соделался плотию, и будучи Богом, соделался человеком, так, и будучи Творцем, ради нас стал тварию; потому что плоть сотворена. Посему и сказал, как чрез пророка: *тако глаголет Господь, создавый Мя от чрева раба Себе* (Ис. 49, 5), так и чрез Соломона: *Господь созда Мя в начало путей Своих в дела Своя*. Итак и в сказанном у Пророка, созданный во чреве девы есть раб, а не Господь, то есть по плоти человек, в котором явился Бог; и здесь созданный в начало путей Божиих есть не Бог, а человек, в котором явился нам Бог, чтобы опять обновить растленный путь человеческаго спасения. Посему так как о Христе знаем то и другое, — и Божеское и человеческое, в естестве Божеское, а в домостроительстве то, чтó по человеку, то в следствие сего Божеству присвояем вечность, а человеческому естеству приписываем тварность. Ибо, как, по слову пророка, во чреве создан рабом, так, по слову Соломона, рабственною сею тварию явился во плоти. Когда же скажут: если был, то не рожден; и если рожден, то не был; — тогда пусть научатся, что особенностей плотскаго рождения не надлежит прилагать к естеству Божию; потому что тела, несуществовав прежде, раждаются; Бог же несуществующее творит существующим, а Сам не происходит из не-сущаго. Посему и Павел именует Его *сиянием славы* (Евр. 1, 3), в научение наше, что, как свет от светильника и от светящагося естества, даже вместе с ними (ибо как скоро появляется светильник, возсиявает вместе и свет от него): так Апостол повелевает разуметь и здесь, что и Сын от Отца, и Отец никогда не был без Сына. Ибо невозможно славе быть не блистательною, как невозможно светильнику быть без сияния. Явно же, что как быть сиянием — служит свидетельством бытия по славе, потому что, если нет славы, то не будет и сияющаго от нея: так утверждать, что нет сияния — служит доказательством, что не было и славы, когда не было сияния; потому что невозможно славе быть без сияния. Посему, как невозможно сказать о сиянии, что, если оно было, то непроизошло; и если произошло, то его не было; так напрасно утверждать это о Сыне, потому что Сын есть сияние.

Прилагающие же понятия меньшаго и большаго к Сыну и Отцу да научатся у Павла неизмерять неизмеримаго; ибо Апостоль называет Сына *образом Отчей ипостаси* (Евр. 1. 3). Из сего явствует, что какова упостась Отчая, таков и *образ* ипостаси. Ибо невозможно образу быть меньше созерцаемой в нем ипостаси. Но и великий Иоанн учит сему, говоря: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу*. Тем, что сказал: *в начале бе*, а не *после начала*, показал, что начало никогда не было без Слова: а тем, что указал: *Слово бе к Богу*, означил, что Сын в сравнении с Отцем не имеет ни в чем недостатка: потому что вместе со всецелым Богом всецело созерцается и Слово. Если бы Слово имело недостаток в Своей великости, так что не могло бы Оно быть *к* всецелому *Богу*; то, по всей необходимости, следовало бы признать, что в Боге преизбыток пред Словом неимеет уже Слова. Напротив того, во всем величии Бога созерцается вместе и величие Слова. Итак для Божественных догматов не имеет места выражение: это больше, а это меньше. Утверждающие же, что рожденное по естеству не подобно нерожденному, да научатся примером Авеля и Адама не разсуждать нелепо. Ибо и Адам по естественному человеческому рождению не был рожден, Авель же родился от Адама, а неродившийся называется нерожденным, — но Адаму нимало не воспрепятствовало быть человеком то, что он не родился, и Авеля рождение не сделало чем нибудь иным в естестве человеческом; напротив того и тот и другой человек, хотя один был рожден, а другой не имел рождения. Посему и по божественным догматам сие — быть нерожденным и рожденным — не производит разности в естестве; но как в Адаме и Авеле человечество одно; так в Отце и в Сыне Божество одно.

И о Духе Святом хулители говорят тоже, что и о Господе, то есть, что Он — тварь: Церковь же равно, как о Сыне, так и о Святом Духе, верует, что Он не создан, и что всякая тварь чрез причастие превысшаго блага делается благою (Дух же Святый не имеет нужды в подаваемой благости, потому что благ по естеству, как свидетельствует Писание); и тварь путеводится Духом, Дух же дарует путеводство; тварь управляется, а Дух управляет: тварь требует утешений, а Дух утешает; тварь пребывает в рабстве, а Дух освобождает; тварь умудряется, а Дух дает благодать премудрости; тварь приемлет дарования, а Дух раздает со властию. *Ибо вся сия действует един и тойжде Дух, разделяя властию, коемуждо якоже хощет* (1 Кор. 12, 11). И в Писании можно найдти тысячи других доказательств, что все высокия и боголепныя именования, какия Писанием придаются Отцу и Сыну, читаются и о Святом Духе, как то: нетление, блаженство, благость, премудрость, могущество, правда, святость: всякое досточтимое имя также употребляется о Святом Духе, как употребляется оно и об Отце и о Сыне, кроме тех имен, которыми ясно и неслитно отличаются одна от другой ипостаси, разумею же, что Дух Святый не называется ни Отцем, ни Сыном; все же другия имена, какими именуются Отец и Сын, усвояются Писанием и Святому Духу.

В следствие сего понимаем, что Дух Святый выше твари; а поэтому, где разумеется Отец, и где разумеется Сын, там разумеется и Дух Святый; ибо Отец и Сын выше твари, это же последовательность слова свидетельствует и о Духе Святом. Посему, кто Духа Святаго превозносит выше твари, тот, значит, приемлет правое и здравое учение; ибо исповедует одно несозданное естество, созерцаемое в Отце и Сыне и Святом Духе. Если же в доказательство того, как думают, что Дух Святый сотворен, представляют нам пророческое слово, в котором сказано: *утверждаяй гром и создавый* дух [1] *и возвещаяй в человецех христа Своего* (Ам. 4, 13); то надлежит разуметь, что пророк говорит о создании инаго духа в утверждение грома, а не Духа Святаго, ибо громом таинственное учение именует Евангелие. Посему те, в ком вера в Евангелие делается твердою и непреложною, быв прежде плотию, посредством веры переходят в другое состояние, делаются духом, как говорит Господь, что *рожденное от плоти, плоть есть; и рожденное от Духа, дух есть* (Иоан. 3, 6). Итак утверждением в верующих евангельскаго слова Бог творит верующаго духом; а кто рожден от Духа, и кого таковый гром соделывает духом, тот возвещает Христа, потому что, как говорит Апостол, *никтоже может рещи Господа Иисуса Христа, точию Духом Святым* (1 Кор. 12, 3).

Примечание:

[1] Πνέυμα, по славянскому переводу: ветр.

# Против учения о судьбе

Помнишь, без сомнения, что произошло со мною, когда недавно у вас весьма великая гора неверия, говоря евангельски, подвиглась в веру (Мф. 17:20), потому что премудрый Евсевий в старости придумал достойное своих седин, если только надобно иным держаться той мысли, будто бы это есть примышление человеческое, а не Божественное некое содействие Того, Кто направляет человечество во благое. Тогда подлинно изумлялся я необычайности чуда, как бывший прежде в таком неверии величием веры в много крат превзошел меру неверия. И как в продолжение нашей беседы зашла как-то речь, касающаяся вопросов о судьбе, получил я приказание твое, о честная для меня и священная глава, письменно в Послании пересказать тебе разговор, бывший об этом предмете в великом Константиновом граде с одним из философов. Итак, улучив ненадолго досуг, в немногих словах, сколько можно сокращая речь, изложу тебе в простом и необработанном рассказе, всего более остерегаясь того, чтобы речь, простертая до обширности рассуждения, не переступила далеко меру Послания.

Предложил я несколько слов о нашем благочестии одному мужу, обученному внешней мудрости, как можно было догадываться из того, что он говорил, и намеревался его убедить, чтобы от эллинства перешел в согласие с нашим учением. Но приводил он много доказательств, что избрание чего-либо по своей воле не во власти желающих - напротив того, связывал человеческую жизнь какой-то необходимостью, без которой не может ничего сделаться из бывшего с нами, и отражал мое учение следующими словами: если определено ему сделаться христианином, то сделается непременно, хотя бы и мы того не хотели; если же возбранено это будет необходимостью судьбы, то не сделается возможным изобрести какой-либо способ, чтобы им преодолеть судьбу. Поскольку говорил он это, думал я, как и естественно было, что он избегает случая узнать что-либо о вере, будучи глубоко погружен в эллинство, и этим способом желая отразить продолжение нашего слова. Но не переставал он держаться того же, утверждая, то все подчинено необходимости судьбы, что она во главе сущего, ее вращению покорствуют все существа, и долгота жизни, и разность в нравах, и избрание рода жизни, и устроение тела, и неравенства достоинств, так что необходимо начальствует, кто по судьбе достигает начальства, по той же причине иной пребывает в рабстве, а также богатеет и беднеет. И опять здоровое и немощное сложение тела, короткая жизнь и долговечность ту же имеют причину. Ибо кто и малое число дней наслаждается жизнью и кто проводит ее долгое время не по собственному усилию, но по оной необходимости, тот и другой получают то и другое. Не иначе как судьбою дается в удел и произвольная, и непроизвольная смерть и разнообразные виды смерти насильственной, причиняемой в несчастных случаях, или удавлением, или судебным приговором, или по злоумышлению. И этих еще более общие и многообъемлющие страдания: землетрясения, кораблекрушения, наводнения, бедствия от огня и все подобные виды зол, представлял он зависящими от этой причины.

Присовокуплял, что и в житейских занятиях нимало не властен рассудок избирающего. Но все, утверждал он, служат владычеству судьбы, когда кто философствует, или ораторствует, или возделывает землю, или мореходствует, избирает жизнь супружескую или безбрачную. А также утверждал он необходимость добродетели и порока, так что по неминуемому жребию один привязался к жизни более возвышенной, проводимой в нестяжательности и свободе, другой же раскапывает гробы, или на море разбойничает, или непотребствует, или изнеживает себя распутной жизнью. Перечисляя все сему подобное, думал он, что представил сильную причину не принимать нашего учения, показав, что не от нас зависит власть избирать, чего пожелаем, но должны ожидать этого от необходимости, которая, если положит начало такому стремлению, делом необходимости будет и нехотя последовать учению. Без этой же необходимости невозможно сделаться этому и при сильном желании.

Когда проговорил он это и подобное тому, я спросил его: не Богом ли каким почитает он имеющего державу над всем и величаемого именем судьбы, и чьей волей, по верованию его, устраиваются дела каждого? Он же, осудив меня за великое малоумие, выказанное в этом вопросе, сказал: "Не разумеешь ты, кажется мне, ничего небесного. Иначе знал бы ты силу судьбы и как эта сила неминуемо объята цепью событий". Когда же на эту речь выразил я удивление и пожелал узнать нечто более ясное, именно, представляет ли он судьбу какой-либо силой свободной, самоправной, не раболепной, оказывающей в себе превысшую некую власть, или под именем судьбы понимает нечто иное? Опять возвращаясь к прежнему слову говорит он: "Кто наблюдал движение небесных тел, зодиакальный круг, двенадцать на нем отделов, равно отстоящих друг от друга по очертаниям видимых созвездий, постиг силу каждой из звезд, т. е. какую силу имеет каждая сама по себе от природы, и что производит собрание звезд при известном взаимном их соединении, когда свойство каждой из них по возможности смешано приближением к другой и отделено удалением от другой; что опять производит прохождение внизу нижней звезды и что - затмение во время перехода и опять восстановление верхней, разнообразное расположение сходящихся и расходящихся звезд, описываемое треугольными или косвенными очертаниями или составляющее какое-либо иное из известных в геометрии очертаний, - кто уразумел это и подобное этому, тот узнает означаемое словом "судьба"". Потому что именем судьбы объясняется необходимо совершаемое при известном сочетании звезд в какой-то неминуемой цепи. Поскольку же мне и это опять казалось странным, потому что не понимал я ничего им утверждаемого как не обучавшийся этой науке, то просил я объяснить мне сказанное тем, из чего мог бы я познать смысл слова "судьба". Ибо что звездные круги один в другом заключаются и движением, противоположным прямому обращению, вращаются внутри, все же они описывают круг зодиака - это, сказал я, слышал я и от других, вследствие чего не сомневаюсь, что лучи светил по особому каждого полюса круговращению сближаются и расходятся, низшее проходит внизу, верхнее скрывается от наших взоров, если бывает позади проходящего внизу. И что вследствие этого естественно заключать, если из звезд составляется какое-либо очертание, когда круг собственным движением вращает находящуюся на нем звезду так, что она во время перехода бывает или на одной прямой черте с верхней над ней звездой, или на стороне ее, если в малое и если в большее продолжение времени совершается полный оборот каждой из звезд, так как они по величине отношения к каждому из кругов необходимо или скорее, или медленнее движутся при обратном вращении. О всем этом и о подобном этому просил я умолчать, ясно же раскрыть мне только могущество судьбы - Бог ли какой разумеется под именем судьбы, от Которого зависит держава Вселенной и Который всем управляет полновластно по преизбытку силы, как угодно Ему, или предполагается, что сила судьбы служебна другой некоей высшей действительности, так что и она сама некоторым образом состоит под властью другой судьбы, сопоставленной с высочайшей причиной всего? Ибо если поверим, что судьба имеет державу над всем, то последовательность речи приведет к той мысли, что ей ничто не служит началом. Если же утверждаем, что судьба, последуя движению звезд, над всем господствует с насильственной некоей необходимостью, то безопаснее было бы скорее предшествующему, нежели последующему, присвоить эту всемощную власть и звезды назвать причиной этого - именно же или прямое их круговращение, или внутри круговращения этого усматриваемые круги, или круг, описываемый на оси косвенно. Ибо если кто предположительно согласится, что звезды не движутся и вечным круговращением не производится между ними взаимного передвижения одной от другой, но всегда состоят они в одном и том же расположении, то не состоится судьба. Итак, если движение звезд порождает судьбу, то напрасно признается она господствующей над всем другим, так как она сама в рабстве у высшей причины и не существует, когда нет движения.

Но этот философ говорит: "Не это и не так полагает наше учение. По нему судьба не сама по себе представляется, как некая личность. Напротив того, поскольку в существах есть одно некое сочувствие и все само в себе связно и отдельные части, рассматриваемые в целом, как бы в одном теле, объемлются единым согласием, потому что все части одна с другой тесно соединены, постольку (так как верхний удел гораздо главнее) все земное применяется к тому, что идет впереди, и согласуется с этим, потому что сообразно с движением того, что вверху, необходимо движется все здешнее - по преимуществу же, как сказано, силою каждой усматриваемой звезды. Как во врачебном составе качества веществ, по какому-либо закону искусственно смешанные, в общем растворении производят нечто иное, а не то, чем было каждое вещество до взаимного их смешения, так (поскольку и звездные силы оказываются с различными свойствами) то разнообразное, происходящее от сближения и расстояния звезд, сочетание различных свойств производит многообразные различия совершающегося в жизни, как бы неким потоком непрерывно оттоле льющимся на нас. Поэтому-то предсказания будущего, делаемые любомудрствующими о сем тщательнее, бывают непогрешительны. Ибо, как сведущий во врачебном искусстве, если горячительное или производящее онемение лекарство смешано с соленым или вяжущим, предсказывает свойство, составляющееся от смещения разнообразных веществ, а также и что оно производит, и долго ли будет иметь силу, и кому бывает губительно, кому же спасительно, - так, кто со тщанием внимает горнему, постиг природу каждого существа, тот познает силу сочетания их качеств, что она производит. Самый же поток этот и на малое время не бывает сам себе подобен. Напротив того, поскольку движение входящих во взаимное сочетание звезд никогда не останавливается, то и он необходимо изменяется, непрерывно переиначиваясь согласно с движением, всегда состоя в связи с разнообразием движения и по движению звезд изменяя свои действия. И каждый из вступающих в жизнь, привлекши себе из этого потока ту долю, какая достается ему, сообразно этому мгновению времени делается тем, что предуказало и произвело свойство этой части. Ибо по всей необходимости, как оттиском печати, сделанным на воске, отпечатлевается вид изображения, так и человеческая жизнь какой долей силы, истекающей из движений звезд, бывает увлечена, но свойству той части и должна отпечатлеваться и делаться тем, что имела в себе доля истечения, которую мгновенно привлек начинающий жизнь и которой однажды будучи запечатлен сообразно примечаемой там силе, необходимо сообразуется в свойстве образа жизни, делая или претерпевая то, чему начало и причины положила для него первая встреча с звездным этим потоком".

Когда сказал он это, заметил я ему: "Ужели не перестанешь распространяться предо мною в пустословии и бреднях, доказывая, что та неделимая доля мгновенного приобщения притекает к нам свыше, по словами твоим, служа причиной всего, что в нас; но не скажешь, одушевлено ли это и имеет ли свободное произволение и как господствует над одушевленными неодушевленное, не имееющее самостоятельности, неспособное показать, что есть в ней какое-либо собственное, природное стремление? Напротив того, над всякой волей, над предусмотрительностью рассудка, над ученостью, тщательностью и добродетельными предначинаниями в слове своем поставил ты как бы каким самоуправным властелином и владыкой что-то неодушевленное, несвободное в произволении, непостоянное, преходящее, неделимое, несостоятельное и в зависимости от силы этого поставляешь состав и управление существ и не видишь, в какие нелепости вдается учение твое?" Ибо если доля оного потока имеет такую силу, что по ней совершается то, что пришло в бытие при первом ее происхождении, то это, конечно, потому, что непоследовательно, но предварительно направляется ею состояние существ. Поэтому доля сия по мере собственной силы своей поведет рождаемого и не будет услуживать рожденному при встретившихся ему обстоятельствах. Ибо не видно здесь, что чего первоначальиее, потому что то и другое во мгновение равно одно с другим сходится. И человек прежде исшествия из ложесн находится в каком-то движении, движимый умалением и возрастанием в естестве, потому что и это составляет род движения; и звезда, прежде нежели человек привлечет в себя воздух, уже в движении и не стоит. И встреча равно встречающихся между собою вследствие движения затруднительным делает для судии решить, что чему предшествует, ибо и звезды движутся, круговращаясь, и рождаемое совершает естественный свой путь. Если же то и другое взаимно сходятся в одну часть времени, то какая у них между собой разница, чтобы одно признать причиной другого? Ибо если человек по причине звезд, то природе надлежало бы непрестанно истекать рождением, ни на мгновение не показывая никакого перерыва в появлении на свете человеческого рода. Если же много бывает промежутков между появлением рождающихся, то ясно показывается, что не движению звезд последует рождение человеческое. Ибо звезды всегда движутся, а люди не всегда рождаются - напротив того, и звезды идут собственным своим порядком, и у людей опять сам по себе особый порядок, и что далеко между собою по природе, того никакая необходимость не связывает друг с другом. Если же учение ваше утверждает это, а именно что в этой доле времени заключается причина всего, что бывает в жизни, то смотри, сколькие тьмы владык и самоуправных властелинов производят всякий день, а равно и всякая ночь в эти краткие и мгновенные отделы времени, потому что ночь и день, как говорите, делятся на двадцать четыре часа, а каждый час подразделяется на шестьдесят минут, и опять каждая из этих минут еще делится на такое же число секунд; а как говорят у вас прибегающие в слове к утонченнейшему наблюдению подобных вещей, и каждая опять из этих поименованных частиц подвергается новому равночисленному разделу. Итак, составляемое из них множество мгновенных оных богов, или владык, или самоуправных властелинов, или не знаю, как и назвать их надлежит, превышает собою двадцать одну тьму [1].

Если же один час производит нам столько тысяч частиц, то двадцать четыре часа в отношении к одному, многократно взятые, конечно, породят неисчетные тысячи частиц. А ваше учение утверждает, что каждая из этих частиц имеет неизбежную силу. Из этого следует, что ни одна из них не бездейственна, потому что бездействия не назовешь отличительным свойством силы, без сомнения же, сила усматривается в деятельности. Посему равны силе и ее произведения, так что, сколько в каждом часу частиц, столько по необходимости составляется в этот час и человеческих рождений. И если каждой частице надлежит приписать одинаковое могущество, то равнозначительность силы равно сделает всех царями, долговечными, сильными, благополучными, счастливыми, имеющими все, что почитается самым дорогим жребием. Ибо недостаток в чем-либо из этого делается обвинением несовершенства в силе. И никто не припишет равной силы производящему и великое и малое. Например, один пережил за сто лет в цветущей здравием и благополучной старости, окруженный детьми, сопровождаемый внуками и радуемый целым от них родом, не знающий болезней и страданий, почтенный, беспечальный, в изобилии наделенный богатством и всем, если что иное почитается дорогим в этой жизни, наконец, всеми ублажаемый. Другой в то же время, как произошел на свет, задушен: многие из рождаемых, будучи плодом блуда или прелюбодеяния, гибнут от матерей, которые, родив их беззаконно и своими руками предавая смерти, скрывают тем свою улику. Где же видно на них могущество рока? Почему для той же меры жизни сила судьбы оказалась недостаточною? Если ваше учение почитает для себя должным приписывать ей могущество, то сила ее окажется равной для всех существ, а не будет на одно достаточной, на другое же недостаточной, если действительно признается силой, потому что сила познается по произведениям. Поэтому никакой неправильности не будет иметь жизнь, когда все равно показывают в себе высочайшую меру благополучия, потому что все, по учению вашему, подлежат судьбе, а судьба все и всегда может, говорите вы.

Итак, если все и всегда может эта судьба, то возможет она все и над всеми. Но многочисленны и многообразны разности жизни у людей, по их достоинствам и имуществам, по продолжительности времени, по сложению тела и по всему, от чего человек именуется или блаженным или злосчастным. А что не все может этот созидаемый вашим словом рок, или судьба, это ясно показывает неравенство произведений. Ибо если долговечность почитаем делом силы, то кратковременность жизни, конечно, есть дело немощи. Поэтому надлежит признать за несомненное, что иная судьба немощна - а другая могущественна, потому что кратковременность противоположна долговременности, а потому-то каждая из них производится, конечно, противоположностями. Ибо никто не поставит в зависимость от одной и той же причины и блаженство, и злосчастие; но если в одном преуспеваем вследствие того, что есть сила, то другое, конечно, не произойдет без недостатка в силах. Ибо не в ином чем заключается злосчастие, как в неимении сил сделаться блаженным. Но большая часть людей злосчастны в продолжение жизни - следовательно, бессилие судьбы оказывается в большей мере, нежели ее сила. Поэтому где же эта непреоборимая, всемощная, неминуемая необходимость, у которой бы во власти состояло управление всем житейским, когда по связи речи обличалась она бессильной в большей части случаев?

Но скажешь, что, как одному хочет она этого, так другому равно не хочет, но для обоих имеет силу сделать что ей угодно. Посему, конечно, представишь и причину разности этих произволений. И тот и другой человек - не видишь в обоих никакого различия по естеству, ни у того, ни у другого нет хорошего или дурного в произволении, но один, предварив какой-либо малостью во времени, вышел из матерней утробы, потому что так случайно извергло его естество, а другой или непосредственно, или вскоре последовал за ним. И после этого не одна и та же жизнь дается в удел обоим, но один счастливец или, если случится так, царь с первого дня рождения обложен золотом и багряницей, а другой, сын какого-нибудь бедняка или раба, не завернут даже в рубище родившими его. Поэтому чем же не прав, малостью времени предваривши или опоздавши не по собственному намерению, но по движению естества, чтобы за это получить ему в удел бесчестную жизнь? Какое оправдание в этом найдете этой вашей владычице? Где правда, где благочестие? Где святость? Или скажешь, что ни о чем этом не заботится судьба, не обращает внимания на добродетель, не имеет попечения ни о каком добре? Поэтому если не это у нее на попечении, то, конечно, озаботится она противоположным, потому что отчуждение от добра ясно показываете освоением с злом.

Но скажешь, может быть, что нет у нее заботы ни о том, ни о другом? Поэтому утверждаешь, что она есть что-то неодушевленное, несвободное, не чувствительное ни к доброму, ни к худому. А если судьба не имеет ни души, ни произволения и не усматривается в ней собственной самостоятельности, то почему свидетельствуете, будто бы имеет такую силу, что управляет свободными живыми существами и владеет состоятельными несостоятельное, причастными жизни - непричастное ей, одушевленными - неодушевленное, живущими свободно - не имеющее свободы, упражняющимися в добродетели - неспособное к добродетели, одним словом, существующими - несуществующее? Посему в чем же заключается существенность этого пресловутого имени? Это не животное, не усматривается в очертании, не почитается Богом, ибо как быть Богом необращающему внимания на добродетель и справедливость? А ежели не есть что-либо из исчисленного, то что же это такое? Но, вероятно, судьбой называется у вас всегда настоящее во времени, потому что время сопротяженно всякому движению - рек ли, или звезд, или людей. Никакой нет разности, если, сидя при воде, неделимые по причине вечно настоящего времени частицы означат движением потока, или корабля, носимого ветром, или людей, совершающих путь или подвижных звезд, потому что для всего переходно движущегося один закон движения - переход с места, которое оно занимает, на место, на котором его нет. Если же ни течение потоков, ни движение кораблей, ни шествие людей, означая продолжение времени, не делаются судьбою, то почему вымышляете, что временные знаки движения звезд производят из себя судьбу, и утверждаете, будто бы такой-то час или самомалейшая частица часа, которая означена таким-то знаком звездного движения, делается судьбой? Почему не со всяким непременно знаком совпадают рождения людей? Ибо повторю опять то же слово. В чем причина, по которой человек, хорошо или худо, в том же самом, конечно, причина и того, что он существует. Поэтому если от звезд - то, что бывает по рождении, то от них же, конечно, и рождение. Если же не от них рождение, то не от них же и то, что по рождении. А что причина рождения не в звездах, видно это из следующего, а именно из того, что небезостановочно, подобно реке с непрерывно движущимся течением преходящего времени, текут вместе и человеческие рождения происходящих на свет - напротив того, рождения с промежутками, а в происхождении тех доль, которые текущее время производит приснодвижностью звездного стремления, никакого промежутка невозможно уловить ни чувством, ни мыслью. Поэтому что же такое эта судьба? Одна ли она родовая, или их много и они раздроблены по частицам времени, - этого в какой бы то ни было связи не в силах постигнуть разум.

Скажете ли, что движутся звезды? И мы указываем на движение рек. Но те движутся всегда, и реки также непрестанно. Но звезды - во времени, и реки не вне времени. Но для звезд невозможно отыскать временного начала движению; какое же начало во времени придумаешь и для рек? Но звезды движутся всегда по одним и тем же путям и одинаково, и рекам никто не припишет противоположного движения, потому что вода всегда естественно течет с высшего места по скату вниз. Поэтому, или уступите нам, что и движение рек порождает какие-либо судьбы, или мы не уступим этой силы движению звезд. Но такую-то силу, говорят, имеют овен или телец, и такую-то - каждая из планет. Поэтому, когда человек родится под влиянием чего-либо из поименованного и какой-нибудь планеты, которая или одна, или с другими круговращается периодически, тогда это соединение силы родившемуся в тот час делает жизнь соответствующей рождению. Какое пустословие! Тельца по какой-то случайности называете рабственным, потому что это животное укрощается ярмом; и овна - благодетельным, потому что приносит волну; о рождающемся же под влиянием которого-либо из них утверждаете, что такое-то созвездие, вращающееся противоположно, по силе, естественно в нем пребывающей, вследствие смешения особых свойств уготовляет такую-то долю рождающихся. Итак что же? Скажи мне, добровольно ли телец стал подъяремным? Ужели будешь утверждать, что овну желательно, чтобы его стригли? Вредоносная и приводящая в оцепенение сила у звезды, описывающей вершину неба, или горячительная у звезды огневидной или у другой какой из видимых звезд, какая бы то ни была сила, по доброй ли воле или против воли звезды в ней находится? Если добровольно пребывают они во зле и по произволению делаются вредоносными, то утверждающий это прямо провозглашает их несчастье, потому что, когда во власти их была лучшая участь, они находят для себя удовольствие в бесчестном. Если же не по своему произволению, но по какой-нибудь необходимости каждая звезда сделалась тем, за что вы ее почитаете, то значит, что и над ними еще какая-нибудь высшая другая судьба спряла качества их естеств и сил, так что нужно искать иных звезд, более могущественных, нежели первые и особого в самом себе движения, известное сочетание которых по какой-то необходимости судьбы сделало, что или телец рабствен, или овен вредоносен, или рак безголов, или, если что иное о каждой из звезд разглашают эти любители пустословия - мудрецы. И если эти явления у нас таковы по необходимости какой-либо судьбы, то, конечно, разум и для той высшей необходимости придумает другую причину, делающую необходимым такое состояние, и для сей другой - иную, и для иной - опять еще иную; и, таким образом, наш разум, простираясь в бесконечность, нигде не остановится, примышляя для судьбы судьбу, для доли долю, для необходимости необходимость.

Когда высказал я это и такими рассуждениями показал в учении нелепости, беседующий со мною философ, прервав быстрое течение речи, говорит: "Для чего с таким усилием споришь? Почему не следуешь тем, которые по вычислениям доискались истины во всем и, если точно взят ими час рождения происшедшего на свет, предсказывают всю по порядку жизнь родившегося: время, род жизни, свойства нравов, опасные случаи, супружество, чадородие, удачу в получении чинов или, наоборот, бездетность, болезни, незанятость, краткость жизни и бедствия бедности? Посему, так как все это в точности предназначено и истина засвидетельствована исполнением, какое еще у тебя основание не верить в необходимость судьбы?" Но я, сказав, что причины таких предсказаний исследую несколько после, спросил: полагают ли, что неразумна и случайна причина, по которой сбываются подобные вещи, или находят и некое основание в этом наблюдении, так что происходящее совершается естественно? - И очень, - отвечал он, - всему, что бывает, есть своя причина. Ибо когда от известного совпадения звездных качеств в рождаемом образуется такое-то сложение тела, тогда в точности постигший учение о небесных светилах предузнает, что такое-то сложение образуется у родившегося и жизнь может простираться до такой-то меры, и именно, большей при здоровом и опять меньшей при болезненном сложении тела. - А я, рассмеявшись на эти слова, сказал ему: утаил ты от нас, что по твоему мнению, судьбы ведут свой род от Галена, Гиппократа и подобных им, потому что и они, отложив в сторону движение звезд, по верному взгляду на подлежащее предсказывают будущее. Когда глаза впалы, виски ввалились, на лбу кожа отвердела, предрекают смерть. А у многих, говорил я, когда в самом болезненном состоянии были тела и почти уже ожидали они себе смерти, врачебным искусством вновь спрядены нити таковой судьбы. Так например, и об учителе Продике передало нам Платоново слово, что, хотя не мог он телесными упражнениями привести тело в совершенное здравие, потому что болезнь была смертельная, однако же, всегда искусно отдаляя близкую смерть, уготовлял себе если не безопасность жизни, то соблюдение от смерти, почему и дожил до старости, ухитрившись по медлительности смерти не умирать. Итак, и по этому рассказу судьба не принимается у вас как нечто непоколебимое, как скоро отыскивается какое-либо искусство устранить необходимость. Но такое рассуждение, говорит философ, нимало не опровергает доказательства, заимствуемого в пользу судьбы из предсказаний, ибо возможно и это предсказать тому, кто в точности наблюдал движение небесных светил, так что одному наверняка, а другому под сомнением предречена будет смерть. - Но я заметил: не таким образом подтверждается закон необходимости, ибо иной закон случайного, когда возможно произойти тому или другому, иной закон - непреложного, которого не должно прилагать к случайному и которое непременно или то, или другое; а колебаться надеждами о том или другом исходе дела - далеко от законов необходимости.

Сверх этого, говорю я философу, на каком основании думаете, что предсказание будущих событий имеет достоверность? - Многократно, говорит он, слышал ты мое об этом слово и еще теперь спрашиваешь о том же? Именно же сказано, что у звезд есть некоторые особые у каждой силы; а приснодвижность в течении известным их соединением производит тьмочисленпые разности в силах. Поэтому, кто вступил в жизнь рождением, тот, отпечатлев себе выпадающую ему долю времени, от влияния звезд получившую известный образ, что окажется заключающей в себе сила того часа, то же по необходимости будет иметь и в отношении к жизни; иначе же не бывает. - Поэтому что же такое, сказал я, бедствия на войне, землетрясения, падения городов, крушения кораблей, нагруженных десятками тысяч людей, наводнения, пожары, разверзшиеся пропасти и подобного рода стихийные бедствия? Как спасется при этом учение о предсказаниях? Сколько страданий представила жизнь и в прежние, и в наши времена? Таковы, например, потоп при Ное и сожжение Содома, или египетское войско, погрязшее в Чермном море, или потом поражения иноплеменников, эти тьмочисленные избиения людей, или ненасильственная смерть народа израильского, в краткое время погибшего во многих тысячах, или сто восемьдесят пять тысяч ассирийцев, умерщвленных в одно мгновение времени, сказания о последовавших бедах, о несчастьях, постигших мидян и эллинов, о великих битвах на море и на суше и все этому подобное, о чем памятование делается поучительными для последующих родов. Хотя бы и молчанием обошли мы все это, в засвидетельствование утверждаемого достаточно было бы и того, что повествует наша жизнь. Кто не знал этого великого главного города в Вифинии, принадлежащего к числу господствующих? Кому неизвестна широкая и пространная Фракия? Кому неизвестно и то, как в краткое продолжение времени один до основания сокрушен войною, а другая разорена землетрясением и огнем? Сколько там было детей, сколько младенцев, средневозрастных, престарелых, свободных и рабов, властвующих и подвластных, богатых, бедных, здоровых, больных - и все погибли в одно мгновение времени! Всех равно употребил себе в пищу огонь, для всех дома их стали гробами. Где же соединение этих звезд, определяющие людям разности в жизни? Или для всех этих людей одно стечение звезд решило муки рождения, и всем в час рождения выбросил их долю рок? Тьмочисленные разности возрастов и чинов свидетельствуют, что не все они вместе друг с другом рождены на свет. Если же у каждого время рождения различно, а тождество бедствий не допустило никакой перемены, несмотря на причину, заключающуюся в рождении, то не обличается ли этим нетвердость и несостоятельность предсказания?

Напротив того, говорит философ, и у корабля, и у города, и у всякого народа есть судьба, но первому положению звезд прядущая последующую долю, и содержимое по необходимости согласуется с содержащим. Поэтому кто же эта Илифия [2] при кораблестроении? Какое рождение у города? С какого начала усматриваем рождение народа? Дровосек рубит дуб, торгующий лесом пускает его в продажу, кораблестроитель покупает дерево за деньги, делит на части производство работ; один пилой распиливает дерева в доски, другой строит подводную часть корабля; иной прилагает старание о приготовлении поперечных связей; кто занят отделкой корабельного носа, а кто - кормы, у кого забота о мачте, а у кого - о райне; одни льют канаты из льна, кормчему заботой служит правило у руля; иные обделывают палубу и готовят ветрила; другие наводят украшение живописи; иные же смолой обвязывают связи и строят в середине трюм. Конечно, не все вместе делают свое дело, но один - ныне, другие - несколько после; один работу свою привел уже к концу, а другого видишь еще за делом. Поэтому когда же мудрецы приставят к кораблю судьбу? Тогда ли, как покупается дерево, или когда его рубят, или когда употребляют в работу, или когда действуют на. него железными орудиями, или когда сколачивают гвоздями? При таком множестве различных работ, которые нужны для кораблестроения и не в одно и тоже время одна с другой производятся, какое назначить время судьбе, чтобы корабль, дошедши до необходимости потонуть, погубил вместе с собой и плывущих на нем? Что же скажешь о городах? Когда, по их мнению, судьба овладевает городом? Тогда ли, когда у заботящихся о городе бывает какое-либо совещание о его основании? Когда рассуждают об удобстве места? Или когда чертят план? Или когда употребляют в дело железные орудия? Или складывают камни? Или сносят, что нужно для постройки? Что из этого служит началом города? Что также скажешь о народе, который сокрушен бедствиями войны? Какая, по их учению, доля, и откуда взяв начало, одних предала смерти, других поработила в плену? Почему Аннибал, или Кесарь, или Александр Македонский, на кого ни ополчались, всем приготовили одинаковую судьбу, настолько превышая силами ту необходимость, что все подверглось той же мере бед? А сколь неосновательна причина думать, что судьбы городов во время падения от землетрясений производятся расположением звезд, может иной увидеть из следующего. Кто не знает, что земля терпит таковые бедствия в местах не только населенных, но и необитаемых? Кто по собственному опыту или по слышанному рассказу имеет сведения о горе Сангагской, лежащей на пределах Вифинских, тот найдет справедливость этих слов, что около самых возвышений дороги вся вершина горы обвалилась и путешествующим представляет страшное зрелище. Подобное этому случилось и в областях Пафлагонских. А в иных местах и селения человеческие поглощены были такими разверзшимися пропастями, но нередко страна, не имеющая обитателей, оказывается потерпевшей такое же бедствие. И что в особенности сказать надобно о кипрянах, писидийцах, ахейцах, у которых много признаков сказанного? Но ради этого и упомянули мы, что все этому подобное терпит земля. Поэтому если случится, что на том месте находится поселение людей, то по всей необходимости и они испытывают бедствие, какому подверглось место. Если же свободно оно от жителей, то местное бедствие не причинит никакого вреда людям. Поэтому какая необходимость судьбы, когда и населенные, и ненаселенные места равно терпят подобное бедствие? Если бы можно было доказать, что земля создана по частям, а не вся вдруг, то имело бы, может быть, значение их пустословие, что с такой-то частью созидаемой земли сообразно с таким-то соединением звезд по необходимости совершается или то, или другое. Но поскольку, по слову Моисееву, все: небо, земля, море - одно с другим берется вместе и земля в создании и движении предшествует звездам, то почему причину частных событий с землей будут полагать в движении звезд? Поэтому если земля со звездами одновременна и из них не выводится никакой причины к разрушению или продолжению ее бытия, в некоторых же частных очертаниях мест происходят такие события, то уже не необходимости судьбы, а какая-нибудь другая особенность бывает причиной в таковых случаях. Поэтому, когда земля терпит что-либо такое и совершаются какие-либо подобные бедствия, так что и жители увлечены бывают в развалины, тогда что скажут поклонники судьбы, полагающие, что движение звезд господствует над существами? Почему гибнет тут дитя, грудной младенец, отрок, муж, отец, старец, благородный вельможа, наемник, узник? Ни время рождения, ни какое-либо различие в достоинстве не препятствуют потерпеть им одинаковое бедствие. Еще сверх этого кто не знает, что крайнее из всех преступлений есть кровосмешение с дочерью, брак с сестрой и беззаконная связь с матерью? Поэтому если это делалось по какой-то необходимости судьбы, то, конечно, и в наших местах нашлись бы отваживающиеся на это. Поскольку же на такое гнусное дело отваживаются только у одного персидского народа и у перенявших их законы, то вследствие этого всем явно, что роком и судьбой делается произволение каждого, самовольно избирающее, что ему угодно.

Еще сверх этого, чтобы не могли сказать подобного следующему: в известных местностях примечаются некие особые движения звезд, и потому одни женятся на матерях, другие убивают пришлых и едят людей, так как особое расположение звезд оказывает на них такое именно влияние, хотя подобное рассуждение свойственно невеждам, вовсе не обращающим внимательного взгляда на существующее, думающим, что по известным очертаниям земли отмечается и свыше назначенный им жребий (а в таком случае земное оказалось бы более властным, нежели небесное, если только признано, что и небесное таково по земному), - однако же и это присовокупим в обличение ложного их предложения. Народ иудейский разделен по всем почти частям земли: восточным, южным, средиземным, западным, северным, - почти все народы имеют у себя поселения иудеев. Итак, почему же никакая звездная необходимость не возымела силы ни в одном из них кому-либо из народа даровать безбедную жизнь - напротив того, в тьмочисленно разнообразных соединениях звезд, как бы ни произошло на свет рождаемое, находится непременно в одинаковом состоянии, целый род терпит вред в продолжение всего определенного оборота времени? Но философ сказал: это не исследовано еще нами, по какой причине у многих народов постановленное законами избегает необходимости, налагаемой звездами. А предсказание будущего да будет признано немалым доказательством того, что определенное каждому судьбою неминуемо. Ибо почему такой-то, предузнав, что проживет такое-то число лет и встретится в жизни с известными обстоятельствами, не обманулся бы в этом, если бы не какая-либо необходимость непреложно определила этому с человеком непременно совершиться и предсказавшему сделала это явным посредством определенного наблюдения численных означений? - На это сказал я: хотя лучше о таковых вещах показаться незнающим, нежели подать повод к смеху малосведущим в наших догматах; впрочем, мало заботясь о тех, которые наши верования подвергают осмеянию, кратко, как только могу, изложу всю этому причину. Есть некая, по природе враждебная человеческому роду сила, познаваемая по противоположности благому естеству. На это можно представить тысячи доказательств в делах очевидных. Но в настоящее время не считаю необходимым излагать по порядку все удостоверяющее, что это действительно так. Поэтому так как от естества Божия неотделимо всякое доброе понятие и именование, от Него - жизнь, свет, истина, правда, премудрость, нетление и все, что по понятию можно принять за благое, потому что естество Божие Само благо и дарует его, - то сила, познаваемая по противоположностям, берется в противоположность каждому из всех умопредставляемых благ, так что ею в самих людях производятся вместо жизни смерть, вместо истины обман и вместо каждого из совершенств противоположный порок. Ибо для нее любезно то, что людям по самой природе может послужить в пагубу. Но, как причиняющие вред отравами нередко и медом подслащают вредоносный состав, не о том прилагая старание, чтобы вредное сделать приятным для вкуса, но о том, чтобы заглушить ощущение вредоносного, так и тлетворное это естество, имеющее целью удалить человека от благого Естества, облекается в образы чего-то доброго, какими-либо предсказаниями и врачеваниями прикрывая скрытое слово обмана, чтобы, внимая этому и почитая это благом, жалкий человеческий род не имел никакого вожделения приобрести то, что действительно по естеству благо. Поэтому-то, как случалось иному для какого-либо обмана присваивать себе род предвидения, так, подобно этому, и готовая на обман сила демонов подмечала в печени жертв, в полете птиц, в гаданиях, в вызывании мертвых и в вычислении времени рождения, будто бы все это не одинаковым только образом, а различно предуказует последующее. Поэтому, как означающей будущее печенью, по какому-либо гаданию заключающий о том, что последует, или обращающей внимание на полет хищной птицы не дает обещания, что по необходимости судьбы будет предсказывать подобные вещи, так, подобно этому, поскольку одна есть причина, по сказанному производящая предсказания такого рода, разумею деятельность готовой на обманы демонской силы, даже тем, что иногда нечто из сказанного случайно исполнялось (если только исполнялось вполне), не доказывается сила судьбы. Ибо иначе справедливо бы доказывалось, что всякого рода предсказание имеет силу от судьбы, а потому, как сновидение есть одна у нас судьба, так наблюдение сердцебиений - другая, иная же - составившаяся из полета птиц, или гадания, или каких-либо символов. Но если ничто не препятствует всему этому быть прорицанием и не быть судьбой, то, если какое предсказание по вычислению времени рождения исполнилось, не послужит и это достаточным удостоверением, будто бы нелегко было исполниться чем-либо такому. Притом же предвещания у хвалящихся чему-либо подобным не бывают точны и несомненны - напротив того, заготовляют они себе много отступлений в исполнении, если слово уличено будет в противоречии, а у кого об этом забота, изобретают для себя некоторые тонкости, почему неудача в предсказании вменяется погрешительности не в знании, но в означении часа; и предсказания их бывают вовсе не прямы, колеблются между двояким способом исполнения, и можно подумать, будто бы то самое и предсказано было, что сбылось. Ибо наблюдавший час рождения предрекал нередко знаменитость и превосходство над другими; потом, поскольку тот, к кому относилось предсказание, впадал в какие-либо необычайные бедствия, предрекший утверждал, что нимало не погрешил, потому что более иных преизбыточествовал этот человек в претерпении зол. И свидетель этому - наша история. Ибо, когда царь Валент был властителем римлян, тогда подобное некое обольщение подвигло к мятежу против власти. И хотя мятежник восстал, напутствием к дерзости имея предсказание вычислявших время его рождения, однако же конец этого предприятия вышел таков, что этот человек, известный по весьма высоким начальственным должностям, сделался более замечательным по величию бедствий; и многими приписано это содействию гороскопа, а именно что этому мужу величие бедствия досталось в удел вместо величия благ. Но того, что предсказания об этом бывают ошибочны, не считаю еще великим доказательством несостоятельности учения о судьбе. А готовая на обманы сила демонов и на многие другие примышления ухитряется в предсказаниях. Какая-то провещательная вода производит во вкусивших неумеренные движения и восторги; в женских утробах, если бывает из какого-то отверстия веющий снизу дух, раздувает чрево, ум приводит в исступление и заставляет выводить из надлежащего состояния. Все это обольщенным казалось божественным и провещательным, и никто из предугадывающих будущее по печении и каким-либо огненным знакам или по полету птиц не приписывал судьбе предвещательной силы - напротив того - подобное этому вменяется какому-то демонскому обаянию.

Таким образом, утверждаю, что или нет вовсе предсказания, потому что эти прорицания изобличаются многими противоречиями событий, или, если и укажет кто на предсказание, как бы предрекающее нечто будущее, то же самое, что разумеем о каждом из других событий, исполняющихся по предвещанию, надлежит, думаем, полагать и о предсказаниях такого рода. Ибо в рассуждении всего этого равно как погрешать во многом, так в ином и предвещать, по-видимому, и то недалекое от истины событий; у готового же на обманы естества демонов как этим, так и всяким примышлением одинаково успешно достигается цель. Ибо демоны стараются более всего отвратить человека от того, чтобы обратил он взоры к Богу, и отсюда уготовлял себе долю благ. Поэтому убедить удобообольщаемых, что касающееся житейских дел не в Божией состоит воле, но зависит от такого-то соединения звезд и от истекающей отсюда силы, наиболее всего относится к цели вредоносного демонского естества. Итак, если приятно демонам отвращать человека от Бога - заблуждение же в этом действительно отвращает, - то ясно оказывается заключающееся в этом демонское некое усилие, обманом обольщающее тех, которые думают, будто бы вся сила в звездах, а не взирают на всемогущее Божие владычество.

Примечания

1. То есть двести десять тысяч.

2. Богиня, согласно греческой мифологии, присутствующая при рождении детей.

# К эллинам. На основании общих понятий

Если бы именование: Бог служило к означению Лиц, то именуя три Лица, по необходимости именовали бы мы трех Богов. Если же имя: Бог означает сущность, то, исповедуя единую сущность святой Троицы, не без основания славим единого Бога, потому что слово: Бог есть единое имя единой сущности. Почему, сообразно и с сущностью и с именем, един есть Бог, а не три Бога. Ибо не называем: Бог, и Бог, и Бог, как именуем: Отец и Сын и Святой Дух, к именам означающим лица, приставляя союз и; потому что лица не одно и то же, паче же они разны, различаются одно от другого значением имен. К имени же: Бог, как означающему сущность по некоторому принадлежащему ей свойству, не приставляем союза и, так чтобы можно было нам сказать: Бога и Бога и Бога, тогда как одна и та же есть сущность, которая в Лицах, и которую означает имя: Бог, почему один и тот же есть Бог. А один и тот же и объяснение одного и того же никогда не связуются союзом и. Но если именуем Отца Бога, и Сына Бога, и Духа Святого Бога, или Бога Отца и Бога Сына и Бога Духа Святого; то, согласно с понятием, приставляем союз и к именам Лиц, то есть, к Отцу, Сыну и Духу Святому, чтобы был Отец, Сын и Дух Святой, то есть, Лице, и Лице и Лице; почему и три Лица. Имя же Бог отрешенно и одинаково произносится о каждом Лице без союза и, так что не можем сказать: Бог и Бог и Бог, но разумеем имя, хотя трекратно произносимое голосом, по причине подлежащих лиц, но прилагаемое во второй и третий раз без союза и, потому что нет иного и иного Бога. Ибо Отец не потому есть Бог, что сохраняет инаковость с Сыном; в таком случае не был бы Богом Сын. А если, потому что Отец есть Отец, Он есть и Бог; то, поелику Сын не Отец, Сын уже не Бог. Если же Сын есть Бог не потому, что Он - Сын, а подобно сему и Отец есть Бог не потому, что Он - Отец, но потому что Он такая-то сущность; то Один есть Отец, и Сын есть Бог, и по сей причине Отец Бог, и Сын Бог, и Дух Святой Бог. Так как сущность не делится в каждом Лице, чтобы, подобно Лицам, были и три сущности; то явно, что не будут делиться ни имя, которое означает сущность, ни Бог, чтобы Ему быть тремя Богами. Но как сущность - Отец, сущность - Сын, сущность - Дух Святой, но не три сущности; так и Бог - Отец, Бог - Сын, Бог - Дух Святой, а не три Бога. Ибо один Бог и Он один и тот же, так как и сущность одна, и она одна и та же; хотя каждое Лице называется и существенным и Богом. Иначе, поелику каждое Лице есть сущность, необходимо и сущности Отца, Сына и Духа Святого назвать тремя, что противно разуму. Ибо Петра, Павла и Варнаву не называем тремя сущностями; напротив того, единою и единственною сущностью именуя ту, которая во Отце, и Сыне и Святом Духе, вследствие сего называем единого Бога, хотя и веруем, что и каждое Лице существенно и есть Бог. Ибо, как по разности Отца, Сына и Святого Духа говорим, что три Лица; так, поелику не разнятся по сущности, но в отношении к оной есть тождество в Лицах; то без сомнения, будет сие тождество и в отношении к имени Бог; потому что означает оно сущность, не то представляя, что она такое (сие непостижимо), но указывая на нее, как заимствованное от некоего свойства, принадлежащего сущности. Отличительное свойство вечной сущности, общее Отцу, Сыну и Святому Духу, - над всем назирать, все видеть и знать, даже самое сокровенное. Отсюда заимствованное имя: Бог, употребляемое в собственном смысле, означает оную сущность. Посему, так как одна таковая сущность и означающее ее имя также одно, именно имя: Бог; то, сообразно с понятием сущности, в собственном смысле один будет и Бог; потому что имя: Бог означает не лице, а сущность. А если бы имя: Бог указывало на Лице, то одно и единственное Лице, которое бы означалось таким-то именем, называлось бы Богом, как и Отцем называется один Отец; потому что именем сим означается Лице.

А если кто скажет, что Петра, Павла, Варнаву называем тремя сущностями, очевидно частными, то есть особыми (ибо, выражаясь в собственном смысле, когда говорим о сущности частной, то есть, особой, не другое что хотим означить, как неделимое, что и есть лице; имя же Бог, как доказано, не имеет сходства с именами лиц): что должно отвечать на это? То, что Петра, Павла, Варнаву называем тремя человеками, не как три лица; лица не означаются именем, показывающим общую сущность, да и самая, так называемая, частная, или особая, сущность - не одно и то же с лицом. Посему-то называем тремя человеками имеющих одну сущность, означаемую именем: человек. Если же не потому, что это лица, и не потому, что означается частная, или особая, сущность, произносим сие; то утверждаем, что выражаемся так, по неточному словоупотреблению, а не в собственном смысле, по какой-то привычке, от необходимых причин возымевшей силу в том, что не относится ко святой Троице. Причины же сии суть следующие: понимаемое под словом: человек не всегда усматривается в одних и тех же неделимых, или лицах; потому что, когда прежние лица умирают, на место их являются другие; и не редко опять еще те же остаются, и вновь рождаются некие иные, так что усматривается сие иногда в тех, иногда в других, иногда в большем, иногда в меньшем числе. И в случае убавления, и смерти, и рождения неделимых, в которых усматривается то, что понимаем под словом: человек, бываем вынуждены говорить: людей много и людей мало; причем переменою и инаковостию лиц нарушается общий обычай; и говорится сие вопреки самому понятию сущности, так что к лицам сопричисляются некоторым образом и сущности. Но в рассуждении святой Троицы не бывает никогда ничего подобного, потому что именуются одни и те же, а не иные и иные, лица, то же и одинаково содержащие; и не допускает Она ни какого-либо приращения до четверицы, ни умаления до двоицы; потому что не рождается, или не исходит, от Отца, или же от одного из Лиц, еще новое Лице, так чтобы Троица когда-либо стала четверицею, не прекращает со временем бытия своего одно из сих трех Лиц, чтобы Троица соделалась двоицею. Поелику же в трех Лицах не бывает никогда никакого приращения и умаления, превращения и изменения; то ни с чем не сообразно при трех Лицах именовать и трех Богов. Опять все человеческие лица имеют бытие не от одного и того же лица непосредственно, но одни от того, а другие от другого, даже многие и разные, произошедши от причины, сами бывают причиною. Но не то во святой Троице. Ибо одно и то же есть Лице Отца, от Которого рождается Сын и исходит Святой Дух. Посему Того, Кто в собственном смысле есть единый виновник Происшедших от Него, называем единым Богом, потому что и соприсущ Он с Ними. Ибо Лица Божества нераздельны между Собою ни по времени, ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке, кроме одного только, что Отец есть Отец, а не Сын, Сын - не Отец; а подобно сему и Дух Святой - не Отец и не Сын. Почему никакая необходимость не заставляет нас называть Три Лица тремя Богами, как многие у нас лица называем многими человеками, по сказанным причинам, а не по необходимому закону, по которому один и тот же в отношении к одному и тому же не может быть одним и многими. А Петр, Павел, Варнава по имени: человек суть один человек, и по этому же самому, по имени: человек не могут быть многими, называются же многими людьми, по неточному словоупотреблению, и не в собственном смысле. Но что говорится в смысле неточном, то у людей здравомыслящих не предпочитается сказанному в смысле собственном. Почему не должно говорить, что в трех лицах Божеской сущности суть три Бога, по самому имени Бог; но Бог один и один по тождеству сущности, к означению которой, как сказано нами, служит имя: Бог.

А если кто скажет: как же Писание ясно счисляет трех мужей (Быт. 18:2); то пусть видит, что Писание, указуя нам Сына и Духа Святого, преподает, что Бог Слово, Бог не Слово (то есть Бог Отец) и Бог Дух Святой есть Бог, совершенно же воспрещает нарицать трех Богов, нечестием признавая многобожие и везде проповедуя единого Бога, ни лиц не смешивая, ни Божества не разделяя, паче же сохраняя тождество Божества в отличительных свойствах ипостасей, или трех Лиц. Если же кто, говоря подобное сему, хочет дознать истину; то пусть знает, что Писание говорит: *трие*, хотя одного человека признает во всех, по сказанному: *человек яко трава дние его* (Пс. 102:15). Как добрая кормилица, Писание признает людей собственными своими чадами, лепечет иногда с ними, и подобно им употребляет некоторые именования, хотя не погрешает в ведении совершенного. Ибо говоря, что Бог имеет уши, глаза и прочие члены тела, не преподает такого учения в виде определения, что Божество сложно, но излагает догматы сказанным способом, от переносного значения того, что у нас, к разумению бесплотного возводя людей, которые не могут приступить к сему непосредственно. Оно говорит, что Бог есть Дух и присущ везде, куда бы кто ни пошел, научает нас Его простоте и неописуемости. Так, следуя обыкновению, называет и тремя мужами, чтобы не отступить от общего, от того, что в употреблении у многих; и с точностью именует единым, чтобы не преступить предела, когда дело касается до естества вещей. И одно почитаем снисхождением, оказанным к пользе и выгоде младенчествующих, а другое называем догматом, изложенным к утверждению и сообщению совершенства.

Но еще скажут иные: Говорим: ипостась, как ипостась, ни мало не разнится от ипостаси, но из сего не следует, что все ипостаси - одна ипостась; и сущность ничем не разнится от сущности, но из сего не следует, что все сущности - одна сущность: так можем сказать: Бог не разнится от Бога, но из сего не следует, что три ипостаси, в которых открывается Бог, суть один Бог. И опять, говоря: человек не разнится от человека, не отвергаем, что Петр, Павел и Варнава три человека; потому что сущность от сущности разнится, не как вообще сущность, но как такая-то именно сущность, и ипостась от ипостаси, как такая-то именно ипостась; и человек от человека, как такой-то именно человек, и также Бог от Бога, как такой-то Бог. А такой-то или такой-то говорится обыкновенно о двоих и о многих. Но это говорят возражающие: а мы докажем, что все сие есть лжеумствование, воспользовавшись тем, что сказано ими самими, и доказав, что должно говорить не такой-то и такой-то Бог, или такой-то и такой-то человек, но такая-то ипостась Божия, и такая-то ипостась человеческая. Ибо справедливо утверждаем, что у одного человека ипостасей много, и у единого Бога три ипостаси. Посему называемое таким-то требует, чтобы нечто было различаемо от чего-либо, имеющего общение с сим нечто, по именованию, к которому прилагается слово: такое-то. Например, о человеке говорим: такое-то живое существо, намереваясь отличить его, положим так, от коня, потому что имя: живое существо у них общее, разнятся же они даром слова и бессловесием. Различается же нечто от чего-либо, или как сущность, или как ипостась, или по сущности, или по ипостаси. Различаются, как сущности, человек от коня, а по ипостаси, Павел от Петра, по сущности же и по ипостаси, например ипостась человека от ипостаси коня. Но с раскрытием понятия о том, что разнится просто по сущности, и что по ипостаси, а не по сущности, явно будет понятие и о различаемом по сущности. Ибо что вещи, разнящиеся по сущности, называются двумя или тремя сущностями, и разнящиеся по ипостаси также именуются двумя и тремя ипостасями, сие признается и ими и нами. Различаемся же тем, что, как они утверждают, о Петре и Павле должно говорить: два человека, а мы принимаем сие не в собственном смысле и не в научном понятии. Ибо теперь нет и слова об общем и неточном словоупотреблении; потому что оное не имеет силы ни к отменению, ни к установлению чего-либо. Поэтому пусть сперва будет у нас объяснено, почему говорим, что человек и конь, или конь и пес, разнятся, как такая-то сущность, или сделается явным, что говорим сие, так как разнятся они между собою тем, что обыкновенно разделяет сущности, например, даром слова, бессловесием, ржанием, лаянием и подобным тому. Ибо называя сущность такою-то, не иное что означаем, как существование, причастное жизни, в отличие от другого ему неподобного, или существование, не лишенное дара слова, в отличение от разнящегося бессловесием, или существование, имеющее отличительною чертою ржание и тому подобное, так как вместо сих разностей и особенностей, к сущности, или ко всякому роду, в отличие от состоящих под ним видов придается слово: *такая-то* сущность, или такое-то животное, то есть словесное или бессловесное. И говорим еще: Петр разнится от Павла, поколику такая-то ипостась в каждом из них, потому что разнятся между собою чем-либо, обыкновенно составляющим ипостась, а не сущность, каковы например: неимение волос, рост, отечество, сыновство и тому подобное. Ибо явно, что не одно и то же - вид и неделимое, не то же - сущность и ипостась. Слово: ипостась прямо ведет мысль слушателя к тому, чтобы искать чела покрытого рубцами, синего, отца, сына и подобного тому. Называю же вид, то есть, сущность, чтобы познать именно живое существо словесное, смертное, обладающее умом и сведением, и живое существо бессловесное, смертное, ржущее, и тому подобное. Если же не одно и то же сущность и неделимое, то есть ипостась, то не одни и те же черты, отличающие ту и другую. А если одно и то же отличается не одним и тем же, то невозможно придавать сему те же именования, но иное должно именовать сказуемым по сущности, или принадлежащим сущности, а иное сказуемым о неделимом.

Посему три именования, о которых вопрос: сущность, неделимое, человек. С наименованием *сущность* сопрягаем и сочетаем слово *такая-то* к отличению, как сказал я, подходящих под оную видов, разнствующих между собою по сущности. С именованием *ипостась*, подобным образом, сопрягаем опять слово *такая-то* к разделению лиц, связанных между собою сим общим именованием, то есть именованием *ипостась*, разнствующих одно от другого в чертах, не сущности отличающих, но называемых случайными. Посему, каким образом хотят с именем *человек* сочетать слово *такой-то*? Ибо сомнительное находить себе решение в том, что признано всеми. Чтобы в сущности состоящее под нею различалось существенною между собою разностью, - сие невозможно; потому что не по сущности разнятся Павел с Петром, которым придается имя *человек*; различаются же они ипостасью лица. И что имя *человек* не означает сущности, сие нелепо было бы сказать, потому что имя *человек* означает общее в сущности, а не особое лицо, положим например Павла, или Варнавы. Посему имя *человек*, по правилам науки, ни каким образом не сопровождается словом *такой-то*. Но если общее употребление имеет в этом нужду, и именования сущности неправильно употребляет в означение лиц: то сие делается не по точному правилу логического ведения. Но к чему нападаю на обычное словоупотребление, имеющее такие недостатки, скрывая от себя то, что нередко, по неимению подлинно означающих вещь именований, и сами пользуемся другими именованиями, не точно выражающими сказуемое? По крайней мере, пусть будет ясным для нас, что, если бы сказали мы: в Петре и Павле - человек от человека разнится, не как вообще человек, но как такой-то человек; то могли бы сказать о них и сие: сущность от сущности разнится, не как сущность, но как такая-то сущность. А если сказать сие невозможно, так как одна и та же сущность в Петре и Павле, то невозможно как последнее, так и первое; потому что имя *человек* указует на сущность. Если же слова *такой-то* и *такой-то* не следует сопрягать с именем *человек*; то значит, что не собственно выражаемся, говоря: два или три человека, и если сие доказано о человеке, то не гораздо ли паче и прямее приличествует сие вечной и Божеской сущности - не говорить о каждой ипостаси: это такой-то и такой-то Бог, Отца, Сына и Святого Духа не провозглашать только Богом, Богом и Богом, не утверждать даже и мысленно, что Богов три? Итак справедливым, последовательным, согласным с наукою словом подтверждено наше учение, чтобы Бога, Творца всяческих, называть единым, хотя умосозерцается Он в трех Лицах, или ипостасях, Отца, Сына и Святого Духа.

# О чревовещательнице. Письмо к епископу Феодосию

Изрекший ученикам Своим: *Ищите и обрящете* (Мф. 7, 7), без сомнения, даст и силу обрести тем, которые, но Господней заповеди, любознательно доискиваются и доведываются сокровенных тайн. Ибо не лжив Обещавший, по великодаровитости сверх прошения ущедряет дарования. Итак, *внемли чтению, чадо Тимофее* (1 Тим. 4, 13), ибо приличное, думаю, к твоей доброте обратится с этим словом великого, и да даст тебе Господь разумение во всем, чтобы обогатиться тебе всяким словом и всякими ведением! Теперь же о чем ты приказывал, сколько поможет Господь, заблагорассудил я удовлетворить немногим твоему желанию, чтобы узнал ты из этого, это надлежит нам служить друг другу любовью, взаимным исполнением воли другого. Поэтому, прежде всего, так как в числе прочих приказаний главный вопрос касался мнения о Самуиле, при помощи Божией, сколько можно, изложу об этом кратко. Некоторым из живших прежде нас угодно было признавать истинным вызов Самуиловой души волшебницей, и в оправдание этого предложения своего представляют такое некое доказательство: Самуил печалился об отвержении Саула и всегда представлял Господу, что, поскольку угодно Ему было это, Саул очистил народ от волшебства, к обольщению людей совершаемого чревовещателями, и потому Пророк огорчился тем, что неугодно было Господу примириться с отверженным. Поэтому-то, говорят, Бог и попустил, чтобы душа Пророка была вызвана таковым чародейством, и Самуил увидел, что несправедливо ходатайствовал о Сауле перед Богом, называя врагом чревовещательниц того самого, который просил о возвращении волшебством их Самуиловой души. А я, взирая на евангельскую пропасть, которая между злыми и добрыми *утвердися* (Лк. 16, 26), говорит патриарх, лучше же сказать, Господь патриарха, почему невозможно и осужденными войти в покой праведных и святым вступить в сонм лукавых, — не соглашаюсь, что так предположения истинны, будучи научен веровать, что истинно одно только Евангелие. Итак, поскольку Самуил велик во святых, а волшебство — достояние лукавое, то не верю, чтобы Самуил, став на такую высоту собственного упокоения, волей или неволей перешел эту неудобопроходимую к нечестивым пропасть. Не потерпел бы он этого неволей, потому что невозможно было бы демону перейти пропасть и подвигнуть святого, пребывающего в лике праведников, но не сделал бы этого и волей, потому что не захотел бы, да и не мог бы, войти в общение со злыми, ибо обилующему благами не желателен из того состояния, в котором он, переход в противоположное. Даже если бы кто и допустил желание, свойство пропасти не даст прохода.

Итак что же, как рассуждаем об этом? Враг человеческого естества есть общий всех противник, у него все помышление и старание — о том, чтобы причинить человеку смертоносный вред. Какой же другой удар смертоноснее для людей этого вреда — быть отверженными животворящим Богом и добровольно отдаться на смертную пагубу? Итак, поскольку у плотолюбцев в настоящей жизни есть некая рачительность о том, чтобы иметь сколько-нибудь ведение о будущем, при котором надеются или избежать бед, или же достигнуть желаемого, то поэтому, чтобы люди обращали взор не Богу, исполненное обмана демонское естество изобрело многие способы узнавать будущее, как-то: птицегадание, толкование знамений прорицания, наблюдение внутренностей у животных, вызывание мертвых, исступления, наития божеств, вдохновения и многое другое тому подобное. И как скоро какой-либо род предведения вследствие какого-либо обмана признан истинным, обольститель демон представляет его обольщенному в оправдание лживого предположения. Так устраивает демон, что полет орла служит к возбуждению надежды в наблюдателе; на трепетание печени, на колебание происходящее во вздувшихся мозговых оболочках, на вращение глаз и на всякую ложную примету, подобную означенной, ухищрение демонское указывает обольщаемым, чтобы люди, отступив от Бога, обратились к служению демонам в уверенности, что они совершают подобные вещи. Поэтому одним из видов обмана был и обман чревовещателей, которым верили, что их чародейство может души умерших снова привлекать в здешнюю жизнь. Поэтому, когда Саул дошел до отчаяния в спасении, потому что все филистимляне подвиглись на него со всем воинством, и вошла ему в голову та мысль что Самуил укажет ему какой-нибудь способ к спасению, тогда демон, пребывающий в чревовещательнице, которым она обыкновенно была обольщаема, в глазах этой женщины преобразился в разные примрачные виды, между тем как Саулу не являлось ничего видимого женщиной. Как скоро приступила она к волхвованию и перед очами женщины начали уже появляться призраки, демон, дабы удостоверить в том, что явления истинны, ухитрился следующим образом: сперва сделал известным самого Саула, скрывавшегося в притворно принятом на себя виде, чем наиболее и поражен был Саул, заключив, что женщина ни в чем уже не обманется, когда волшебна»! сила не узнала его в одежде честного человека. Посему, так как сказала она: *Боги и человека стара видех восходящая в долгом одеянии* (1 Цар. 28, 13—14), то чем рабы буквы утвердят историческую верность? Ибо если видимый волшебницей действительно есть Самуил, то следует, что и другие, видимые ею, в действительности боги; богами же Писание называет демонов: *Вси бози язык бесове* (Пс. 95, 5). Итак, ужели с демонами и душа Самуилова? Да не будет этого! Напротив того, демон, всегда послушный волшебнице, и других духов взял с собою для обольщения самой женщины и обольщаемого через нее Саула и сделал, что бесы чревовещательницей признаны за богов, а сам он преобразился в вид вызываемого, притворно говорил его голосом, и о чем естественно было заключать из видимого, как бы в вид пророчества, изрек и ожидаемый приговор, чему следовало исполниться. Но демон и нехотя обличил себя, сказав истину: *Заутра ты* и Ионафан со мною (1 Цар. 28, 19). Ибо если бы говоривший действительно был Самуил, то как согласился бы, чтобы с ним вместе был виновный во всяком пороке? Напротив того, явно, что вместо Самуила видим был лукавый демон, и он не солгал, сказав, что с ним будет Саул. Если же Писание говорит: *И рече Самуил* (15), то подобное выражение да не смущает сведущего, но да подразумевает он присовокупленное: *Мнимый Самуил*. Ибо во многих местах Писания находим обычай вместо действительного описывать кажущееся, как в истории Валаама. Сначала говорит он: *Послушаю, что возглаголет во мне Бог* (Чис. 22, 19)? А после сего Валаам, узнав, что Богу угодно не проклинать израильтян, *не иде по обычаю в сретение волхвованием* (Чис. 24, 1). Неосмотрительный подумает, что и там с Валаамом беседовал истинный Бог, хотя пояснение показывает, что Писание так наименовало не истинного Бога, но кого Валаам почитал Богом. Поэтому и здесь представлявшийся Самуилом притворно повел речь как бы от лица Самуилова, и демон, искусно заключая по вероятностям, подражал пророчеству.

А что касается Илии, то требует большего исследования, нежели какое требовалось в предложенном вопросе. Ибо пророку, получившему повеление *пити от потока воду* (3 Цар. 17, 4), втайне внушаемо было Богом, чтобы он же сам и отменил произнесенный им на израильтян приговор о бездождии. Ему дозволялось пить из одного только потока, по всей вероятности иссыхавшего от зноя; и как другого способа к утолению жажды у пророка не находилось, потому что запрещалось ему пить в другом месте, то необходимо было просить дождя, чтобы не оскудела вода в потоке. Служение же необходимым для жизни совершается пророку воронами, чем Бог давал пророку вид, что много еще осталось служащих истинному Богу, от которых вороны приносили пищу пророку, потому что доставлялись ему неоскверненные хлебы и неидоложертвенное мясо, почему и этим побуждаем был Илия умерить несколько свое раздражение на нечествовавших, узнав из совершающегося, что много обращающих взоры свои к Богу и несправедливо наказывать их с виновными. Приносится же ему утром хлеб, а вечером мясо, что, может быть, загадочно научает попечению о добродетельной жизни, а именно что начинающим необходима пища более совершенных, по слову Павла, который говорит: *Совершенных же есть твердая пища, имущих чувствия обучена долгим учением* (Евр. 5, 14).

А что означается покрывалом Моисеевым, не останешься несведущим этого, если побеседуешь с Посланием Павла к Коринфянам. И касательно вопросов, какие предложил ты о жертвах, хорошо узнаешь, если с большим трудолюбием исследуешь всю книгу Левит и с вящим прилежанием обозришь вообще касающиеся их законы, ибо в таком случае вместе с целым уразумеешь и часть; одно же это само по себе прежде обозрения целого не могло бы и решено быть. Сомнению же о сопротивной силе решение очевидно, а именно: соделавшийся отступником был не простой ангел, но поставленный в чину Архангелов. Посему явно, что вместе с началом указуется и подчиненный ему чин, а потому решается вопрос: почему был он один, а теперь при нем множество? Поскольку с ним отступило и подчиненное ему воинство, то тем объясняется искомое. На последний же, главный в числе предложенных тобою вопросов (я имею в виду вопрос о том, почему Дух сходит прежде крещения (Деян. 10, 44), как требующий более широкого рассмотрения и исследования, написав, если даст Бог, ответ в особом слове, мы пришлем его твоей чести.

#  О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной

Когда великий во святых Василий из жизни человеческой переселился к Богу и сделался для церквей общим поводом к плачу, оставалась же еще в жизни сестра и наставница, с поспешностью пошел я разделить с нею горе о брате. Болела у меня душа, сильно скорбя о таковой утрате, и сообщником в слезах искал я человека, который бы нес равное со мною бремя печали. Но, как скоро мы увидали друг друга, явившаяся перед глазами моими наставница сильнее возбудила мое страдание, потому что и сама она была больна едва не при смерти; она же, подобно сведущим в искусстве править конями, дав мне ненадолго увлечься порывом страсти, начинает потом сдерживать словом, словно некоей уздой, рассуждением своим успокаивая возмущенную душу, и произнесено было ею это апостольское изречение: не должно *скорбеть* о почивших (1Сол. 4, 13), потому что скорбь эта свойственна только не имеющим упования. И поскольку сердце мое кипело еще от печали, я сказал:

*Григорий.* Возможно ли людям это исполнить, когда в каждом есть какое-то естественное отвращение от смерти? Кто видит умирающих, те с трудом сносят это зрелище, а к кому приближается смерть, те, сколько можно, от нее бегут. Да и господствующие законы признают ее крайним из преступлений и крайним из наказаний, поэтому какая же возможность почитать ни за что исшествие из жизни даже кого-либо из чужих, не только из близких, когда они оканчивают жизнь? К тому еще видим, продолжал я, что и все человеческое старание имеет в виду то, чтобы продлить вам время жизни, поэтому у вас и дома придуманы для жительства, чтобы тела в окружающем их воздухе не страдали от холода или жара. И земледелие что иное, как не заготовление потребного для жизни? Забота же о жизни, конечно, происходит от страха смертного. Что такое врачебное искусство? Отчего оно почтенно у людей? Не от того ли, что средствами своими, по-видимому, борется несколько со смертью? И брони, и щиты, и воинская обувь, и шлемы, и оборонительные оружия, и ограды стен и железные кованые ворота, и доставляющие безопасность рвы, и подобное тому, по чему иному делается все это, как не по страху смерти? Поскольку же естественным образом так страшна смерть, то легко ли послушаться того, кто велит остающемуся в живых не предаваться скорби об умершем?

*Макрина.* Что же, спрашивает наставница, что же тебе особенно само по себе кажется прискорбным в смерти? Ибо обычая неразумных недостаточно к плохому о ней мнению.

*Григорий.* Что же? Неужели не стоит того, чтобы и скорбеть, отвечал я ей, когда видим, что человек, дотоле живой и разговаривающий, вдруг делается бездыханным, безмолвным, неподвижным; все естественные чувства в нем потухают, не действуют ни зрение, ни слух, ни все прочее способствующее ощущению? Поднесешь ли к нему огонь или железо, станешь ли тело рассекать мечом, отдашь ли плотоядным зверям, зароешь ли в землю — при всем этом лежит он одинаково. Поэтому, когда усматривается в этом перемена, а та жизненная причина, которая находилась некогда в теле, вдруг делается невидимой и неприметной, подобно тому как в погашенном светильнике горевшее дотоле пламя и на светильне не остается, и не переходит куда-либо в другое место, но совершенно исчезает, — как тогда сделается возможным без печали перенести такую перемену тому, кто не имеет никакой явной опоры? Ибо, услышав об исходе души, хотя видим оставленное, однако же не знаем об удалявшемся, что такое было оно прежде по природе своей и во что перешло, так как ни земля, пи воздух, ни вода, ни другая какая стихия не показывают в себе этой силы, переселившейся из тела, по исшествии которой оставленное ею мертво и готово уже к тлению.

*Макрина.* Как скоро заговорил я так, наставница, помахав рукою, начинает речь: не такой ли страх смущает тебя и объем лет твою мысль, будто бы душа не вечно пребывает, но с разрушением тела и сама прекращает бытие?

*Григорий.* А как я по причине страдания не собрался еще с рассудком, то отвечал несколько смело, не разбирая строго того, что произношу. Ибо сказал: Божественные эти изречения подобны приказам, по которым вынуждены мы убедиться, что душа должна пребывать вечно, хотя не доказательством каким приводимся к таковому учению, а, напротив того, внутри нас ум, по-видимому, рабски по страху принимает повелеваемое, а не по произвольному какому-либо влечению соглашается со сказанным. Отчего и скорби наши об умерших делаются более тяжкими, потому что не знаем точно, существует ли еще сама по себе животворная эта причина, и где, и как существует, или нигде более ее нет. Ибо неизвестность действительно существующего равными делает предположения о том и другом; и, как многим кажется справедливым одно, так многим — противное тому, и иные у эллинов, приобретшие немалую славу по философии, держались этого мнения и подтверждали его.

*Макрина.* Оставь всяческие бредни, говорит она, в них приобретатель лжи к ущербу истины в виде вероятностей слагает предположения. А ты обрати внимание на то, что думать так о душе не что иное значит, как стать чуждым для добродетели и иметь в виду только настоящую приятность, а на жизнь умопредставляемую в вечности, по которой одна добродетель имеет преимущество, отложить и надежду.

*Григорий.* Но как, спросил я, твердым и непреложным сделается для нас мнение о вечном пребывании души? Ибо и сам чувствую, что жизнь человеческая лишится прекраснейшего своего достояния, разумею — добродетели, если не превозможет в нас несомненная вера в это. Ибо может ли иметь место добродетель в тех, которыми настоящая жизнь признается пределом бытия и которым после нее не на что больше надеяться?

*Макрина.* Поэтому надлежит разыскать, говорит наставница, что речь наша об этом может принять для себя за должное начало, и, если угодно, пусть за тобою останется защита противоположных учений, ибо вижу, что и твоя мысль готова к таковому состязанию. Пусть же таким образом — через противоположение — отыскано будет основание истины.

*Григорий.* После этого приказа, попросив ее не подумать, будто бы на самом деле спорим против истины, ибо напротив того стараемся придать твердость учению о душе по разрешении с этой целью сделанных возражений, сказал я: защитники противного мнения скажут, может быть, что тело, будучи сложным, конечно, разлагается на то, из чего составлено. По расторжении же сродства стихий в теле в каждой из них происходит, вероятно, стремление к состоящему с ней в свойстве, так как само естество стихий по какому-то необходимому влечению возвращает однородному свойственное ему. Ибо с теплым опять соединится что есть теплого в нас, и с твердым — что в нас землянистого, и с каждым из прочих качеств произойдет переход к сродному. Поэтому где же после этого будет душа? Ибо если кто скажет, что она в стихиях, то по необходимости согласится, что она тождественна с ними, потому что не могло бы произойти какое-либо смешение инородного с чуждым. И если это будет, то душа, конечно, окажется какой-то разнообразной, как входящая в смешение с противоположными качествами. А разнообразное не просто, но непременно умопредставляется в сложении, все же сложное по необходимости и разлагаемое, а разложение есть распадение состава, но распадающееся не бессмертно. В противном случае бессмертной можно было бы назвать и плоть, разлагаемую па то, из чего составлена. Если же душа есть нечто иное со стихиями, то где бытие ее предположит разум, когда в стихиях но разнородности она не народится, в мире же не существует ничего иного, в чем могла бы обитать душа сообразно со своей природой? А чего нигде нет, то, конечно, и не существует.

*Макрина.* И наставница, слегка вздохнув при этих словах, говорит: это и подобное этому, может быть, предлагали некогда апостолу в Афинах собравшиеся стоики и эпикурейцы. Ибо к тому, как слышу, всего более в своих предположениях склоняется Эпикур, чтобы придумано было какое-то случайное и самодвижное естество существ, между тем как никакой промысел не входит в дела, почему в следствие этого и жизнь человеческую представлял себе в подобии лопающегося пузыря, когда тело паше наполнено каким-то духом, и этот дух содержится в объемлющем его, по опадении надутости угасает и заключенное внутри. Ибо для Эпикура пределом естества существ было видимое, и мерой постижения Вселенной полагал он ощущение, совсем смежив чувствилища души и не имея возможности обратить взор на что-либо умственное и бесплотное, как заключенный в какой-либо хижине остается невидящим небесных чудес, потому что стены и потолок препятствуют ему видеть, что вне хижины. Ибо все чувственное, что только усматривается во Вселенной, подлинно есть какая-то земляная стена, которая людям несильного ума преграждает собою путь к воззрению на умственное. Таковой видит только землю, воду, воздух и огонь, а откуда каждая из этих стихий, или в чем она состоит, или чем содержится в своем месте, не может этого усмотреть по низости ума. И хотя иной, увидев одежду, заключает о ткаче, по кораблю уразумевает кораблестроителя и вместе со взглядом на здание в мысли зрителей представляется рука создателя, однако же они, взирая на мир, остаются слепыми для усмотрения Указуемого им. Поэтому-то учащими о несуществовании души и произносятся эти хитрые и остроумные положения: тело из стихий, стихия из тела, и душа не может быть сама по себе, если не будет чем-либо из них или в них. Ибо, если противники думают, что душа, поскольку она не однородна со стихиями, вовсе не существует, пусть сначала признают они за истину, что жизнь во плоти бездушна, ибо тело не иное что есть, как стечение стихий. Поэтому пусть не утверждают и того, что в стихиях — душа, оживотворяющая собою телесный состав, если только, по их мнению, невозможно после этого при существовании стихий быть и душе, так что у них жизнь наша оказывается не иначе как мертвой. Если же не сомневаются, что теперь есть душа в теле, то почему учат уничтожению ее по разложении тела на стихии? Но после этого отважатся они то же сказать и о самом Божественном естестве. Ибо на каком основании скажут, что разумное, невещественное и не имеющее вида естество, проникая то влажное, мягкое, теплое и твердое, содержит в бытии существа, не имея сродства к тому, чем оно бывает, и будучи не в состоянии быть в этом по разнородности? Итак, из учения их да будет вовсе исключено и само Божество, Которым существа содержатся в бытии.

*Григорий.* Но как, спросил я, сделается несомненным для возражающих и это само, что все от Бога и что Им содержатся существа или и вообще, что есть нечто Божественное, превысшее естества существ?

*Макрина.* Она же говорит: о подобному этому приличнее было бы молчать и не удостаивать ответа глупые и нечестивые предложения. Как и некое Божественное слово повелевает не отвечать *безумному по безумию его* (Притч. 26, 4), *безумен* же, конечно, по слову Пророка, кто говорит: *Несть Бог* (Пс. 13, 1). Но, поскольку надобно сказать и это, изреку тебе, продолжает наставница, слово, впрочем не мое и не другого какого человека (потому что мал всякий, каков бы он ни был), но то самое, которое о существах высказывает тварь чудесами, совершаемыми в ней, и слушателем которого делается око, когда посредством видимого оглашается в сердце премудрое и художническое слово. Ибо тварь ясно возглашает о Творце, потому что сами *небеса,* как говорит Пророк, неизглаголанными вещаниями *поведают славу Божию* (Пс. 18, 1). Ибо кто, видя стройность Вселенной небесных и земных чудес, как стихии, по природе одна другой противоположные, по некоему неизреченному общению все соединяются к достижению одной и той же цели, и каждая привносит от себя силу к пребыванию целого, несоединимое и несообщимое между собою по особенности качества не разлучается одно с другим, и не истребляется одно другим, взаимно сорастворенное противоположными качествами — напротив того, стихии, естество которых стремится вверх, опускаются долу, солнечная теплота изливается в лучах, а тела тяжелые делаются легкими, будучи истончеваемы испарениями, так что вода, вопреки своей природе, делается стремящейся вверх, когда при ветрах носится по воздуху, и эфирный огонь сближается с землей, так что и глубина получает свою долю теплоты, а изливающаяся в дождях на землю влага, будучи одна по природе, порождает тысячи разностей в растениях, сообразуясь со всяким свойством того, во что входит, также, видя самое быстрое вращение неба и обратное движение внутренних кругов, сближения, соединения и стройные разъединения звезд, видя это разумным оком души, не явно научается из видимого, что художественная и премудрая Божия сила, открывающаяся в существах и все проникающая, и части приводит в стройность с целым, а целое восполняет в частях, и что Вселенная единой некоей силой содержится, сама в себе пребывая и около себя самой вращаясь, и движения никогда не прекращая, и из того места, в котором она, не переходя в какое-либо другое?

*Григорий.* И как же, сказал я, вера, что есть Бог, доказывает вместе, что есть и душа человеческая? Ибо душа не одно и то же с Богом, чтобы, если признано бытие одного, несомненно было признаваемо и другое?

*Макрина.* Она же говорит: мудрецы утверждают, что человек есть некий малый мир, содержащей в себе те же стихии, которыми наполнена Вселенная. Если положение это верно (что и вероятно), то не будем, может быть, иметь нужды в другом пособии к подтверждению признанного нами о душе. Признавали же мы, что существует душа сама но себе, особым естеством, отличным от телесной дебелости. Ибо, как целый мир познавая при помощи чувств, той же самой деятельностью нашего чувства путеводимся к уразумению того, что на деле и по понятию выше чувства, и глаз делается для нас истолкователем всемогущей премудрости и созерцаемой во Вселенной, и указующей собою Того, Кто премудро в руке Своей содержит Вселенную так, смотря на мир, который в нас, немало имеем поводов от видимого гадать и о сокровенном. Сокровенно же то, что, само в себе будучи мысленным и не имеющим вида, избегает чувственного понимания.

*Григорий.* И я сказал: но о премудрости превысшей мира можно умозаключать но усматриваемым в природе существ мудрым и художественным законам этого стройного мироправления: какое же познание о душе может быть из указуемого в теле для тех, которые и видимом следят за сокровенным?

*Макрина.* А для тех, говорит дева, которые по мудрому этому уроку желают познать себя, всего более достаточной учительницей в том, что думают о душе, служит сама душа, и именно, что она невещественна и бесплотна, действует и движется сообразно со своей природой и свойственные ей движения обнаруживает телесными органами, потому что органическое устройство тела в полной мере то же и в умерших, но остается неподвижным и недеятельным по отсутствию в нем душевной силы. Тогда же движется оно, когда в органах есть чувствительность и в ней действует умственная сила, которая собственными своими стремлениями, как угодно ей, движет и чувственные органы.

*Григорий.* Поэтому, сказал я, что же такое душа, если только естество и может быть описано каким-либо словом, так чтобы но этому описанию составилось в нас какое-либо понятие о предмете?

*Макрина.* И наставница говорит: разные разно излагали учение о душе, и каждый делал определение, какое ему было угодно, а наше мнение о ней таково: душа есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувственному телу сообщающая собою жизненную и восприемлющую чувственную силу до тех пор, пока способное к восприятию этого естество оказывается состоятельным. И, говоря это, указывает она рукой на врача, сидевшего при ней для уврачевания тела, и говорит: вот недалеко от нас и свидетельство сказанного. Ибо почему этот врач, приложив персты к вене и прощупывая пульс, чувством осязания слышит некоторым образом, что говорит ему естество, и как пересказывает свои страдания, а именно что телесный недуг приходит в силу и болезнь ведет начало от таких-то частей во внутренности и на столько-то прострется недуг воспаления? А иному, подобному этому, учит его и глаз, когда смотрит, как я лежу, как измождено тело и какое внутреннее расположение означают бледноватый и желчный цвет наружности и взгляд очей, сам собой расположенный к выражению печали и скорби. Но так же и слух делается учителем в подобном этому, по учащенному дыханию и стону, издаваемому при дыхании, познавая страдание. Иной же скажет, что и обоняние сведущего не остается не замечающим страдания — напротив того, по известному особенному качеству дыхания познает сокрытый во внутренностях недуг. Поэтому что же, если бы в каждом из чувствилищ не была присущей некая разумная сила? Чему научила бы нас сама ее рука, если бы не мысль путеводила осязание к ведению предмета? Чем содействовали бы к познанию искомого и слух, не сопряженный с разумением, или глаз, или нос, или другой какой чувственный орган, если бы каждый из них был в действии сам по себе один? Но всего справедливее прекрасно сказанное, как упоминается об этом одним из ученых язычников, что и видит ум, и слышит ум. Ибо если кто не согласится, что это справедливо, то скажи, почему, смотря на солнце, как научен ты смотреть наставником, говоришь, что по величине окружности оно не таково, каким кажется многим, но мерой много крат превосходит всю землю? Не потому ли, что по известному движению, по временными и местным расстояниям и по причинами затмений, из видимого сделав заключение разумом, осмеливаешься утверждать, что это действительно. И видя ущерб и возрастание луны, научаешься иному этим видимым очертанием ее состава, а именно что луна по собственной своей природе не светла, что она описывает ближайший к земле круг, светит же солнечными лучами, как это обыкновенно бывает с зеркалами, которые, принимая в себя солнце, издают сияние не собственное свое, по солнечного света, отражаемого телом гладким и блестящим. И это-то, если смотреть без исследования, кажется светом самой луны. А что в действительности это не так, доказывается тем, что, когда она прямо противоположна солнцу, освещается целый обращенный к нам круг луны; но в меньшем отделенном ей пространстве скорее обходя тот описываемый ею круг, прежде нежели солнце однажды совершит свое течение, она более двенадцати раз протекает свой путь. От этого бывает, что состав ее не всегда полон света, потому что при учащении обращений луна, в меньшее время протекающая много раз путь свой, не остается постоянно противоположной совершающему свой оборот долгое время; но, как прямо противоположное солнцу, положение луны делает, что вся часть, обращенная к нам, освещается солнечными лучами. Так, когда приходит в косвенное положение относительно к солнцу, поскольку полушарие луны, обращенное к солнцу, всегда объято потоком лучей, по необходимости потемняется сторона, обращенная к нам, так как светлость переходит со стороны, которая не может смотреть к солнцу, на сторону, которая всегда обращена к нему и ею продолжается до тех пор, пока, подошедши прямо под солнечный круг, не начнет принимать луч сзади, и таким образом, по причине освещения верхнего полушария, обращенную к нам сторону делает невидимой, потому что луна по собственной своей природе вовсе не издает лучей и несветла; и это называется совершенным ущербом стихии. Если же луна, продолжая движение своим путем, опять минует солнце и придет в косвенное положение к лучу, то незадолго до этого бывшая неосвещенной часть начинает светлеть, потому что путь с освещенного места переходит на не издававшее до сих пор света. Видишь, чему учит тебя зрение, которое само по себе не доставило бы тебе такого взгляда, если бы не было чего-то видящего посредством зрения, что, как некими путеводителями, пользуясь познаниями, приобретенными чувством посредством видимого проникает в невидимое? Должно ли присовокуплять к этому геометрические способы, посредством чувственных начертаний руководящие нас к сверхчувственному, и сверх того тысячи иных Доказательств, что через совершающееся в нас телесно постигается сокрытая в природе нашей разумная сущность?

*Григорий.* Что же? — сказал я. Если, как в чувственной природе стихий для всех общее есть то, что они вещественны, но великая разность в каждом виде вещества, взятом особо, потому что и движение у них противоположно, иное несется вверх, иное тяготеет вниз, и вид не один и тот же, и качество разное; если кто скажет, что со стихиями по одному и тому же закону тесно соединена сила, производящая эти умственные представления и движения но естественному свойству и но естественной способности, как много этому подобного, видим, производится строителями машин, у которых в искусственно расположенном веществе происходит подражание природе, не во внешности одной показывающее сходство, а, напротив того, и в движении состоит оно, и подделывается под иное слово, между тем как машина издает звуки в голосистой части своей, но в том, что делается, не видим мы какой либо умственной силы, производящей каждое из этих явлений, очертание, вид, звук, движение. Если скажем, что то же происходит и в этом механическом органе нашей природы без всякой примеси особой таинственной сущности, но вследствие вложенных в природу тех стихий, которые в нас, некоей движущей силы, и таковая деятельность есть ее произведение, и не иное что, как некое стремительное движение, направленное к знанию того, что занимает нас; в таком случае, что больше будет доказано этим — то ли что сама по себе существует эта умственная и бесплотная сущность души или что вовсе ее нет?

*Макрина.* На это отвечает она: слову нашему поможет и пример, да и все построение представленного нам возражения немало будет содействовать к подтверждению того, что думаем.

*Григорий.* Что хочешь этим сказать?

*Макрина.* То, говорит она, что умеет взять в руки и расположить неодушевленное вещество так, чтобы веществу едва не заменило душу искусство, вложенное в машины, которыми подражательно производятся движение, звук, очертания и тому подобное, — это самое может служить доказательством, что есть в человеке нечто такое, что умопредставительной и изобретательной силой уразумевает в себе это и приготовляет мыслью машины, а потом искусством приводит в действие и веществом выражает мысль. Ибо сперва человек приметил, что для произведения голоса потребно дуновение, потом, чтобы примыслить дуновение для машины, рассмотрел природу стихий, исследовав рассудком, что в существах нет ничего пустого, но пустым в сравнении с тяжелым почитается легкое, потому что и воздух сам по себе, по своему существенному составу густ и полон; и сосуд по неправильному словоупотреблению называется опустевшим, когда нет в нем жидкости, человек же ученый тем не менее и о нем скажет, что он полон воздуха. А признаком того, что кувшин, опущенный в водоем, не сразу наполняется водой, но сперва плавает, потому что заключенный во внутренности его воздух поднимает его вверх, пока кувшин рукою черпающего не будет вдавлен в глубину и тогда примет воду в горло, тем самым доказывается, что и прежде воды не был он пуст, потому что в горле кувшина усматривается некая борьба двух стихий: вода из глубины втесняется и втекает во внутренность, а воздух, заключенный во внутренности, через то же горло сгнетается водой и течет в противную сторону, так что вода и задерживается этим и клокочет, сдавливаемая силой духа. Поэтому человек уразумел это и придумал, как сообразно с естеством стихий вложить дух в машину. Из непроницаемого вещества изготовив некую полость и отовсюду неисходно заключив в ней воздух, горлом вводит в полость воду, количество воды соразмерив с потребностью; потом дает воздуху ход в противоположную сторону до приделанной трубки, и воздух, сильно теснимый водою, делается дуновением, которое, входя в строение трубки, производит звук. Не явно ли доказывается видимым, что в человеке есть какой-то ум — иное нечто с видимым, и он тем, что в собственной его природе невидимо и духовно, предуготовляет в себе это промышлениями и потом составившуюся таким образом внутри мысль при помощи вещества приводит в видимость? Ибо, если бы по сделанному нам выше возражению такие чудесные действия можно было приписать природе стихий, то, конечно, сами собой составлялись бы у нас машины, медь не ждала бы искусства, чтобы стать подобием человеческим, но прямо была бы такой по самой природе, ни воздух для произведения звука не имел бы нужды в трубке, но звучал бы всегда сам собой, без всякой причины совершая течение, и движение и стремление воды вверх в трубке не было бы вынужденным, когда искусство давления приводит ее в противоестественное движение, а, напротив того, вода, конечно, сама собой шла бы в машине, по собственной своей природе стремясь вверх. Если же все это производится не само по себе природой стихий, но искусством от каждого вещества приобретается, что угодно, а искусство есть твердая некая мысль, для какой-либо цели приводимая в исполнение с помощью вещества; мысль же есть некое собственное движение и действие ума, то представленным нам возражением вследствие сказанного доказывается, что ум есть нечто иное с видимым.

*Григорий.* На это отвечаю, что и сам держусь той же мысли, а именно что невидимое не одно и то же с видимым, но в слове этом повяжу искомое. Ибо для меня еще не явно, чем надлежит наконец признать это невидимое — напротив того, твоим ответом научен я, что оно не есть что-либо вещественное, не узнав еще, что прилично сказать об этом. А всего более нужно мне было бы узнать не то, чем оно не является, но что такое оно есть.

*Макрина.* Она же говорит на это: многое и о многом узнаем таким образом; сказав: это не есть то-то, объясняем тем само бытие искомого, что оно такое. Ибо сказав: не худ, показываем, что добр, наименовав не мужественным даем знать, что робок, и многое можно выражать подобным этому образом, причем или через отрицание дурного получаем лучшее мнение, или, наоборот, предполагаем в мыслях худшее, отрицанием хороших качеств показав дурное. Поэтому, кто так уразумел и настоящий предмет, тот не погрешит в надлежащем понятии искомого. Спрашивается же, чем надлежит считать ум в самой его сущности. Поэтому, кто не сомневается в бытии того, о чем у нас речь, так как доказывает это нам действие этого, хочет же знать, что это такое, тот достаточным для себя найдет узнать, что это не что-либо постигаемое чувством, не цвет, не очертание, не упорство, не тяжесть, не количество, не протяжение по трем измерениям, не местное положение и вообще не что-либо из усматриваемого в веществе, если в нем и есть нечто иное, кроме исчисленного.

*Григорий.* Пока еще перечисляла она это, сказал я: не знаю, возможно ли, чтобы с отрицанием всего этого не изгладилось вместе с тем искомое, ибо, чтобы без этого осталось у кого пытливое изведывание, по моему предположению, этого не видно. При исследовании существ, везде испытующим умом касаясь искомого, как некие слепцы, по стенам дощупываясь до двери, непременно добираемся до чего-нибудь одного из сказанного, находя или цвет, или очертание, или количество, или другое что-либо из исчисленного теперь тобою; когда же скажут, что нет ничего этого, тогда по малоумию приводимся к такой мысли, что и вовсе ничего нет.

*Макрина.* Она же, изъявив негодование в продолжение этой речи, говорит: какая нелепость! Вот к какому концу обращает это низкое от земли не поднимающееся суждение о существах! Ибо если из существующего изымается все, что не познается чувством, то утверждающий это, конечно, не признает и той самой силы, которая правит Вселенной и в руке своей объемлет существа, но наученный о Божием естестве, что оно бесплотно и не имеет вида, вследствие такого образа мыслей заключит, без сомнения, что вовсе нет и Его. Если же там небытие этого не делается исключением бытия, то почему вытесняется из существующего человеческий ум, утрачиваемый вместе с отъятием телесных свойств?

*Григорий.* Поэтому, сказал я, при этом исследовании мыслей одну нелепость обмениваем на другую, потому что речь наша идет к тому, чтобы ум наш признать одним и тем же с естеством Божиим, если то и другое уразумевается через отвлечение находимого чувством.

*Макрина.* Не говори: призвать одним и тем же, замечает наставница; потому что речь эта нечестива, но, как научен Божественным словом, скажи: признать одно подобным другому. Ибо сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному, и бесплотное — бесплотному, свободно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним, потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом — напротив того, какими чертами в несозданном естестве отличается Первообраз, с теми же самыми созданная природа показывает нам образ, и, как часто в малом осколке стекла, когда случится лежать ему под лучом, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в каком объеме круг его вмещает в себе малость осколка, так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых этих свойств Божества, так что руководимый ими разум не уклоняется от представления ума в его сущности при исследовании предмета, очищенного от телесного свойства, и опять не приводит в равенство с невидимым и пречистым естеством естества малого и временного, но, хотя признает сущность умной, потому что она образ умной сущности, однако же образа не называет тождественным с Первообразом. Поэтому, как по причине неизреченной Божией мудрости, открывающейся во Вселенной, не сомневаясь, что Божие естество и Божия сила — во всех существах, чтобы все они пребывали в бытии, и хотя (если это потребует слова о естестве) сущность Божия весьма далека от того, что открывается и умопредставляется отдельно в тварь, однако же и далекое по естеству признается сущим в тварях, так, нет ничего невероятного в том, что и сущность души, будучи сама в себе чем-то иным, а не тем, чему иногда уподобляем ее, не встречает препятствия к бытию, если представляемое в мире основным по естеству несходно с ней. Ибо, как уже сказано было прежде, и в живых телах, существенный состав которых из растворения стихий, относительно к сущности нет никакого общения между простотой и невидимостью души и между телесной дебелостью, однако же нет сомнения, что в них есть жизненная деятельность души, сорастворенная с ними но какому-то закону, превышающему человеческое разумение. Поэтому и по разложении стихий в теле на самих себя связывающее их жизненной деятельностью не гибнет, но, как при сохраняющейся еще связи стихий каждая из них одушевляется, потому что душа равно и подобно проникает все части, составляющие тело, и никто не скажет, что она, как сорастворенная с земным, тверда и упорна, что она есть влажное или холодное, или противоположное холодному качество, существующее во всех стихиях и каждой сообщающее жизненную деятельность; так, когда состав разлагается и возвращается опять в то, что было ему свойственно, нет ни малой невероятности в той мысли, что простое и несложное это естество остается в каждой из частей и по разложении, а, напротив того, однажды по необъяснимому какому-то закону сопряженное с составом стихий завсегда пребывает в том, с чем сорастворено, никаким способом не расторгаемое с тем, с чем однажды приведено в сопряжение. Потому-то, когда разлагается сложное, не подвергается опасности разложиться вместе со сложным в несложное.

*Григорий.* На это сказал я: но никто не станет противоречить тому, что стихии сходятся между собой и одна от другой отделяются, и это есть составление и разложение тела. Но тогда, как умопредставляется великое расстояние каждой из них и по местному положению, и по разности и свойству качеств одна с другой разнородных стихий, сошедшихся между собой в подлежащем, духовному этому и непротяженному естеству, которое называем душой, следует быть сопряженным, с чем оно соединено. А если отделятся одно от другого и каждое будет там, куда приведет естество, что постигнет душу, когда ее колесница распадется на много частей? Как пловец какой, когда в крушении разбит корабль, не имея возможности в одно и то же время плыть на всех частях корабля, и там и здесь разбросанных по морю, конечно, ухватясь за что случилось, прочее предоставляет носить волнам; таким же образом и душа, не имея свойства с разделением стихий делиться на части, если нераздельна с телом, то, конечно, сопрягшись с одной какой-либо стихией, отделится от прочих, и последовательность слова приведет к той мысли, что она не больше бессмертна, потому что живет в одной стихии, чем смертна, потому что нет ее во многих.

*Макрина.* Но мысленное и непротяженное, говорит она, и не сжимается и не расширяется (потому что сжатие и расширение свойственно только телам), но по собственному своему естеству, не имеющему вида и бесплотному, равно присутствует и при соединении стихий в тело, и при их разделении, не стесняясь, когда стихии сжимаются в один состав, и не оставаясь в бездействии, когда они расходятся в сродное и сходное с ними но естеству, хотя великим кажется расстояние, усматриваемое в инаковости стихий. Ибо велика разность между идущим вверх и легким, а также тяжелым и землянистым, между теплым и холодным, между влажным и также противоположным этому. Однако же естеству духовному нет никакого труда быть при каждой из стихий, с которыми однажды вступило оно в сопряжение при сорастворении, не делясь на части противоположностью стихий. Ибо, когда по местному расстоянию и известному свойству стихии они почитаются далекими одна от другой, не страдает от этого непротяженное естество, приходя в соприкосновение с имеющими местное расстояние, потому что и теперь можно в одно и тоже время и обозревать мыслью небо, и простираться любознательностью до пределов мира, и умозрительная сила души нашей, простираясь па такие широты, не расторгается. Поэтому нет никакого препятствия душе равно быть в стихиях тела и в сорастворяемых взаимным стечением разлагаемых сорастворением. Ибо как в сплавленных золоте и серебре усматривается некая искусственная сила, слившая эти вещества, и, если чрез новое плавление вещества отделяются одно от другого, тем не менее закон искусства остается в силе при том и другом, и, хотя вещество разделилось, однако же искусство не распалось с веществом на части (ибо как разделиться неделимому?) и в стечении стихий усматривается, и по разложении их не отделяется, но в них пребывает, и разлучением их расширяемое не рассекается и не дробится по числу стихий на части и куски, потому что это свойственно естеству телесному и протяженному; естество же духовное и непротяженное не терпит последствий расстояния. Поэтому душа пребывает в тех самых стихиях, в которых начала быть однажды, так как никакая необходимость не отторгает ее от сопряжения с ними. Поэтому что прискорбного в этом, если видимое обменивается на невидимое, и за что у тебя мысль в таком раздоре со смертью?

*Григорий.* А я, повторив мысленно определение, какое в предыдущих словах было сделано душе, сказал, что усматриваемые в душе силы недостаточно показаны мне в том слове, по которому она есть духовная сущность и органическому телу сообщает жизненную силу для деятельности чувств, потому что душа наша деятельна, не только познавательным и созерцательным умом совершая такие действия духовной стороной сущности, и не одна чувствилища направляет к естественной деятельности — напротив того, в естестве усматривается великое движение вожделевательной и великое движение раздражительной, и другая действует в нас в родовом своем виде, усматриваем, что движение это в деятельности обеих сил переходит во многие и многообразные виды. Ибо можно видеть, что во многом управляет вожделение и опять многому причиной служит раздражительность, и все это не есть тело; а бесплотное, без сомнения, духовно; духовным же чем-то наименовало душу определение, так что по самой связи речи возникает одна из двух несообразностей: или признать, что раздражение и вожделение суть новые в нас души, и вместо одной усматривается множество душ, или и разумную в пас силу не признавать душой, потому что слово «духовный», как равно удобоприложимое ко всему, или покажет, что все эти силы суть души, или каждую из них равно лишить отличительного свойства души.

*Макрина.* Она же говорит: по следам уже многих других, разыскивающих об этом предмете, и сам ты доискивался, чем наконец надлежит признать эти силы, вожделевательную и раздражительную, существенно ли принадлежащими душе и появившимися в ней вначале тотчас по ее сотворении или чем-то иным, вне души существующим и приданным душе нашей впоследствии. Ибо что усматриваются они в душе, это равно признается всеми, но что надлежит о них думать, этого в точности не обрел разум, чтобы о силах этих иметь твердое понятие, — напротив того, многие колеблются еще среди разных и погрешительных об этом мнений. Нам же, если бы для доказательства истины достаточно было внешнего любомудрия, искусно об этом рассуждавшего, излишним, может быть, сделалось бы предлагать на рассмотрение слово о душе. Но поскольку у внешних по кажущейся последовательности возымел силу свой взгляд на душу, а нам не дано этой власти, разумею власти утверждать что угодно, мы, как правилом и законом во всяком догмате, пользуемся Святым Писанием, — то необходимо, взирая па это, принимать одно то, что может быть согласным с целью написанного. Итак, оставив Платонову колесницу и впряженную в нее пару молодых коней, неодинаково друг с другом порывающихся, и правящего ими возницу (подобно этому, во всем этом Платон иносказательно любомудрствует о душе), — оставив и все то, что другой по Платоне философ, искусно заключая из видимого и со тщанием исследуя подлежащее теперь нашему рассмотрению, на основании этого утверждал, что душа смертна, — оставив и всех прежде и после любомудрствовавших в речи плавной или изложенной с каким-либо складом и размером, стражем слова сделаем Богодухновенное Писание, которое вменяет в закон не признавать доблестным в душе ничего несвойственного естеству Божественному. Ибо сказавший, что душа есть подобие Божие, этим утвердил, что все чуждое Богу не входит в определение души, потому что в вещах различных не может сохраняться подобное. Итак, поскольку ничего такого не усматривается в естестве Божественном, то никто и по разуму не предположит, чтобы могло это осуществиться в душе. Поэтому откажемся и наши догматы по правилам диалектического искусства подтверждать на умозаключениях и разложении понятий построенным знанием, так как подобный род в изложении неблагонадежен и подозрителен при доказательстве истины. Ибо всякому явно, что диалектическая утонченность имеет равную силу для того и другого: и для ниспровержения истины, и для осуждения лжи. Отчего и саму истину, когда предлагается с каким-либо подобным этому искусством, часто оставляем в подозрении, будто бы тонкость в том вводит ум наш в обман и отвращает его от истины. Но если кто примет безыскусное и обнаженное от всякого прикровения слово, то скажем ему свое мнение, сколько будет возможно, представляя взгляд на это вследствие указаний Писания. Поэтому что же такое говорим мы? Что человек — это словесное живое существо — обладает умом и сведениями, как засвидетельствовано даже не приемлющими нашего учения. Не изображало бы так нашего естества это определение, если бы видело, что раздражительность, похотливость и все этому подобное составляют сущность естества, ибо и в чем-либо другом никто не станет определять подлежащего, высказывая общее вместо особенного. Итак, поскольку вожделевательное и раздражительное равно усматриваются в естестве бессловесном и словесном, то никто не имеет основания особенное изображать в чертах общих. А что в изображении естества излишне и не идет к нему, то, как часть естества, может ли иметь силу при опровержении определения? Ибо всякое определение сущности имеет в виду особенность подлежащего. А что не принадлежит к особенности, то, как чуждое, в определении оставляется без внимания. Но сила раздражительная и вожделевательная признается общей для всякого словесного и бессловесного естества. Все же общее не одно и тоже с составляющим особенность. На основании этого необходимо заключить, что нет тождественных черт в числе тех, которыми по преимуществу отличается естество человеческое. Но, как, видя в нас силу чувствительную, питательную и растительную, никто по причине оных не станет опровергать данное выше определение души (из того, что одно есть в душе, не следует, что нет другого), так и приметивший раздражительное и вожделевательное движения естества нашего не имеет основания оспаривать определение, будто бы оно недостаточно показывает естество.

*Григорий.* Поэтому, что надлежит знать об этом, спросил я наставницу? Ибо еще не в состоянии я усмотреть, как можно от того, что в нас, отказаться как от чуждого нашему естеству.

*Макрина.* Видишь, говорит, что у рассудка есть некая борьба с этим, и старание, сколько можно, освободит от этого душу. Некоторые и преуспели в этом старании, как слышим о Моисее, что был он выше раздражения и похотения, потому что и то и другое свидетельствует о нем история, а именно что был он кроток паче всех человек (Числ. 12, 3); кротостью же показываются пегневливость и отчуждение от раздражительности, и также, что не имел похотения ни к чему такому, на что, как видим, во многих обращена вожделевательная сила и чего не было бы с ним, если бы раздражение и похотение принадлежали естеству и входили в основание сущности, ибо ставшему вне естества невозможно оставаться и в бытии. Напротив того, если Моисей и бытие сохранял, и этого в себе не имел, то значит, что это есть нечто иное с естеством, а не естество: ибо естество в действительности есть то, в чем заключается бытие сущности. Отчуждение же от этого — в нашей воле, так что уничтожение этих качеств не только не вредно, но даже полезно естеству. Поэтому явно, что принадлежат они к числу усматриваемого вне, как немощи, а не сущность естества. Ибо сущность вещи есть то самое, что составляет вещь, а раздражение, по мнению многих, есть воскипение крови около сердца; другие же называют желанием воздать оскорблением начавшему оскорблять, а как думали бы мы, раздражение есть стремление сделать зло огорчившему. Ничто из всего этого не идет к определению души. И если похотение станем определять, что оно само в себе, то назовем желанием недостающего у нас, или при-растанием к наслаждению удовольствиями, или печалью о том, что не в нашей власти желаемое, или какой-либо привязанностью к приятному, когда наслаждение этим невозможно, ибо все это и подобное этому указывает на похотение, но не касается определения души. Но что иное усматривается в душе, представляясь одно другому противоположным, например боязнь и смелость, печаль и удовольствие, страх и презрение и всякое подобное движение, из которых каждое, по-видимому, имеет сродство с вожделевательным и раздражительным свойством души, в особенном определении изображает особенное свое естество. Ибо смелость и презрение дают разуметь некое обнаружение раздражительного стремления; умаление же и ослабление некое того же самого показывают происходящее в душе от боязни и страха. Печаль остается тем и другим, ибо бессилие раздражительости, по невозможности отомстить опечалившим, делается печалью, и отчаяние в получении желаемого и лишение вожделенного производят в уме угрюмое это расположение. И представляющееся противоположным печали, разумею исполненную удовольствия мысль, подобным образом делится между раздражением и похотением, потому что тем и другим равно правит удовольствие. Все это близко к душе, но не душа, а как бы возбуждающие зуд наросты, зарождающиеся в мыслительной части души, и они, как приросшие к душе, считаются частями ее, однако же не то, что душа в сущности.

*Григорий.* И точно видим, говорю деве, что и они немалым пособием служат к усовершению доблестным, ибо Даниилу в похвалу обратилось *желание* (Дан. 9, 23; 10, 11-19) и Финеес раздражительностью умилостивил Бога (Чис. 25, 11); познали мы также, что *начало премудрости — страх* (Притч. 9, 10), и от Павла слышали, что печали, *яже по Бозе*, конец есть спасение (1Кор. 7,10), и не смущаться грозными событиями предписывает нам Евангелие (Лк. 21, 9), и не бояться страшного не иное что есть, как знак смелости, которую мудрость причисляет к добрым качествам. А подобными этим местами Писание показывает, что такие движения не должно считать страстными, потому что страстные движения не были бы употреблены к преспеянию в добродетели.

*Макрина.* И наставница говорит на это: видно сама я служу причиной такого смешения понятий, не разделив слова об этом на части, чтобы к обозрению приложен был некий последовательный порядок. Поэтому теперь в рассуждении нашем да будет но возможности придуман какой-либо порядок, чтобы, когда обозрение будет происходить последовательно, подобные возражения не имели уже места. Ибо говорим, что душе по самому естеству свойственна сила созерцательная, обозревающая и обслуживающая существа, и через это сохраняет она в себе образ богоподобной благодати, потому что и Божественному, сколько гадает разум о его естестве, свойственно все обозревать и хорошее отличать от худого. А что в душе сопредельно тому и другому из противоположного, к тому и другому склоняется по собственной природе, и от чего при известном употреблении исход дела ведет к добру или к противоположному, каковы раздражение, или страх, или какое-либо из подобных движений в душе, без которых невозможно и представить естества человеческого, — все это, как рассуждаем, привзошло в душу извне, потому что в первообразной красоте не усматривается ни одной такой черты. Слово же об этом пусть будет у нас излагаемо пока, как в училище, чтобы через это избежать ему нападений от слушающих с намерением оклеветать. Писание повествует, что Божество неким путем и последовательным порядком приступило к сотворению человека. Ибо, когда пришла в бытие Вселенная, человек, как говорит история, не вдруг является на земле, но ему предшествовало естество бессловесных, а прежде их появились растения. Но этим, думаю, Писание показывает, что жизненная сила в некоем последовании присоединяется к телесному естеству, сперва проникая в бесчувственные твари, после этого поступая в чувствующее, а потом уже восходя до разумного и словесного. Поэтому одно из существ, конечно, есть телесное, а другое — разумное; из телесных одно одушевленное, другое неодушевленное, одушевленным же называю причастное жизни. А из живых существ одни одарены чувством, другие же лишены чувства. Опять из одаренных чувством одни словесны, другие бессловесны. Итак, поскольку не могла бы и чувственная жизнь состояться без вещества, и разумное иначе находиться в теле, как в соединении с чувственным, то поэтому в повествовании заключительным представлено сотворение человека, как объявшего собою всякий вид жизни, усматриваемый и в растениях, и в бессловесных. Ибо то, что питается и растет, имеет он из жизни растительной, потому что подобное этому можно видеть и в растениях: они привлекают себе пищу корнями, извергают же ее из себя в плодах и листьях, а то, что водится чувством, имеет от бессловесных. Дар же разумения и слова, рассматриваемый сам в себе, не разделяется с другими существами и составляет особенность естества человеческого. Но, как естество имеет в себе влечение к необходимому для вещественной жизни, и это влечение, когда бывает в нас, называется пожеланием, это же называется растительным видом жизни, потому что и в растениях можно видеть как бы некоторые естественно происходящие стремления наполниться свойственным и откинуть отростки, — так и принадлежащее собственно бессловесному естеству примешано к разумной части души. Так, бессловесным принадлежит раздражение, им свойствен страх, им и все иное, что совершается в нас в противоположность этому, кроме словесной и разумной) силы, которая одна служит преимуществом нашей жизни, имеющим в себе, как сказано, подобие Божественного образа. Но поскольку на основании изложенного уже выше разумная сила не иначе может иметь место в телесной жизни, как под условием силы чувственной, и чувство предваряет в естестве бессловесных, то через посредство одного необходимо происходит общение души нашей и с тем, что соединено с этим одним. И это суть движения, которые, происходя в нас, называются страстями и которые вовсе не на зло какое-либо даны в удел человеческой жизни (ибо виновным во зле был бы Создатель, если бы Им в естество вложены были необходимые побуждения к погрешностям). Напротив того, по известному произволению, орудиями или добродетели, или порока делаются подобные душевные движения, как железо, выковываемое по воле художника, какой вид желает сообщить ему мысль ковача, в тот и преобразуется, делаясь или мечом, или каким-либо земледельческим орудием. Итак, если разум — это преимущество нашего естества — возымеет господство над тем, что привзошло в нас извне, как слово Писания дало это разуметь, выразив загадочно, когда повелело начальствовать над всеми бессловесными, то ни одно из подобных движений не будет нам содействовать в услужении пороку, потому что страх производит в нас послушание, раздражение — мужество, боязнь — приведение себя в безопасность, да и стремление вожделения доставит нам божественное и чистое удовольствие. Если же разум кинет бразды и, подобно какому-то возничему, привязанному к колеснице, будет влачиться сзади ее, увлекаемый туда, куда понесет неразумное движение впряженных коней, тогда стремления обращаются в страсть, как это можно видеть и в бессловесных. Поскольку движением, естественно в них возбужденным, не управляет рассудок, то животные раздражительные, управляемые раздражительностью, губят друг друга; и рослые и сильные не пользуются силой к собственному благу, по неразумию делаясь достоянием существа разумного; похотливая и сластолюбивая деятельность не занимается ничем возвышенным, и ничто иное из усматриваемого в них не проводится каким-либо расчетом к полезному. Так и в нас, если страсти не будут направлены рассудком, к чему должно, но возьмут верх над владычеством ума, то человек, стремлением таковым страстных движений претворенный в скота, из разумного и богоподобного состояния переходит в неразумное и бессловесное.

*Григорий.* На меня сильно подействовало сказанное, и я отвечал: всякому, кто имеет ум, достаточно так просто и безыскусственно в порядке изложенного слова, чтобы признать его основательным и нигде не погрешающим против истины. Но как старающимся об искусственных способах доказательств достаточным для удостоверения кажется силлогизм, а у нас из всех искусственных выводов признается достовернейшим подтверждаемое священными учениями Писания, то думаю, что должно доискаться о сказанном: согласно ли с этим Богодухновенное учение?

*Макрина.* Наставница говорит на это: кто же будет спорить, что истина заключатся в том одном, на чем лежит печать свидетельства Писания? Поэтому если в защиту этого учения надлежит заимствовать что-либо и из учения евангельского, то не неблаговременным будет для нас взгляд на притчу о плевелах (Мф. 13, 24). Там доброе семя сеет Домовладыка (дом же, без сомнения, мы), а враг, подстерегши, что люди спят, к годному в пищу подсевает негодное, в средину самой пшеницы вмешав плевелы. И семена произрастают вместе одни с другими, потому что семени, вмешанному в саму пшеницу, невозможно было не вырасти вместе с нею. Поскольку противоположные семена срослись в корне, то смотритель работ запрещает служителям выдергивать негодное, чтобы с чуждым не выдернуть и годное в пищу. Ибо думаем, что добрыми семенами слово называет подобные стремления души, из которых каждое, если бы только возделываемо было на что-либо доброе, непременно возрастило бы нам плод добродетели. Но поскольку привсеяно к этому негрешительное суждение о хорошем и что действительно и единственно по собственной своей природе хорошо, то затенено выросшим вместе былием обмана (ибо вожделение не того, что по естеству хорошо, почему и посеяно в нас, и дало отпрыск, и возросло, но скотского и бессловесного претворило произрастание, потому что неумение отличить хорошее к этому обратило стремления вожделения, а также и семя раздражительности не в мужестве утвердило, но вооружило к борьбе с единоплеменными, сила же любви оставила умственное с безмерною роскошью предавшись наслаждению чувственным, а таким образом и прочие семена вместо хороших отростков пустили дурные), — то поэтому премудрый Делатель попускает выросшему от семени прозябению оставаться при нем, промышляя о том, чтобы не лишить нас лучшего, вместе с негодным отростком вовсе искоренив вожделение. Ибо если бы это потерпело естество человеческое, что восторгало бы нас к единению с небесным? По отнятию любви каким бы способом привязать нас к Божественному? По угасании раздражения какое оружие имели бы мы против борющегося с нами? Поэтому Делатель оставляет в нас подложные семена не для того, чтобы навсегда превозмогали над достойнейшим посевом, но чтобы сама нива (так иносказательно называет сердце) вложенной в нее естественной силой (а это есть рассудок) иные отростки иссушила, а другие соделала плодоносными и всегда цветущими. Если же этого не будет, то суд над возделанной нивой совершит огонь. Поэтому если кто воспользуется этими стремлениями по надлежащему, приемля в себя их, но не увлекаясь ими сам, то, как некий царь, пользующийся содействием множества рук своих подданных, удобно преуспеет по желанию в добродетели. Если же увлечется ими, как бы при восстании на владетеля каких-то рабов, будет ими порабощен, неблагородно поддавшись рабской наглости, и сделается достоянием подчиненных по естеству, то по необходимости обратится и то, во что принудит превозмогающая сила властвующих. Если же таким образом происходит это, не будем утверждать, что стремления эти сами по себе суть или добродетель, или порок; так как это движения души, то во власти пользующихся состоит, чтобы они были или хороши, или нет. Но, когда бывает в них движение к лучшему, делаются предметом похвал, как у Даниила *желание* (Дан. 10, 11), у Финееса *гнев* (Чис. 25, 11) и у хорошо плачущего *печаль* (Ин. 10, 20), если же произойдет наклонность к худшему, то они делаются и называются страстями.

*Григорий.* А я, поскольку изложив это, прекратила она речь и дала ненадолго умолкнуть слову, собрал в мысли сказанное и возвратился опять к прежней связи разговора, когда было доказываемо, что душе разложившегося тела невозможно быть в стихиях, и следующее сказал наставнице, где это часто повторяемое имя ада весьма обычное в жизни, весьма употребительное в писаниях языческих и наших, куда, но мнению всех, как в хранилище какое, переселяются отсюда души, ибо стихии не назовешь адом?

*Макрина.* И наставница говорит на это: видно, не слишком внимательным был ты к слову, ибо, говоря о переселении души из видимого в невидимое, как думалось мне, не миновала я вопроса об аде. И кажется мне, что именем ада, в котором, как говорят, находятся души, и у язычников, и в Божественном Писании не иное что означается, как переселение в темное и невидимое.

*Григорий.* И почему же, спросил я, иные думают, что адом называется подземная область и что она, как в гостинице, содержит в себе души, словно некое вместилище, способное принимать в себя подобное естество и привлекающее души, восхищенные уже из человеческой жизни.

*Макрина.* Но от этого мнения, говорит наставница, нисколько не потерпит вреда догмат. Ибо если справедливо твое слово и небесный свод есть нечто сплошное и непрерывное, все объемлющее своей окружностью, а в середине повешена земля и окружающее ее, движение же всех кругообращающихся тел совершается около неподвижного и твердого, — то по всей необходимости, продолжает она, что происходит с каждой стихией в той ее части, которая над землей, тоже должно быть и в противоположной части, так как одна и та же сущность обходит кругом целого земного состава. И как при появлении солнца над землей тень ее обращается в противоположную сторону, потому что шарообразная поверхность не может в одно и то же время быть кругом объята лучом, но по всей необходимости, на какую часть земли отбросит солнце лучи, без сомнения, делаясь неким сосредоточением шара, на другом конце прямого поперечника будет тьма, и таким образом на прямо противоположном конце по прямой черте идущего луча непрестанно сопутствует солнечному течению тьма, так что надземное и подземное место по очереди в равной мере бывают во свете и во тьме; так и о всем ином, что усматривается в виде стихий на нашем земном полушарии, естественно не сомневаться, что то же самое бывает с этим и на другом полушарии. Поскольку на всякой части земли один и тот же стихийный покров, то не должно, думаю, пи оспаривать, ни поддерживать возражающих, будто бы надобно полагать, что или эта верхняя, или подземная сторона определена душам, отрешившимся от тел. Ибо, пока возражение не будет колебать главного догмата о бытии душ после жизни во плоти, слово наше не будет спорить о месте, признавая, что местное положение свойственно одним телам, а что душа, как бесплотная по естеству, не имеет никакой нужды содержаться в каких-либо местах.

*Григорий.* Поэтому что же? — спросил я. Если возражающий сошлется на апостола, который говорит, что при всеобщем восстановлении к Владычествующему над Вселенной обратит взор всякая разумная тварь, и в числе тварей в Послании к Филиппийцам упоминает о каких-то преисподних, сказав: Ему *поклонится всяко колено небесных и земных и преисподних* (Флп. 2, 10)?

*Макрина.* Хотя и слышим говорящих это, говорит наставница, но останемся при догмате касательно бытия души, имея согласным с нами и возражающего, а относительно места, как сказано выше, не входя в спор.

*Григорий.* Поэтому, говорил я, доискивающимся в этом изречении апостольской мысли, что может кто-либо сказать, если от выражения этого устранить значение места?

*Макрина.* Она же говорит: мне кажется, что божественный апостол, не местом различая духовную сущность, именует нечто одно небесным, другое земным, а иное преисподним. Но поскольку три состояния разумного естества: одно — вначале получавшее в удел бесплотную жизнь, которое именуем ангельским, другое — сопряженное с плотью, которое называем человеческим, и еще другое — отрешенное от тел посредством смерти, как усматривается это в душах, — то думаю, что божественный апостол, в глубине мудрости взирая на это, означает то согласие в добре всего разумного естества, какое произойдет некогда, и небесным называет ангельское и бесплотное, земным — сопряженное с телом, а преисподним — отделенное уже от тела, или если в числе разумных естеств усматривается и какое-либо иное кроме поименованных, которое угодно кому будет наименовать демонами, или духами, или иным чем подобным, не будем этому противоречить. Ибо на основании общего мнения и Предания Писание принимается верой, что вне подобных тел есть некое естество, враждебно расположенное к добру и вредоносное для человеческой жизни, добровольно отложившееся от лучшего жребия и отступничеством от доброго осуществившее в себе разумеемое противоположно, и его-то, говорят, апостол причисляет к преисподним, этим словом означая то, что наконец после длинных вековых периодов порок исчезнет и ничего не останется вне добра — напротив того, и преисподними единогласно исповедано будет господство Христово. Поэтому если это действительно так, то никто не принудит нас под именем преисподних разуметь подземную область, потому что земля отовсюду равно окружена воздухом и ни одна ее часть не остается обнаженной от воздушного покрова.

*Григорий.* Когда наставница проговорила это, помолчав недолго, говорю ей: не удовлетворяюсь найденным о предмете исследования — напротив того, мысль моя сомневается еще несколько в сказанном, и имею нужду возвратиться к прежней связи речи, оставив только то, с чем уже согласились мы между собой. Ибо не слишком упорные достаточно, думаю, убеждены сказанным не обращать душу по разложении тел в небытие и уничтожение и не утверждать, что она никак не может принадлежать к числу существ, потому что имеет разнородную со стихиями сущность. Если и не сходно с ними естество духовное и невещественное, то не имеет препятствия быть в них, потому что мнение это подтверждается у нас с двух сторон и тем, что теперь, в этой жизни, душа пребывает в телах, будучи по сущности нечто иное с телом, и тем, что естество Божественное, как доказано в слове, будучи нечто совершенно иное с сущностью чувственной и вещественной, проницает, однако же, Собою каждое из существ и растворением силы Своей во Вселенной содержит существа в бытии. Почему вследствие этого не должно думать и о душе, будто, переселившись из жизни видимой в невидимую, состоит она вне существ. Но как, продолжал я? Когда при единении стихии от взаимного между собой смешения примут иной некий вид, отличный от того, с каким освоилась душа (потому что по разложении стихий, вероятно, и этот вид исчезнет), тогда какому знаку будет следовать душа, если не останется того, что было ей знакомо?

*Макрина.* Она же, помедлив недолго, говорит: да будет мне позволено свободно сложить некое слово в виде примера к уяснению нашего предмета, хотя сказанное мною покажется и невозможным. Пусть согласятся, что живописное искусство имеет возможность смешивать не только противные краски, как в обычае у живописцев делать это, чтобы изобразить подобие списываемого, но и разлагать смешанное, и каждой краске возвращать опять природный ее цвет. Поэтому для подобия изображаемого предмета смешаны вместе краска белая и черная, или красная и златовидная, или другая какая; если каждая опять будет отделена от смешения с другой и возьмется сама по себе, то утверждаем, что тем не менее художник знает тот же род краски и не произойдет в нем никакого забвения ни о красном, ни о черном, если от взаимного смешения принявшее на себя иной цвет опять возвратится в свою природную краску. Помня же способ, как цвета посредством растворения делаются из одних другими, знает он, какая краска и с какой произвела известный цвет и как по отмытии другой опять придет в свой собственный; и, если опять нужно будет смешением произвести то же, легче для него будет работа, которой уже обучился в предшествовавшем производстве. Если в представленном примере речь наша, продолжает она, имеет какую-либо последовательность, то остается исследовать сам предмет: вместо живописного искусства пусть представлена будет в слове душа, вместо искусственных красок пусть разумеется естество стихий, а разноцветная смесь из красок неодинакового цвета и уступленное нам предположительно возвращение красок в свойственные им опять цвета пусть изображают соединение и разъединение стихий. Поэтому, как в примере, утверждаем, что художник не знает той краски известного цвета, которая после смешения опять возвращается в свойственный ей цвет, но узнает красный, и черный, и всякий другой цвет, если какой известным общением с инородным произвел изображение, и именно узнает, каким он был в смеси, каков теперь, пришедши в природный свой вид, и каким будет опять, если подобным прежнему образом краски опять будут смешаны между собою — так душа естественное свойство стихий, стекающихся в состав того тела, с которым она была соединена, знает и по разложении их. И хотя бы естество стихии по причине вложенных в них противоположных качеств далеко отвлекло одну от другой, удерживая каждую из них от смешения с противоположной, тем не менее душа будет при каждой стихии, познавательной силой касаясь и держась свойственного ей, пока не произойдет опять стечения разъединенных стихий в одну совокупность для восстановления разложившегося, что в собственном смысле есть воскресение и им именуется.

*Григорий.* И я сказал: прекрасно, кажется мне, мимоходом защищено тобой учение о воскресении. Ибо этим противоборствующих вере можно постепенно привести к той мысли, что нет невозможности опять сойтись между собой стихиям и составить того же человека.

*Макрина.* Да, отвечает наставница, справедливо говоришь это. Ибо можно слышать, что восстающие против этого учения говорят: по совершившемся по сродству разложении стихий во Вселенной какая возможность, чтобы теплота, заключавшаяся в одном чем-либо, по соединении с теплотой во Вселенной, став беспримесной, опять отделилась от сродного для составления воссозидаемого человека? Ибо если возвратится не в точности собственное, но вместо собственно принадлежавшего заимствовано будет нечто однородное, то одно заменится другим, и такое действие будет уже не воскресение, но создание нового человека. Если же надобно, чтобы тот же самый снова в себя возвратился, то надлежит ему быть совершенно тем же с самим собой, во всех частях стихий восприняв первоначальное естество.

*Григорий.* Поэтому, как сказал я, чтобы отвечать и на это возражение, достаточно для нас такого мнения о душе: с какими стихиями она соединена первоначально, в тех пребывает и по разрушении, как бы поставленная стражем своей собственности, и по тонкости в удободвижности духовной силы не оставляет собственно ей принадлежащего при растворении этого с однородным, не подвергается никакой ошибке при раздроблении на мелкие части стихий, но проницает собственные свои, смешанные с однородным, а не ослабевает в силах, проходя с ними, когда разливаются во Вселенной, навсегда остается в них, где бы и как бы ни устроила их природа. Если же распоряжающаяся Вселенной сила даст знак разложенным стихиям снова соединяться, то, как к одному началу прикрепленные разные верви все вместе и в одно время следуют за влекомым, так по причине влечения единой силой души различных стихий при внезапном стечении собственно принадлежащего сплетется тогда душой цепь нашего тела, причем каждая часть будет вновь сплетена, согласно с первоначальным и обычным ей состоянием, и облечена в знакомый ей вид.

*Макрина.* Но вот и еще пример, говорит наставница, который справедливо может быть присовокуплен к рассмотренным в доказательство того, что душе невелика трудность отличить в стихиях собственное свое от чужого. Предположим, что перед горшечником наложена глина, и ее большое количество: часть уже употреблявшаяся на делание сосудов, а часть приготовленная на это. Сосуды же пусть будут сделаны не все одного между собою вида, но один будет бочонком, другой — ведром, третий — блюдом, или чашей, или другим чем годным к употреблению. И пусть всем этим владеет не один, но предположим в слове, что у каждого сосуда свой владелец. Итак, пока сосуды целы, известны они владельцам, да если и разбиты, то у владеющих и тогда тем не менее будет опять признак в черепках, что этот черепок от бочонка, а такой-то от чашки. Если же смешают с не бывшей в деле глиной, то распознание от нее бывшего уже в деле тем более сделается безошибочным. Так каждый отдельно взятый человек есть как бы некий сосуд, при стечении стихий выделанный из общего вещества и при -особенной своей наружности непременно имеющий большую разность с однородным; тем не менее по разрушении сосуда обладавшая им душа и по остаткам узнает свою собственность и не оставляет этой собственности, будет ли она в куче черепков или смешается с не бывшим в деле веществом стихий, но всегда знает свое, каким оно было, когда сохраняло наружный свой вид, и но разрушении но сохранившимся в остатках признакам не ошибается в своем.

*Григорий.* Одобрив сказанное, как придуманное кстати и прилично предположенной нами цели, спросил я: прекрасно так об этом и говорить и веровать, но если кто сличит со сказанным повествуемое в Господнем Евангелии о пребывающих во аде и найдет, что оно не согласно с исследованным, то как надлежит приготовиться к ответу?

*Макрина.* Она же говорит: слово Божие излагает повествуемое несколько чувственно, но всевает много поводов, которыми слушающий с разбором вызывается к более утонченному взгляду. Ибо, кто великой бездной отделил злое от доброго, представив страждущего в муках нуждающимся в какой-либо капле, подаваемой с перста, и патриархово лоно предоставив в успокоение тому, кто страдал всю жизнь, а прежде этого рассказав, что они умерли и преданы погребению, тот не без разумения следящего за сказанным не отводит далеко от смысла, какой представляется с первого взгляда. Ибо какие очи возводит богатый во аде, оставив плотские во гробе? Как бесплотное чувствует пламя? Какой язык желает остудить каплей, когда нет у пего языка плотского? Что за перст, подающий ему каплю? Что такое само лоно упокоения? Ибо, когда тела во гробах, а душа и не в теле, и не из частей состоит, трудно будет склад повествования, понимаемый в буквальном смысле, согласить с истиной, если не примет кто всех частностей в духовном смысле так, что и бездну, препятствующую общению несоединимого, не почтет земным расстоянием. Ибо бесплотному и духовному какой труд перелететь бездну, даже и самую широкую, потому что духовное по естеству, где бы ни пожелало быть оно, является там, не тратя на это времени.

*Григорий.* Итак, что же, спрашиваю, этот огонь, или эта бездна, или прочее в сказанном, если оно не то, чем называется?

*Макрина.* Кажется мне, говорит она, что подробностями это повествование Евангелия обозначает некие догматы, касающиеся вопросов о душе. Патриарх, сказав сперва богатому «В плотской жизни ты получил часть благих», сказал подобное о бедном, и он исполнил служение тем, что причастился зол в жизни: потом, продолжая о бездне, которой отделяются они друг от друга, через это, по видимому, великий некий догмат открывает в слове. Догмат же этот, по моему мнению, таков: вначале жизнь человеческая была однородна. Однородной же называю ту, которая представляется в одном добре и к которой неприкосновенно зло. О таком понятии свидетельствует первый Божий закон, дозволяющий человеку полное причастие всякого из благ в раю, воспрещающий же то одно, что по естеству было смешано из противоположностей от растворения в нем зла с добром, и в наказание преступнику положивший смерть. Но человек, добровольно, свободным движением оставив недоступную худшему долю, восхитил жизнь, растворенную из противоположностей. Впрочем, Промысл Божий неразумия нашего не оставил неисправимым. Но поскольку с преступившим закон необходимо последовала присужденная законом смерть, то, разделив человеческую жизнь на две части — на жизнь настоящую во плоти и па жизнь после нее вне тела— не в равной мере продолжив их, но одну ограничив весьма кратким неким пределом времени, а другую продолжив в вечность — по человеколюбию дал власть кому что угодно избирать из этого то и другое, разумею доброе и злое, или в этой краткой и скоропреходящей жизни, или в тех нескончаемых веках, пределом которых является беспредельность. Поскольку же подобоименно называется и доброе и злое и делится каждое из них по двоякому понятию, разумею относительно к уму и чувству, и одни причисляют к доброй доле то, что приятным кажется чувству, а другие уверены, что постигаемое только мыслью и является и именуется добром, то, у кого рассудок не обучен и не способен видеть лучшее, те в плотской жизни с жадностью иждивают следующую естеству долю добра, ничего не сберегая для жизни последующей, а распоряжающиеся своею жизнью с разборчивым и целомудренным рассудком, в краткой этой жизни истомленные оскорбляющим чувство, сберегают доброе веку будущей жизни, чтобы лучший жребий простирался для них на вечную жизнь. Итак, вот что, по моему понятию, значит бездна, которая не разверзшейся землей образуется, но которую производит суждение, разделявшееся в жизни на противоположные произволения. Ибо, однажды избравший приятное в настоящей жизни и не уврачевавший неразумия покаянием, недоступной для себя после этого делает область блага, неминуемую эту необходимость выкопав перед собой, как некую зияющую и непроходимую бездну. Потому-то кажется мне, и благое состояние души, в каком слово Божие упокоевает подвижника терпения, названо лоном Авраамовым. Ибо этот первый из бывших когда-либо Патриарх, как повествуется, на надежду будущих благ обменял наслаждение настоящими: совлекшись всего, что было у него первоначально в жизни, имел он пребывание у чужих, настоящим злостраданием искупая чаемое блаженство. Поэтому, как известное очертание моря по какому-то неправильному словоупотреблению называем пазухой, так, кажется мне, слово Божие указание на безмерные те блага обозначает именем лона, где все добродетельно переплывающие настоящую жизнь, когда отходят отсюда, упокоевают души как бы в неволненной пристани и на добром лоне. Для прочих же лишение видимых ими благ делается пламенем, палящим душу, которая в утешение себе имеет нужду в какой-либо капле из моря благ, окру жающих праведников, и не получает ее. Видя же в беседе совлекшихся тела именование языка, ока, перста и прочих телесных членов, если внимательно вникнешь в смысл речений, то признаешь их согласными с понятием, какое уже нами гадателыю составлено о душе. Ибо, как стечение стихий составляет сущность целого тела, так, вероятно, по той же причине восполняется и естество частей в теле. Итак, если душа присутствует в стихиях, составлявших тело и перемешавшихся во Вселенной, то не только будет она знать совокупность стихий, какие соединены были в целом теле, и пребудет в них, но не останется в неведении и об особенном составе каждой части, именно же из каких стихийных частиц состояли наши члены. Поэтому никакой нет невероятности — той, которая присутствует во всей полноте стихий, быть и в стихиях, взятых отдельно; а в таком случае, кто, имея в виду те стихии, в которых в возможности своей заключаются отдельно взятые члены тела, подразумевает в словах Писания такой смысл, что у души и по разложении телесного состава есть перст, и око, и язык, и все прочее, тот не погрешит против вероятности. А если в этом повествовании все взятое по частностям отводит ум от разумения чувственного, то и об упомянутом теперь аде надлежит думать, что не какое-либо место так наименовано, а некое невидимое и бесплотное состояние жизни, в котором, как учит нас Писание, пребывает душа. Но из повествования о богатом и бедном познаем и другой догмат, который будет состоять в великой близости с исследованным. Этого преданного страстям и плотолюбивого богача, когда увидел неизбежность своего бедствия, повествование представило заботящимся о близких ему по роду на земле; и, поскольку Авраам сказал, что жизнь во плоти живущих не оставлена без промышления, но свободе их предоставлено руководство закона и пророков, богач продолжает еще упрашивать, чтобы убедительной сделалась для них проповедь по своей необычайности, будучи возвещена кем-нибудь ожившим из мертвых.

*Григорий.* Какой же догмат заключается в этом? — спросил я.

*Макрина.* Когда душа озарена, говорит она, занята настоящим и не обращается ни к чему оставленному, богатый и по смерти как бы составом каким приварен к плотской жизни, которой и по кончине не совлекся совершенно — напротив того, предметом заботы — его еще плоть и кровь, ибо из того, что за находящихся с ним в родственном союзе просит об избавлении их от зол, явно, что не освободился еще от плотского пристрастия. А поэтому полагаем, продолжает она, что Господь повествованиями этими учит следующему: живущие во плоти всего более должны добродетельной жизнью отдаляться и отрешаться от привязанности к плотскому, чтобы по смерти снова не было нам нужды в другой смерти, очищающей от остатков плотского припая, но чтобы течение души ко благу, как бы по расторжении на ней уз, соделалось легким и свободным, когда никакая телесная скорбь не будет отвлекать ее к себе. Если кто весь и всецело оплотянел умом, всякое движение и действие души занимая исполнением желаний плоти, тот, став и вне плоти, не расстается такой с плотскими страстями, но, подобно проживавшим долго в зловонных местах, которые, когда перейдут туда, где воздух свеж, не очищаются от неприятного запаха, каким запаслись в долговременное пребывание в нем, — так плотолюбцам по совершившемся переходе в жизнь невидимую и тончайшую невозможно, конечно, не привлечь с собой сколько-нибудь плотского зловония, от которого еще более тяжелым делается для них мучение, потому что душа от этого обстоятельства грубее овеществляется. С таким мнением, кажется мне, несколько согласно и рассказываемое иными, будто бы около мест, где кладут тела, нередко видны туманные некие призраки умерших. Ибо, если это действительно так бывает, то обличается этим сделавшееся ныне чрезмерным пристрастие души к плотской жизни, так что и исторгнутая из плоти не желает совершенно отлететь от нее, не соглашается, чтобы совершилось полное претворение оболочки в невидимое, но и по разложении видимого остается еще при видимом, даже став уже вне его, с любовью блуждает по местам полным вещества и вращается около нас.

*Григорий.* А я, немного помедлив и возвратясь к мысли, заключавшейся в сказанном, заметил: в словах этих, кажется мне, возникает некоторое противоречие найденному прежде о страстях. Ибо, если признано, что по сродству с бессловесными совершаются в нас все такие душевные движения, которые исчислило предшествующее слово, как-то раздражительность, страх, пожелание, удовольствие и подобные тому, — сказано же, что доброе употребление таких движений есть добродетель, а от употребления погрешительного происходит порок, притом присовокуплено было в слове, что именно привносится к добродетельной жизни каждым из других движений, о вожделении же сказано, что им приводимся к Богу, как бы цепью какой влекомые к Нему с земли. А эта речь, кажется, сказал я, противоречит как-то цели.

*Макрина.* Почему говоришь это?

*Григорий.* Потому, отвечал я, что, когда по очищении прекратится в нас всякое неразумное движение, тогда не будет, без сомнения, и вожделевательного; а когда его нет, не может быть и пожелания чего-либо лучшего, так как не осталось в душе ни одного такого движения, возбуждающего ощущение потребности благ.

*Макрина.* Но на это, отвечает она, скажем, что богоподобию души свойственны силы созерцательные и рассудительные, потому что ими постигаем и Божество. Поэтому если вследствие или теперешней попечительности, или очищения после этой жизни душа соделается у нас свободной от связи с неразумной стороной страстей, то ничто не воспрепятствует созерцанию прекрасного. А прекрасное по природе своей привлекательно как-то для всякого, кто видит его. Поэтому если душа очистится от всякого порока, то, без сомнения, будет в прекрасном. Прекрасно же по естеству своему Божество, с которым по чистоте душа вступает в общение, соединяемое со свойственным ей. Поэтому если произойдет это, не будет уже потребности в вожделевательном движении, которое бы возвело нас к прекрасному. Ибо пребывающий во тьме вожделевает света, но если будет он во свете, то место вожделения заступит наслаждение. Полное же право наслаждения бездейственным и неуместным делает вожделение. Поэтому не будет от этого никакой утраты в приобщении блага, если душа сделается свободной от таких движений, войдет снова сама в себя и в точности увидит себя, какая она по естеству, и в собственной красоте, словно в зеркале или в изображении, усмотрит Первообраз. Ибо справедливо можно сказать, что в этом и состоит точное Божие подобие, чтобы душа наша уподоблялась сколько-нибудь превысшему Естеству, потому что естество, которое превыше всякого понятия, стоит вдали от усматриваемого в нас, иным каким-то способом проводит собственную свою жизнь, а не как живем теперь мы. Мы люди, потому что естество наше всегда непременно в движении, несемся, куда ни произойдет стремление произвола, так как душа, может иной сказать, неодинаково расположена к тому, что позади ее. Движением вперед управляет надежда, но место движения, идущего к надежде, заступает память. Если надежда поведет душу к прекрасному по естеству, то движение произвола обозначается в памяти светлым следом, если же обманется в понятии о наилучшем по тому, что наделала, обольстит душу каким-то ложным изобретением красоты, то следующее за происшедшим воспоминание обращается в стыд. И в таком случае восстает в душе эта междоусобная брань, память вступает в борьбу с надеждой, худо управлявшей произволом. Подобную некую мысль ясно выражает чувство стыда, когда душа угрызается последствием дела, как бы неким бичом мучимая раскаянием за неразумное стремление и в пособие против причиняющего ей скорбь ополчаясь забвением. Но у нас, по скудости в прекрасном, природа всегда жаждет того, в чем имеет нужду, и это желание недостающего есть само вожделевательное расположение нашего естества или по неразборчивости ошибающееся в действительно прекрасном, или и достигающее того, чего достигнуть для нас благо. А естество, превысшее всякого понятия о благе и превосходящее всякую силу, как неимеющее никакого недостатка в том, что представляем себе благом, по само составляющее полноту благ и не по причастию чего-либо прекрасного делающееся прекрасным, по сущее самым естеством прекрасного, чем только по предположению ума может когда быть что-либо прекрасное, как не допускает в себе движения надежды (ибо надежда возбуждается только в рассуждении того, чего нет: *Еже бо имеет кто, что и уповает* (Рим. 8, 24), говорит апостол), так не нуждается в деятельности памяти к познанию сущего (ибо видимое не имеет нужды в памятовании о нем). А поэтому как естество Божие выше всего доброго, доброе же непременно дружественно с добрым, то, взирая на Себя, и желает того, что имеет, и имеет то, что желает, не приемля в себя ничего извне. Вне же Его нет ничего, кроме одного порока, который, хотя это и странно, в небытии имеет свое бытие, потому что происхождение порока есть не иное что, как лишение существующего; в собственном же смысле существующее есть естество добра. Поэтому, чего нет в существующем, то, конечно, в небытии. Поэтому душа, когда, прекратив все разнообразные движения естества, делается богоподобной, тогда, став выше пожелания, достигнет того, к чему дотоле восторгаема была пожеланием, и не даст уже в себе никакого занятия ни надежде, ни памяти. Ибо имеет то, чего надеялась, а, предавшись наслаждению благами, удаляет из мысли память и таким образом подражает превысшей жизни, изобразив в себе отличительные черты Божия естества, так что не остается в ней ничего иного, кроме расположения любви, естественно привязанного к добру, ибо это и есть любовь — внутренняя привязанность к вожделенному. Потому когда душа, став простой, единообразной, а в точности богоподобной, обретет то истинно простое и невещественное благо, которое одно в действительности вожделенно и достойно любви, тогда привязуется к нему и вступает с ним в единение исполненными любви расположением и деятельностью, сообразуя сама себя с тем, что всегда ею обретается и приемлется, и через уподобление благу делаясь подобной естеству того, чего приобщается. Но как в этом нет пожелания, потому что нет в нем недостатка в каком-либо из благ, то будет следовать, что и душа, дошедши до неимения нужд, отвергает от себя всякое вожделевательное движение и расположение, которое бывает тогда только, когда пет еще желанного. В таком учении был нашим руководителем и божественный апостол, предвозвестив прекращение и упокоение в нас всех настоящих забот даже о лучшем, не нашедши же предела одной любви, ибо говорит: *Пророчествия упразднятся, и знания умолкнут, а любы николиже отпадает* (1 Кор. 13, 8), а это значит то же, что и сказать: любовь всегда пребывает одинаковой. Но говоря, что с любовью пребывают вместе и вера и надежда, и их опять выше справедливо ставит любовь. Ибо надежда в движении до тех пор, пока не пришло наслаждение уповаемым, и вера также служит опорой в неизвестности уповаемого. Ибо так и определил ее апостол, говоря: *Есть же вера уповаемых извещение* (Евр. 11, 1). Когда же придет уповаемое, тогда при неподвижности всего другого пребывает деятельность любви, не находя себе преемника. Почему и первенствует она во всех преспеяниях добродетели и в предписаниях закона. Поэтому если душа достигнет когда-либо этого конца, то не будет иметь нужды в ином, как объявшая полноту сущего, и окажется в себе единой как-то соблюдшей признаки самого Божия блаженства, ибо жизнь высшего естества есть любовь, потому что прекрасное непременно любезно знающим, Божество же знает Само Себя, а ведение делается любовью, потому что познаваемое прекрасно по естеству. Истинно же прекрасного не касается надменное пресыщение. Но как и насыщение не пересекает связи любви с прекрасным, то божественная жизнь всегда будет совершаться любовью, и она, прекрасная по естеству, естественно исполнена любви к прекрасному, не имеет предела действованию по любви, так как в прекрасном невозможно достигнуть какого-либо конца, чтобы с концом прекрасного прекратилась вместе и любовь, ибо прекрасное оканчивается только тем, что ему противоположно. А в ком естество не восприимчиво к худшему, тот не престанет идти к нескончаемому и беспредельному благу. Поэтому так как всякое естество привлекается свойственным ему, в некоем же свойстве с Богом и человечество, как носящее в себе подобие Первообраза, то по всей необходимости к Божественному и сродственному влечется душа. Ибо свойственное Богу должно сохраняться вполне и непременно. Но если душа будет легка и проста, потому что не тревожит ее никакая телесная скорбь, то приближение к влекущему соделается ей приятным и удобным. Если же в связи с вещественным она утверждена как бы гвоздями пристрастия, как это естественно бывает с телами, во время землетрясений засыпанными землей (присовокупи предположительно, что тела не только придавлены обвалами, по изъязвлены какими-то спицами или деревянными рожнами, нашедшимися в обвалившейся земле), то в каком виде естественно остаться телам, бывшим в таком положении, когда сродники для погребения извлекут их из-под развалин (конечно, будут они изломаны, изорваны, испытают самые тяжкие повреждения, при усилии вытаскивающих истерзанные комами земли и спицами); подобное некое страдание, кажется мне, происходит и с душой, когда Божия сила по человеколюбию извлекает свою собственность из-под неразумных и вещественных развалин. Ибо не по ненависти и не мстя за худую жизнь, как я рассуждаю, в мучительные расположения вводит согрешивших Бог, — Бог, присвояющий и влекущий к Себе все, что только по Его милости пришло в бытие. И, как с лучшею целью привлекает к Себе душу Он — Источник всякого блаженства, так в привлекаемом по необходимости происходит болезненное расположение. Ибо, как очищающие в огне золото от примешанного к нему вещества не подмес только расплавляют огнем, но по всей необходимости и чистое плавят вместе с нечистым и по истреблении последнего остается одно первое, так и при истреблении в очистительном огне порока вполне необходимо быть в огне и вступившей с ним в единение душе, пока не истребятся всеянные в нее примесь, вещество и нечистота, будучи поглощены огнем. И, как если к какой-либо верви но всей ее длине пристанет самая липкая грязь, потом верхний конец верви будет просунут в какое-либо узкое отверстие, и кто-либо сверху усиленно потянет вервь через отверстие, то влекомая вервь по всей необходимости следует за влекущим, а облегшая ее грязь, сильным влечением стираемая с верви, будет оставаться вне скважины, как причина того, что вервь несвободно идет своим путем, но терпит насильственное натягивание от влекущего, — подобное нечто, кажется мне, разуметь должно и о душе, что, опутавшись вещественными и земными пристрастиями, страждет она и бывает в напряженном состоянии, когда Бог влечет к себе Свое собственное, а чуждое, как сросшееся с нею несколько, стирает с усилием и причиняет ей болезненные и невыносимые страдания.

*Григорий.* Поэтому, сказал я, Божий суд, как видно, не наказание налагает на особенно согрешивших, но, как показало слово, производит только отделение добра от зла; привлекая к общению в блаженстве, отторжение же приросшего делается мучением для привлекаемого.

*Макрина.* Так, говорит наставница, и моя мысль, что мера страданий в каждом — количество порока. Ибо несправедливо и тому, кто долгое время пребывал во зле, которое запрещено, и тому, кто вовлечен в неважные некие погрешности, равно страдать при очищении от дурного навыка — напротив того, по большему или меньшему количеству вещества возгорится мучительный тот пламень на время, пока будет питающее его. Поэтому, на ком велико вещественное бремя, для того истребительному пламени необходимо сделаться великим и более продолжительным, а в ком в меньшей мере примешано годное в пищу огню, для того наказание настолько понижается в силе и мучительности действия, сколько в наказуемом умаляется мера порока. Ибо злу надлежит некогда быть вполне и непременно изъятым из существующего, и что, но сказанному выше, существует в действительности, тому вовсе не быть. Ибо порок не имеет свойства быть вне произвола, и, когда все произволение в Боге, тогда порок придет в совершенное уничтожение, потому что не останется ему вместилища.

*Григорий.* Но что выгоды, спросил я, в добро этой надежде размышляющему, какое зло претерпеть и единолетнее только страдание? Если же невыносимая эта мука продлится на вековое некое продолжение времени, то какое утешение надежды останется напоследок тому, для кого наказание соразмерно целой вечности?

*Макрина*. Пусть позаботится, сказала наставница, или вовсе сохранять душу чистой и не сообщимой со сквернами порока, или если это вполне невозможно, потому что естество наше страстно, пусть по крайней мере недостатки добродетели у нее будут в чем-либо незначительном и удобоисправимом. Ибо евангельское учение знает некоего *должника тмою талант* (Мф. 18, 24), и еще *пятью сот динарий,* и еще *пятидесятъю* (Лк. 7, 41), и еще каким-нибудь кодрантом (Мф. 5, 26), а это самая последняя монета; праведный же суд Божий простирается на все, с тяжестью долга соразмеряет необходимость взыскания и самой малости не оставляет без внимания. Отдача же долгов, по словам Евангелия, состоит, не в уплате денег, но в том, как сказано, что должник предается *мучителем, дондеже воздаст весь долг свой* (Мф. 18, 34), и это не иное что значит, как то, чтобы необходимый долг заплатить претерпением мучения, т. е. долг приобщиться скорбей, каким он стал повинен в продолжение жизни, избирая но неразумию одно чистое и не растворенное ничем противоположным удовольствие, а таким образом, отложив все для себя чуждое, т. е. грех, и, совлекшись стыда, быть в долгах, достигает человек свободы и дерзновения. Свобода же есть уподобление неподвластному и самоправному, первоначально дарованное нам Богом, но закрытое стыдом долгов. Всякая же свобода по природе есть некая единая и сама с собой родственная. Поэтому вследствие этого все свободное будет сообразно с подобным ему. Но добродетель неподвластна, поэтому в ней будет все свободное, так как свободное неподвластно. А как естество Божие есть источник всякой добродетели, то следует, что в Нем будут освободившиеся от порока, *да будет,* как говорит апостол, *Бог всяческая во всех* (1Кор. 15, 28), ибо это изречение, выражающее, что Бог будет все и во всем, ясно, кажется мне, подтверждает исследованную прежде мысль. Поскольку в настоящем различно и разнообразно проводится нами жизнь, то много есть такого, в чем принимаем участие, как-то время, воздух, место, пища, питие, одежды, солнце, светильник и многое иное, удовлетворяющее потребностям жизни, и из всего этого ничто не есть Бог. Ожидаемое же блаженство ни в чем этом не имеет нужды, всем же этим взамен всего будет для нас естество Божие, уделяющее Себя соразмерно всякой потребности той жизни, — и это явствует из Божественных слов, а именно о том, что Бог для достойных бывает и местом, и жилищем, и одеянием, и пищей, и питием, и светом и богатством, и царством, и всем, что по понятию и по имени содействует нам к доброй жизни. Но Кто бывает всем, Тот бывает и во всех. Этим, мне кажется, Писание научает совершенному уничтожению порока, ибо если во всех существах будет Бог, то, без сомнения, не будет в существах порока. А если предположит кто, что будет и порок, то как сохранится в своей силе сказанное, что во всех Бог? Потому что исключение порока делает недостаточным понятие слова «все». Напротив, Кто имеет быть во всех, Тот не будет в том, что не существует.

*Григорий.* Поэтому, спросил я, что надлежит сказать тем, которые малодушно взирают на бедствия?

*Макрина.* Им скажем, говорит наставница: напрасно, вы, люди, негодуете и с неудовольствием смотрите на эту цепь необходимой последовательности вещей, не зная, к какой именно цели направлено все отдельно взятое в домостроительстве Вселенной, потому что всему надобно в некоем порядке и в последовательности по художнической премудрости управляющего прийти в согласие с естеством Божиим. Ибо для того приведено в бытие и естество словесное, чтобы богатство божественных благ не было недейственным; но всеустроившею премудростью уготованы как бы некие сосуды, и произволением одарены преемники душ, чтобы было некоторое вместилище, приемлющее в себя блага, по прибавлении вливаемого делающееся всегда большим. Ибо таково причастие божественного блага, что, в ком оно бывает, того делает большим и более восприимчивым, будучи им восприемлемо в приращение силы и веса, так что питаемый всегда растет и никогда не прекращает роста. Поскольку источник благ источает их непрерывно, то естество причащающегося, так как в приемлемом нет ничего излишнего и бесполезного, все втекающее обращает в прибыток собственной своей величины, делается и сильнее привлекающим лучшее и в большей мере вмещающим при взаимном приращении того другого и питаемой силы, при изобилии благ больше и больше возрастающей, в снабжении питательным, увеличивающегося прибавление сил в возращаемых. Поэтому естественно прийти в такую величину тем, в которых никакой придел не пересекает возрастания. Потом, когда предлежит нам столько великого, неужели негодуете на то что естество идет вперед к собственной цели своей путем, для пас установленным? Ибо невозможно совершить нам течения своего туда иначе, как оттрясши с души своей гнетущее нас, разумею эту тяжелую и земную ношу, и попечением о лучшем очистившись от пристрастия к этой ноше, какое имели в настоящей жизни, чтобы чистым могло быть усвоено подобное. Но если есть у тебя некоторая привязанность к этому телу и печалит тебя расторжение связи с любимым, то и в этом не лишен ты надежды. Ибо увидишь телесное это покрывало, разрушенное теперь смертью, снова сотканным из того же, но не в этом грубом и тяжелом составе, а так, что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное, почему и любимое при тебе будет и восстановится снова в лучшей и вожделеннейшей красоте.

*Григорий.* Но, как видно, сказал я, по связи речи привзошел у нас в слово и догмат о воскресении, который, кажется мне, по учению Писаний, должен быть истинным и достоверным и не подлежать сомнению. Но поскольку немощь человеческого разумения более как-то утверждается в таковой вере удобопонятными для нас умозаключениями, то хорошо будет и эту часть не оставить необозренной. Поэтому посмотрим, что надлежит сказать.

*Макрина.* И наставница говорит: чуждые нашего любомудрия, держась разных предположений, один так, другой иначе, в какой-либо части касались догмата о воскресении, не соглашаясь в точности с нашими и не вовсе лишая себя таковой надежды. Иные обижают человечество, не делая из него особого рода, но утверждая, что одна и та же душа бывает попеременно то в человеке, то в бессловесном, переоблекаясь в тела, и всегда переходит в какое ей угодно, делаясь из человека каким-либо животным или летающим, или водяным, или живущим на суше, а из них возвращаясь опять в человеческое естество. Другие же подобное пустословие простирают и до растений, так что и древесную жизнь почитают душе сообразной и свойственной; а еще другим кажется, что от человека только всегда заимствует душу другой человек, так что одними и теми же душами непрестанно проводится человеческая жизнь, потому что одни и те же души бывают непрерывно то в одних, то опять в других. Но мы утверждаем, что хорошо, начав с церковных догматов, в такой только мере заимствовать подобные мнения у любомудрствовавших, в какой через это можно показать, что они некоторым образом согласны с догматом о воскресении, ибо что говорят они, будто бы душа по разлучении с телом опять входит в какие-либо тела, то не слишком несходно с уповаемым нами возвращением в жизнь. И паше учение полагает, что тело у пас и теперь составлено, и вновь составится из мировых стихий. Та же мысль представляется и внешним, ибо и они не могли придумать иного какого-либо естества телу, кроме стечения стихий. Но разница в том, что, как говорится у нас, для той же души слагается снова то же тело, сочетаемое из тех же стихий, — они же думают, что душа переходит в какие-либо иные тела, как словесные, так бессловесные и бесчувственные, о которых согласно признают, что состав их из мировых частей, разногласят же в том, что не почитают его состоящим из того же самого, что первоначально было соединено с душой во время плотской жизни. Поэтому, пусть будет засвидетельствовано внешними любомудрие, что не вне пределов вероятности душе снова стать в теле. Благовременно же будет рассмотреть несостоятельность их учения и самой последовательностью, открывающейся нам в согласии с разумом, сколько можно, обнаружить истину. Поэтому что же сказать об этом? Переселяющие душу в разные естества, по моему мнению, сливают свойства естества, смешивают и путают между собою все вещи: бессловесное, словесное, чувствующее, бесчувственное, — если только будут они друг в друге, никаким естественным сцеплением не отделенные друг от друга до неподвижности. Ибо утверждать, что душа одна и та же ныне делается словесной и разумной по такому-то покрову тела, потом опять кроется в норы с пресмыкающимися, или присоединяется к стаду птиц, или переносит на себе тяжести, или делается плотоядным, или живет под водой, или же переходит в бесчувственное, коренистое и деревянистое, пускающее от себя отпрыски ветвей и на них возращающее или цвет, или иглу, или что-либо питательное, или ядовитое, — не иное что значит, как все почитать за одно и то же и в существах признать одно естество, смешанное какой-то слитной и неразделимой общностью с самим собою, потому что никакое свойство не отличает одного от другого. Кто говорит, что то же бывает во всем, не иное что хочет сказать, но то, что все есть одно, и видимая разность в существах нимало не препятствует смешению несообщимого, так что, если увидит что-либо ядовитое и плотоядное, необходимо ему признать видимое соплеменным и сродным себе; такой на цикуту будет смотреть не как на чуждое собственной своей природе, если и в растениях видит человечество, но не останется неподозрительная для него и самая гроздь, произращаемая для жизненной потребности, потому что и она из числа произрастаний; растения также у пас и те зерна в колосьях, которыми питаемся. Поэтому как же занесет серп па срезание колосьев? Как выжмет гроздь, или па пашне выроет с корнем терн, или сорвет цветок, или будет ловить птиц, или зажжет костер дров, когда неизвестно, не на сродников ли, или предков, или соплеменников поднимается рука и не их ли телами воспламеняется огонь или наполняется чаша, ие из них или составится снедь? При мысли о каждой из этих вещей, что растением или животным делается душа человеческая, не положено же знаков, каково растение или животное, если оно из человека, и каково, если из иного; предзанятый таким предположением ко всему будет расположен одинаково, так что по необходимости или сделается жестоким к тем самым людям, которые пользуются еще в пророке жизнью, или если в рассуждении соплеменников склонится природой к человеколюбию, то придет в одинаковое расположение ко всему одушевленному, хотя бы то было из пресмыкающихся или из числа зверей, но даже если будет и в лесу среди деревьев принявший это учение, то и деревья почтет за толпу людей. Поэтому что за жизнь такого человека? Или перед всем он благоговеет по соплемениичеству, или жесток к людям по безразличию их со всем иным. Поэтому такое учение и по сказанному должно быть отринуто, тогда как и многое другое но основательным причинам не допускает нас принять подобное мнение. Ибо слышала я от обучающих подобному, будто бы предполагают некие племена души, прежде жизни в теле составляющие особое некое гражданство, по легкости и удободвижности природы своей вращающиеся вместе с обращением Вселенной; но по некоей склонности к пороку души, как бы утратив свою пернатость, бывают в телах сперва человеческих, потом через общение с неразумными страстями по оставлении человеческой жизни доходят до такого скотоподобия, что ниспадают даже до этой растительной и бесчувственной жизни, так что по природе легкое и удободвижное, какова душа, делается сперва тяжелым и несущимся вниз по причине порочности, вселяющейся в тела человеческие; потом по утрате разумной силы избирают для жительства бессловесных, и оттуда по отъятии дара чувств переходят в эту бесчувственную жизнь, какая в растениях, но отсюда опять восходят по тем же степеням и восстанавливаются в небесную область. Такое учение для умеющих сколько-нибудь судить обличается само собою, не имея в себе никакой твердости. Ибо если душа из жизни небесной пороком низвлекается в древесную жизнь, из древесной же добродетелью восходит опять в небесную, то сомнительным оказывается их учение и что поэтому признается преимущественным, древесная ли или небесная жизнь, ибо повторяется какой-то подобный прежнему круг, между тем как душа никогда не останавливается там, где она была. Если из жизни бесплотной нисходит в телесную, а из этой — в бесчувственную, оттуда же снова восходит в бесплотную, то преподающими это учение не иное что измышляется, как безразличное слияние зла и добра, потому что и небесное жительство не пребудет в блаженстве, если живущих там касается порок, и деревья не останутся лишенными добродетели, если признается, что отсюда душа возвращается к добру, а там начинается жизнь порочная. Ибо если душа, круговращаясь в небе, опутывается пороком и, им совлеченная в жизнь вещественную, снова возносится отсюда к жительству на высоте, то этим приводят они к обратной мысли, что вещественная жизнь есть очищение от порока, а непогрешительное совершение пути делается душам началом и виною зол, если здесь, оперившись добродетелью парят они вверх, а там, за порочность утратив перья, делаются лежащими низко и пресмыкающимися по земле от смеси с дебелостью вещественного естества. И нелепость таких учений не ограничивается тем, что предположения ведут к противному, но и сама мысль не остается в них навсегда твердой. Ибо если небесное почитают неизменным, то как в неизменном имеет место страсть? И если дольнее естество страстно, то как в страстном преспевает бесстрастие? Но они смешивают несмешиваемое и соединяют несообщимое, усматривая в страсти неизменность и опять в изменяемом бесстрастие, да и этого не держатся навсегда, по, откуда переселили душу по ее порочности, туда опять поселяют ее из жизни вещественной, как безопасную и чистую жизнь, как будто забыв, что она там, обременившись пороком, вмешалась в естество дольнее. Так у них охуждение жизни настоящей и похвала небесному сливаются и смешиваются между собою, потому что охуждаемое, по мнению их, ведет к прекрасному, а почитаемое лучшим дает в душе повод наклонности к худшему. Поэтому из догматов истины должно быть выброшено всякое погрешительное и несостоятельное мнение о подобных предметах. Но, как не постигшим истины, не последуем и всем тем, по мнению которых души из женских тел переходят в мужскую жизнь, или, наоборот, в женщинах бывают души, разлучившиеся с телами мужскими, или из мужей переходят в мужей же, а из жен бывают опять в женах. Ибо первое мнение не заслуживает одобрения не только потому, что оно несостоятельно и обманчиво, само собой превращаясь в противоположные предположения, но и потому, что нечестиво учит, будто ни одно существо не приводится в бытие, если естеству каждого не положит начала порок. Если не рождаются ни люди, ни растения, ни скоты, пока не ниспадает на них душа свыше, а падение бывает вследствие порока, то, по мнению утверждающих это, начало составу существ — порок. И почему в одно и тоже время сходится то в другое и человек рождается от брака и с брачным жаром совпадает падение души? И что еще этого нелепее: если весной много животных бессловесных сходится парами, то можно ли сказать поэтому, что и в горнем вращении весна производит зарождение порока, так что приходится вместе и душам, исполненным зла, падать, и утробам бессловесным оплодотворяться? Что же кто-либо скажет о земледельце, втыкающим в землю ветви, оторванные от растений? Как это рука его вместе с растением зарывает в землю и человеческую душу, так что с утратой у души перьев впадает стремление человека к наслаждению? Поэтому та же нелепость и в другом мнении, именно полагать, что душа любопытствует знать, когда сходятся живущие в супружестве, или наблюдает зачатие младенцев, чтобы войти в зарождающиеся тела. А если муж откажется от брака, а жена освободится от необходимости мук рождения, то неужели тогда и порок не обременяет душу? Следовательно, пороку, который там, в горней стране, брак дает побуждение нападать на душу, или и без него касается души привязанность к противоположному? И следовательно, бездомной и скиталицей будет душа блуждать посреди, отпав от небесного и не получив, если так случится, на долю себе тела. Потом как же предположить при этом, что Божество правит существами, начало человеческой жизни приписывая этому случайному и неразумному падению душ? Ибо по всей необходимости с началом согласно и последующее за ним, а если жизнь началась каким-то случайным событием, то, без сомнения, делается случайным и продолжение ее. Но напрасно такие учители поставляют существа в зависимости от Божественной силы, когда утверждают, что не по Божией воле родились в мире, но начало приходящего в бытие приписывают какому-то дурному случаю, как будто не составилась бы жизнь человеческая, если бы зло не подало повода к жизни. Поэтому если таково начало жизни, то явно и продолжение пойдет по началу, ибо никто не скажет, что из дурного происходит хорошее и из доброго противное — напротив того, по свойству семени ожидаем и плодов. И так всякой жизнью управлять будет самовольное и случайное движение, когда нет никакого промысла о существах. Но совершенно бесполезной будет предусмотрительность рассудка, никакой пользы не произойдет от добродетели и ни во что вменится чуждаться зла. Ибо все непременно заключаться будет в случайном и жизнь ничем не отличится от неоснащенных кораблей, самыми неопределямыми случайностями, как бы какими волнами, от одной встречи с хорошим или дурным будучи переносима к другой встрече, ибо не может быть пользы от добродетели для тех, у кого естество ведет начало от противоположного. Если жизнь наша в Божием распоряжении, то с этим вместе признается, что не порок дает начало нашей жизни. Если же от порока происходим, то, конечно, и живем во всем сообразно с ним. Итак, бреднями поэтому окажутся и суд после настоящей жизни, и воздаяние по достоинству, и все иное, о чем сказано нам и чему веруем для искоренения порока. Ибо как возможно быть без порока человеку, родившемуся по причине порока? И как произойдет какое-либо произвольное стремление к добродетельной жизни в человеке, естество которого, как говорят, ведет начало от порока? Как ни одно бессловесное животное не покушается говорить по-человечески, но, пользуясь природным и естественным голосом, не почитает оно нималой потерей, что не имеет доли в даре слова; таким же точно образом, у кого началом и причиной жизни признается порок, те не пришли бы к пожеланию добродетели, так как это не в их природе. Но во всех рассудком очистивших душу есть вожделение добродетельной жизни и радение о ней. А этим ясно показывается, что порок не старше жизни и не от пего природа возымела первое начало — напротив того, начало жизни нашей — домостроительствующая во всем Божия премудрость; душа же, пришедши в бытие таким способом, какой угоден был Сотворшему, по самой власти избирать, что ей нравится, делается тогда тем по силе произволения, чем пожелала быть. Сказанное узнать можно из примера. Возьмем для этого глаз - ему по природе свойственно видеть, не видит же но произволу или по болезни, ибо иногда и противоестественное может стать на место естественного, когда кто или добровольно смежает глаз, или но болезни лишается зрения. Так и о душе можно сказать, что хотя создание ее от Божества и, как в Божестве, не мыслим никакой порок, то и для души нет в пороке необходимости, однако же, будучи так сотворена, собственным своим приговором водится в том, на что решается, или по произволению смежая око для прекрасного, или по злоумышлению пребывающего с вами в жизни врага повреждая это око, живет во тьме обольщения, или же, наоборот, чистым оком взирая на истину, делается далекой от темных страстей. Поэтому, когда же, спросит иной, она приведена в бытие и как? Но вопрос о том, как произошла каждая вещь, совершенно должен быт изъят из слова, ибо и о подручном нашему разумению, о чем имеем понятие с помощью чувства, невозможно было бы исследующим разумом постигнуть, как составилось видимое; поэтому подобное этому даже богоносными и святыми мужами признано непостижимым. Ибо верою, говорит апостол, *разумеваем совершитися веком глаголом Божиим, во еже от неявляемых видимым быти* (Евр. И, 3), а этого, как думаю, не сказал бы он, если бы полагал, что искомое познаваемо рассудком, — напротив того, что волей Божей совершен и сам век, и все, что в нем сотворено (а век и есть то самое, в чем умопредставляется вся тварь, как видимая, так и невидимая), — этому верю, говорил апостол. А то, как сотворено, оставил он неисследованным. Ибо подобное этому, как думаю, непостижимо ищущим, так как вопрос об этом показывает нам в себе много затруднений: как из естества постоянного — движимое, из простого и непротяженного — протяженное и сложное? Из самой ли превысшей Сущности? Но это не может быть признано по разнородности с Нею существ. Откуда же иначе? Вне Божия естества ничего не усматривает разум, ибо наше мнение разделится на разные начала, если, кроме творческой причины, признано будет что-либо такое, у чего художническая премудрость заимствует запасы для твари. Итак, поскольку Виновник существ один, с превысшим же существом приведенное Им в бытие неоднородно, то с обеих сторон одинаковая несообразность предположений — признать ли тварь происшедшей из Божия естества или сказать, что все составилось из какой-либо иной сущности. Ибо или предположено будет, что и Божество имеет свойства твари, если сотворенное сродно с Богом, или вне Божией сущности введено будет некое вещественное естество, по несозданности вечностью существа равняющееся Богу, как, представив себе, манихеи и некоторые эллинским любомудрием вовлекшиеся в подобные мнения представление это обратили в догмат. Поэтому, чтобы особенно избежать обоюдной несообразности в вопросе о существах, слово о том, как приходит в бытие каждое из них, по примеру апостола, оставим неисследованным, заметив только то одно, что устремление Божественного произволения, когда пожелает, бывает делом и хотение осуществляется, немедленно обращаясь в естество по власти Всемогущего, которая чего только премудро и художнически пожелает, не оставляет изволения не приведенным в действие. Приведение же изволения в действие есть сущность. Но как существа делятся на два рода: на существа духовные и телесные, — то и творение духовных существ не кажется сколько-нибудь несоответствующим естеству бесплотного, а, напротив того, близко к нему, показывая в себе невидимость, неосязаемость, непротяженность, что если представит кто в мыслях и о превысшем естестве, то не погрешит. Телесная же тварь, поскольку представляется со свойствами, не сообщимыми как-то с Божеством, то более всего причиняет великое затруднение разуму, который не в состоянии понять как из невидимого видимое, из неосязаемого твердое и упорное, из неопределенного определенное, из того, что не имеет количества и величины, заключаемое непременно в какие-либо меры, представляемые относительно к количеству, также взятое порознь все то, что примечается в естестве телесном. Об этом скажем одно только, а именно что из усматриваемого в теле ничто само по себе не есть тело: не тело — наружный вид, и цвет, и тяжесть, и протяжение, и количество, и всякое иное видимое качество, а, напротив того, каждое из них есть понятие, взаимное же их стечение и соединение между собой делается телом. Поэтому так как эти составляющие полноту тела качества постигаются умом, а не чувством, Божество же духовно, то какой труд умному производит умное, что взаимным своим стечением породило у пас естество тела. Но это уже вне подлежащего исследованию. А спрашивалось у нас: если души не существовали прежде тел, то когда и как приходят они в бытие? И по этой-то причине вопрос о том, как приходят в бытие, как недоступный, слово паше оставило неисследованным, а то, с какого времени души имеют начало бытия, как непосредственно следующее за тем, что и перед этим рассмотрено, остается разыскать. Ибо если допущено будет, что душа живет прежде тела в одиноком некоем состоянии, то вполне необходимо признать имеющими силу иные нелепо примышленные учения вселяющих души в тела по причине порока. Но никто из здравомыслящих не предположит, что происхождение душ позднее и следует уже за образованием тел, так как для всякого ясно, что все неодушевленное не имеет в себе ни движущей, ни растительной силы, а возрастание и местное движение воспитанного в материнской утробе не подлежит ни сомнению, ни спору. Поэтому остается признать, что начало состава души и тела — одно и то же. И, как земля, от земледельцев приняв в себя отросток от корпя, производит дерево, не от себя вложив растительную силу в питаемое, но доставив только положенному в нее способы к произрастанию, так говорим, что похищаемое у человека к насаждению человека само некоторым образом есть нечто живое — от одушевленного одушевленное, от питаемого питаемое. Если же малость отростка не вмещала в себе всех действий и движений души, это нимало не удивительно, ибо и пшеничное зерно в семени не представляется тотчас колосом (ибо как колосу вместиться в зерне?), но, поскольку земля питает зерно приличными соками, делается оно колосом, не изменяя в земной глыбе своего естества, но обнаруживая и усовершая себя по действию нищи. Поэтому, как в растительных семенах возрастание понемногу приходит в совершенство, так и в человеческом составе соразмерно телесной величине выказывается и душевная сила, сперва делаясь питательной и растительной в образуемых внутренностях, после этого сообщая дар ощущения происходящим на свет и тогда уже, как некий плод па выросшем растении, слегка проявляя разумную силу, не всю вдруг, но, по мере того как растение идет вверх, последовательно увеличивая преспеяние. Итак, поскольку похищаемое у одушевленных в основание одушевленного состава не может быть мертвым (потому что омертвение бывает но утрате души, а утрата не предшествует обладанию), то познаем из этого, что в сорастворе-нии, составляемом из души и тела, перехождение в бытие бывает общее, так что ни одно не предшествует, ни другое не опаздывает. Но в возрастании числа душ разум необходимо предвидит со временем остановку, чтобы не произошло непрестанного течения в естестве посредством прибывающих вновь, льющемся всегда вперед и не прекращающем нигде движения. А что и в нашем роде должна со временем непременно произойти остановка, этому полагаем ту причину, что, так как всякое умопостигаемое естество имеет свою полноту, то естественно со временем достигнуть своего предела и человеческому роду (так как и он принадлежит к естеству умопостигаемому), чтобы не думали о нем, будто бы всегда представляется недостаточным, потому что всегдашнее присовокупление вновь прибывающих делается обвинением роду, что в нем еще недостаток. Поэтому, когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится текучее это движение естества, достигнув необходимого предела, и место этой жизни заступит другое некое состояние, отдельное от нынешнего, проводимого в рождении и тлении, ибо если пет рождения, то по всей необходимости не будет и тлеющего. Прежде разложения начинается сложение (сложением же называем появление на свет рождением); из этого непременно следует, что, когда не предшествовало сложение, не последует и разложения. Итак, согласно с верой, последующая за этим жизнь оказывается некой постоянной и неразрушимой, неизменяемой ни рождением, пи тлением

*Григорий.* Когда наставница кончила это, поскольку многим из сидящих с нами показалось, что речь достигла надлежащего конца, то, убоявшись, что некому будет у нас решить того, что о воскресении предлагается внешними, если наставница потерпит что от недуга (что действительно и случилось), — говорю: речь не коснулась еще самого главного вопроса в догмате: Богодухновенное Писание и в Новом и в Ветхозаветном учении говорит, что, когда естество наше в некоем порядке и в связи совершит полный оборот времени, непременно остановится наконец и это текучее движение, совершаемое преемством рождаемых, и, как наполнение Вселенной не допустит уже возрастания в большее число, вся полнота душ из невидимого и рассеянного состояния опять возвратится в собранное и видимое, причем те же самые стихии сойдутся между собою опять в ту же связь. А такое состояние жизни, по Божественному учению Писания, называется воскресением, причем именем этим означается все движение стихий при восстановлении земного.

*Макрина.* Поэтому, о чем же из этого, говорит она, не упомянуто в сказанном прежде?

*Григорий.* О самом, говорю, догмате воскресения.

*Макрина.* Однако же, говорит она, многое из того, что было говорено теперь пространно, ведет к этой цели.

*Григорий.* Не знаешь разве, сказал я, какой рой возражений касательно этой надежды противопоставляется нам противниками? И вместе намеревался я высказать, что в опровержение воскресения изобретается любителями споров.

*Макрина.* Но она говорит: прежде, кажется мне, надлежит вкратце повторить, что изложено об этом догмате в разных местах Божественного Писания, чтобы этим можно было заключить наше слово. Так, слышу в божественных песнях песнословящего Давида, когда, предметом своей песни избрав устройство Вселенной, в сто третьем псалме к концу песнопения говорит следующее: *Отымеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся: послеши Духа Твоею, и созиждутся, и обновиши лице земли* (Пс. 103, 29 — 30); выражает же этим, что все во всем совершающая сила Духа животворит тех, в ком только она бывает и наоборот лишает жизни тех, кого только оставляет. Итак, поскольку сказует, что при удалении Духа происходит исчезновение живых тварей, а при появлении Его возобновление исчезнувших, исчезновение же по порядку речи предшествует обновляемому, то утверждаем, что этим самым возвещается Церкви тайна воскресения, как пророческим духом предрек благодать эту Давид. Но и в другом месте тот же самый Пророк говорит, что Бог Вселенной и Господь существ *явися нам* при составлении праздника *во учащающих* (Пс. 117, 27), речением *учащение* давая разуметь праздник кущей, который, хотя древле узаконен был преданием Моисеевым (причем законодатель, как думаю, пророчески предрек будущее), однако же, всегда будучи совершаем, не был еще совершен в действительности, ибо в образах загадочным значением совершавшегося предуказывалась истина; самого же истинного праздника кущей еще не было, но ради этого, по пророческому слову, *Бог* всяческих и *Господь явися нам,* чтобы для естества человеческого из разоренного жилища нашего составилась куща, опять собранием стихий телесно учащаемая. Ибо слово учащение по выражаемому в нем понятию означает одеяние и украшение им. Изречение же это в псалмопении имеет такой вид: *Бог Господь, и явися нам, составите праздник во учащающих до рог олтаревых* (Пс. 117, 27). И оно, кажется мне, загадочно предвозвещает со всей разумной тварью составление единого праздника, на котором низшие с высшими ликовствуют вместе в собрания добрых. Ибо при преобразовательном устройстве храма не всем позволялось бывать внутри внешней ограды, но возбраняем был вход всему языческому и иноплеменному, да и входящим внутрь не всем равно давался доступ во внутреннейшее, а только очистившим себя неким более чистым образом жизни и некими кроплениями; и из них опять не всем была доступна сама внутренность храма, но одним священникам дано было законное право по нужде священнодействия бывать внутри завесы; а та неприступная и сокровенная часть храма, в которой водружен был алтарь, украшенный некими ограждениями из рогов, закрыта была для входа и самих священников, кроме одного, предстоятель-ствовавшего во священстве, который однажды в год, в некий узаконенный день, совершая некое пеизглаголанное и таинственное свя-щеннослужение, один входил во внутренность. Поэтому, когда так велика была разность в этом храме, который служил образом и подобием духовного состояния, соблюдение предписаний, касающихся тела, научает тому, что не все словесное естество приближается ко храму Божию, т. е. к исповеданию великого Бога; но те, которые введены в заблуждение ложными предположениями, находятся вне Божественной ограды, а из тех, которые за исповедание допущены внутрь, предпочтительнее других предочистившие себя кроплениями и чистотой жизни, и из них посвященные уже имеют большее преимущество сподобиться внутреннего тайноводства. Но, чтобы кто мог в большую ясность привести значение загадки, должно ему дознать при помощи научающего слова, что некоторые из разумных сил, ка1с святой алтарь, водружены в святилище Божества, некоторые же опять и из этих представляются превосходящими, выставившись наподобие рогов; и другие около них в некоем последовательном порядке занимают первые и вторые места. Род же человеческий по прирожденной порочности изгнан из Божественной ограды и, очищенный баней омовения, допускается внутрь. Но поскольку некогда будут разорены эти средние преграды, которыми порок отделил нас от того, что внутри завесы, то, когда естество наше воскресением снова воздвигнется в кущу и уничтожено будет всякое растление существ, произведенное пороком, тогда окрест Бога для учащенных воскресением составится общий праздник, на котором всем предлежит одно и то же веселие, потому что никакая разность не разделяет более разумного естества в причастии равных благ, но и те, которые ныне по порочности вне, будут некогда внутри святилищ Божественного блаженства и соединятся между собою *рогами олтаревыми,* т. е. превосходнейшими из премирных сил. Откровеннее говорит об этом апостол, выражая всеобщее согласие на доброе: *Ему всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос во славу Бога Отца* (Флп. 2, 10 — 11). Вместо рогов именует он ангельский и небесный чин, а прочим означает тварь, после них умопредставляемую, т. е. нас, которыми всеми возобладает единый согласный праздник. Праздник же есть исповедание и познание истинно Сущего. Но можно, продолжает она, собрать много и других мест святого Писания в подтверждение догмата о воскресении. Ибо Иезекииль пророческим духом, миновав все среднее время и продолжение его, останавливается силой предведения па самом времени воскресения и, взирая на будущее как уже на настоящее, представляет взору в повествовании своем. Видит он поле великое, простирающееся в беспредельность, и на нем кости, то собранные в великую кучу, то разметанные, как ни есть, по разным местам; потом Божественной силой сдвигаются они со сродными и своими собственными и входят в свои составы, потом покрываются они жилами, плотями и кожами (что псалмопение называет *учащаемыми*), и дух животворит и возбуждает все, что лежало на иоле (Иез. 37, 1 — 10). Что же кто-либо скажет о том изображении у апостола чудес по воскресении, которое под руками у читающих и в котором говорит Писание, что по некоему повелению, по звуку труб в мгновение времени все мертвое и лежащее вдруг изменится в состояние естества бессмертного (1 Сол. 11, 16)? Но не будем повторять евангельские изречения, как всем известные, ибо не словами только говорит Господь, что мертвые воскреснут, но действительно производит само воскресение, начав чудотворение с того, что ближе к нам и что менее могло казаться невероятным. Ибо сначала в смертельных болезнях показывает животворящую силу, повелением и словом прогоняя недуги; потом воздвигает недавно умершую отроковицу; потом юношу, выносимого уже на погребение, восстав с одра, отдает матери; после этого разлагавшегося уже четырехдневного мертвеца Лазаря живым изводит из гроба, гласом и повелением оживотворив лежащего; потом Себя самого — человека, пронзенного гвоздями и копием, воскрешает из мертвых в третий день, места гвоздей и удар копья представляя во свидетельство Воскресения. Об этом не почитаю нужным и распространяться, потому что нет никакого сомнения в принявших написанное.

*Григорий.* Но вопрос не о том, сказал я, что будет некогда воскресение и человек предстанет на нелицеприятный суд — с этим и по причине доказательств из Писания, и на основании уже исследованного согласятся многие из слышащих. Остается же рассмотреть, согласно ли с нынешним будет и уповаемое? Но если действительно так будет, то сказал им я, что лучше бежать от людей надежде воскресения. Ибо, если тела человеческие, какими бывают при конце жизни, таковыми опять восстановлены будут в жизнь, то люди в воскресении ожидают себе какого-то нескончаемого бедствия. И может ли быть какое зрелище, более жалкое этого, когда в крайней старости согбенные тела претворятся во что-то гнусное и безобразное, потому что плоть истощена в них временем, морщинистая кожа присохла к костям?! Поскольку жилы стянуты, как неутучняемые уже естественной влагой, а потому все тело сжалось, то представляется странное и жалкое какое-то зрелище, потому что голова приклонена к колену, рука, неспособная к естественной деятельности, с дрожью невольно всегда суется туда и сюда. Каковы опять тела у изнуренных продолжительными болезнями, тем только отличающиеся от голых костей, что кажутся прикрытыми тонкой и уже изветшавшей кожей? Каковы у опухших от водяной болезни? А у одержимых (так называемою) священною болезнью какое слово возможет предоставить взору безобразное искажение тела? Как постепенно распространяющаяся у них гнилость поедает все члены — и орудные, и чувствилищные? Что, скажет кто-либо об изувеченных во время землетрясений или на войнах или от другой какой причины и прежде смерти несколько времени проживших в этом бедственном состоянии или об имевших от рождения по какому-либо повреждению целую жизнь изуродованные члены? Что же должно думать о новорожденных младенцах, подкидываемых, задушаемых, гибнущих случайно? Если таковые опять возвращены будут в жизнь, то останутся ли во младенчестве? Что бедственнее этого? Но они достигнут меры возраста. А каким млеком воспитает их опять природа? Поэтому, если опять оживет у нас тело по всему то же, ожидаемое бедственно. А если не то же, воскрешаемый будет некто другой, а не лежащий во гробе. Ибо если положен ребенок, а восстанет совершенновозрастный или наоборот, то как можно сказать, что воскрешен сам мертвец, когда погребенный изменился по разности возраста? Ибо не другого ли видит вместо одного, перед кем вместо ребенка — совершенновозрастный, вместо старца — цветущий возрастом, вместо изможденного — здоровый, вместо иссохшего — дородный, а также и все другое, подробным исчислением чего затруднилось бы слово? Если тело оживет опять не таким же, каким было, когда предавалось земле, то не мертвое воскреснет, но земля снова претворится в иного человека. Поэтому что для меня воскресение, если вместо меня оживет некто другой? Как узнать мне самого себя, видя в себе уже не себя? Ибо не буду подлинно я, если не буду по всему тот же с самим собой. Как и в настоящей жизни, если имею в памяти чьи-либо черты, предположу для слова, что такой-то плешив, с большими губами, курнос, белотел, с голубыми глазами, с сединой в волосах, с морщинистым телом; потом, отыскивая его, встречаюсь с молодым, длинноволосым, горбоносым, смуглым и все прочие черты лица, имеющие иной вид — неужели, смотря на последнего, признаю за первого? Но какая нужда медлить более над слабейшими возражениями, оставив сильнейшие? Ибо кому не известно, что естество человеческое подобно какому-то потоку: человек от рождения до смерти всегда в каком-то движении, и тогда прекращается в нем движение, когда перестает существовать. Движение же это не местная какая-либо перестановка, не само из себя выходит естество, но поступает вперед через изменение. Изменение же, пока оно продолжается, не останавливается на одном и том же (ибо как возможно сохраняться в тождестве изменяющемуся?); но, как огонь на светильне, по-видимому, кажется всегда одним и тем же, потому что непрестанное всегда движение дает видеть, что он непрерывно тот же и сам с собой связан; на самом же деле, всегда сам за собой преемственно следуя, никогда не остается одним и тем же, ибо извлекаемая теплотой влага вместе и воспламеняется и, сгорая, претворяется в дым, и силой изменения производится всегда движение пламени, сгорающий предмет изменяющее собой в дым; поэтому два раза в одном и том же месте дотрагивающемуся до пламени невозможно в оба раза коснуться одного и того же; скорость изменения не дожидается прикасающегося опять в другой раз, с какой бы поспешностью ни сделал он это — напротив того, пламя всегда новое, всякий раз только что происшедшее, всегда само за собою следующее и никогда не остающееся одним и тем же; нечто подобное происходит и с естеством нашего тела. Ибо, что всегда притекает и утекает в естестве нашем, то, проходя и двигаясь, всегда движением изменения тогда только останавливается, когда прекращается и жизнь. Пока тело живо, нет в нем остановки: или наполняется, или испаряется, или тем и другим непременно поддерживает всегда бытие свое. Поэтому если человек и после вчерашнего дня уже не тот же, но вследствие изменения делается другим, то, когда воскресение возвратит опять тело паше к жизни, тогда один, без сомнения, сделается какой-то толпой людей, так что в воскресшем будет все без недостатка: младенец, ребенок, отрок, юноша, муж, отец, старец и всякий средний возраст. А как целомудрие и непотребство приводятся в дело плотно, как и те, которые за благочестие претерпевают мучительные казни, и те, которые по изнеженности не выносят их, то и другое выказывают телесным чувством, то как возможно на суде сохраниться справедливости? Или когда один и тот же ныне согрешит, потом очистит себя покаянием и, если случится, опять понолзнется в грех, тело же — и оскверненное и неоскверненное — но естественной последовательности изменится, и ни которого из них не станет навсегда, тогда какое тело будет наказано у непотребного? Покрывшееся ли морщинами в старости перед смертью? Но это уже иное, а не то, которым сделан грех. Или оскверненное страстью? Где же старец? Поэтому или ие воскреснет он и воскресение не действительно, или он будет воскрешен и избежит наказания подлежащего ему. Скажу и иное нечто из возражаемого нам не приемлющими учения этого. Природа, говорят они, ни одной части в теле не оставила без дела: в одних заключаются причина и сила нашей жизни, без них не может состоять плотская жизнь наша — таковы например, сердце, печень, мозг, легкое, чрево и прочие внутренности; другим предназначено в удел движение чувственное; отправлением иных — деятельность и перехождение с места на место, а другим дана способность к произведению потомства. Поэтому если последующая за этим жизнь паша будет состоять в том же, то преставление бывает напрасно. Если же истинно то слово (как и действительно оно истинно), которым определяется, что в жизни по воскресении не имеет места брак и что жизнь поддерживается тогда не пищей и питием, то какое употребление будет из этих членов тела, когда в опой жизни не ожидается от них того, ради чего имеем те члены ныне? Ибо если для брака — то, что служит к браку, то когда не будет брака, не будем иметь нужды в служащем к нему. Так к делу служат руки, к хождению — ноги, к принятию пищи — уста, к пережевыванию — зубы, к перевариванию — внутренности, к извержению оказавшегося ненужным — исходные пути. Поэтому, когда не будет тех отправлений, почему или для чего будет и устроенное для них? А вследствие этого, если не будет в теле того, что нимало ие может содействовать к этой жизни, необходимо не быть к нему ничему, составляющему тело ныне, потому что жизнь состоять будет в другом. Иной же не назовет и воскресением такой перемены в теле, при которой ни один из членов его по бесполезности своей в этой жизни не восстанет с телом. Если же воскресение всех этих членов окажет свое действие, то Содетель воскресения соделает напрасной для нас и бесполезное для будущей жизни. Но надлежит верить, что и воскресение будет, и будет не напрасно. Итак, слову должно внимательно рассмотреть учение, чтобы в догмате этом во всех отношения сохранилась у пас правильность.

*Макрина.* Когда же выговорил я это не без достоинства, говорит наставница: нападал ты на догматы о воскресении по так называемой риторике и убедительные возражения представил со всех сторон, противопоставил истине так, что не очень вникающие в тайну истины, вероятно, поколебались несколько в учении и подумали, что недаром возбуждено сомнение в сказанном. Но истина не такова, продолжает она, хотя мы не в состоянии с подобным риторским искусством отвечать на возражения, однако же истинное об этом учение сберегается в тайных сокровищах премудрости и тогда сделается явным, когда самим делом изучим тайну воскресения и не будет уже нам нужды в словах к обнаружению уповаемого. Но, как для бодрствующего ночью длинные речи о том, каков свет солнечный, делает ни к чему не нужным едва только появившаяся приятность луча, так всякий помысел, гадателыю касающийся будущего состояния, окажется ничтожным, когда ожидаемое совершится с нами на опыте. Но поскольку надобно сделанные нам возражения не оставлять вовсе неисследованными, то поведем о них речь так: надлежит прежде уразуметь, какая цель догмата о воскресении, ради чего изречено это в святом слове и составляет предмет верования. Поэтому, чтобы можно было это представить в объеме какого-либо определения, скажем так: воскресение есть восстановление нашего естества в первоначальное состояние. Но в первой жизни, Создателем которой был сам Бог, не было, как вероятно, ни старости, ни детства, ни страданий от многообразных недугов, ни другого какого-либо бедственного телесного положения, потому что неестественно было Богу создать что-либо подобное. Напротив того, пока в человечестве не произошло стремления ко злу, естество человеческое было Божиим неким достоянием. Но все это вторглось в нас вместе со входом порока. Поэтому жизнь без порока не возымеет никакой нужды в том, что произошло от порока. Ибо, как необходимое последствие у совершающего в стужу путь озябнуть телу или у идущего под зноем лучей загореть поверхности тела, а если не будет ни жара, ни стужи, то, без сомнения, и путник освободится от загара и от озноба и неосновательно стал бы кто спрашивать, от какой произошло это причины, когда причины нет, — так естество наше, соделавшись страстным, встретилось с необходимыми последствиями страстной жизни, но, возвратившись опять к бесстрастному блаженству, не подвергнется уже последствиям порока. Итак, поскольку всего того, что к естеству человеческому примешалось из жизни бессловесных," прежде в нас не было, пока человечество не впало в страсть по причине порока, то необходимо, оставив страсть, оставить вместе и все, что при ней усматривается. Поэтому неосновательно стал бы кто доискиваться в будущей жизни того, что произошло в нас по страсти. Как если кто, имея на себе изорванный хитон, скинет с себя эту одежду, то не увидит уже на себе неблагообразия того, что сброшено, так когда и мы совлечемся мертвенного этого и гнусного хитона, наложенного на нас из кож бессловесных животных (а слыша о коже, думаю разуметь наружность бессловесного естества, в которую облеклись мы, освоившись со страстью), тогда все, что было на нас из кожи бессловесных, свергнем с себя при совлечении хитона. А воспринятое нами от кожи бессловесных — плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное прихождение в совершенный возраст, зрелость возраста, старость, болезнь, смерть. Поэтому если не будет при нас этого, то как останется у нас происшедшее от этого? Потому при надежде, что другое некое состояние последует в будущей жизни, напрасное дело догмату о воскресении противополагать, что не имеет ничего общего с жизнью по воскресении. Ибо морщинистость и дородность тела, сухощавость и полнота, и все иное, что бывает с текучим естеством тел, что общего имеют с той жизнью, которая чужда текучего и скоропереходящего препровождения настоящей жизни? Одного только требует понятие о воскресении, чтобы пришел человек в бытие рождением, или, лучше сказать, как говорит Евангелие: *Родился человек в мир* (Ин. 16, 21); о продолжительности же или краткости жизни и о смерти — таким или иным образом она прилунилась — напрасное дело входить в исследование при мысли о воскресении. Так или иначе допустим ее предположительно, выйдет, конечно, одно и то же, потому что от такого различия нет ни затруднения, ни удобства в воскресении. Начавшему жить, без сомнения, надлежит жить, как скоро разрушение, произведенное в нем смертью, исправлено будет воскресением. А как или когда бывает разрушение, что в этом воскресению? К другой цели клонится разыскание этого, например, в удовольствии ли кто жил или в скорби, добродетельно или порочно, похвально или предосудительно, бедственно или счастливо проводил время. Ибо все это и подобное этому открывается из меры и образа жизни, и в таком случае для произнесения суда над проведенной жизнью необходимо будет судье исследовать страсть, утрату, болезнь, старость, зрелость возраста, юность, богатство, убожество, как человек, находясь в каждом из этих обстоятельств хорошо или худо проводил жизнь, доставшуюся ему в удел, и долгое ли время испытывал много благ или зол или не коснулся вовсе и начала тех и других, кончив жизнь в несовершенном еще разуме? Но, когда Бог воскресением возвратит естество человеческое в первоначальное его устройство, тогда не нужно будет говорить о подобном этому и думать, будто бы такие затруднения воспрепятствуют силе Божией в достижении цели. А цель у Бога одна: когда людьми, одним после другого, совершится уже вся полнота естества нашего, одни вскоре после этой жизни окажутся уже чистыми от порока, другие в надлежащие после этого времена испытают врачевство огня, иные же найдутся не познавшими па опыте в этой жизни равно ни добра, ни зла — всем предоставить причащение благ в Нем сущих, которых, говорит Писание, ни око не видит, ни слух не слышит и которые помыслам не бывают доступны (1 Кор. 2, 9). А это, по моему понятию, не иное что значит, как пребывание в самом Боге, ибо благо, превосходящее слух, око, сердце, само будет превысшим всего. Разность же добродетельной или порочной жизни после этого наиболее окажется в том, что скорее или позднее приобщится человек уповаемого блаженства, ибо мере привзошедшей в каждого порочности будет, конечно, соответствовать и продолжительность врачевания. Врачеванием же души будет очищен от порочности. А это не может быть благоуспешным без болезненного расположения, как по предшествовавшему исследованию найдено. Но лучше познает излишество и непригодность возражения, кто вникнет в глубину апостольской мудрости, ибо апостол, уясняя тайну эту коринфянам, которые, может быть, представляли ему то же самое, что противополагается ныне восстающими на догмат к опровержению приемлемого верой, собственным своим достоинством низлагая дерзость их невежества, говорит так: *Скажешь мне: Како восстанут мертвии? коим же телом приидут? Безумие, продолжает апостол, ты еже сееши, не оживет, аще не умрет: и еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно, аще случится пшеницы или иное какое из семян: Бог же дает ему тело, якоже восхощет* (1 Кор. 13, 35 — 38). Здесь, кажется мне, апостол заграждает уста незнающим собственных мер естеству, по своей крепости судящих о Божией силе, полагающих, что столько возможно и Богу, сколько вмещает человеческое понятие, а, что выше нас, то превосходит и Божие могущество. Ибо вопросивший апостола: *Како восстанут мертвии?* — выдает за невозможное рассеянным стихиям тела прийти опять в соединение; и как его быть не может, другого же тела, кроме соединения, стихий и возможности не остается, то, по примеру сильных в словопрении, по некоей последовательности заключив из предположенного им, говорит: если тело есть собрание стихий, а вторичное их соединение невозможно, то каким телом воспользуются воскресающие? Поэтому, что казалось для них соплетенным с какой-то искусственной мудростью, апостол назвал безумием не усматривающих превосходства Божия могущества в прочей твари, ибо, оставив высшие чудеса Божий, которыми мог в недоумение привести слушателя, например: что такое тело небесное и откуда оно? что такое тело солнечное, или лунное, или видимое в звездах? что такое эфир, воздух, вода, земля? — неосмотрительность возражающих изобличает тем, что обыкновенно при нас и нам обще. Не учит ли тебя земледелие говорить, что суетен по своей мере гадающий о силе Божией, превосходящей всякую меру? Отчего из семени вырастают тела? Что предшествует их произрастанию? Не смерть ли, если только разложение составившегося есть смерть? Ибо семя не дало бы ростка, не разложившись в земной тверди, не сделавшись разбухшим и многоскважинным, так чтобы могло своим качеством входить в единение с окружающей влагой и таким образом претворяться в корень и отросток и на этом не останавливаться, но превращаться в стебель, как бы некими связями препоясуемый но середине коленами, чтобы в прямом виде мог нести на себе обремененный плодом колос. Поэтому где было это появляющееся из зерна пшеницы прежде разложения его в земной глыбе? Однако же есть это в зерне. А если бы не было того прежде, то не произошло бы и колоса. Поэтому, как тело колоса рождается из семени, потому что сила Божия из этого последнего художнически производит первое, и оно и не совершенно одно и то же с семенем и не вовсе от него отлично, так, говорит апостол, и тайна воскресения истолковывается тебе уже в чудодействуемом над семенами, так что сила Божия но преизбытку власти не только разложившееся возвращает тебе снова, но дает тебе при этом иное великое и прекрасное, чем естество приводится для тебя в большее великолепие. *Сеется*, сказано, *в тлении, восстает в нетлении: сеется в немощи, восстает в силе, сеется не в честь, восстает в славе, сеется тело душевное, восстает тело духовное* (1 Кор. 15, 42 — 44). Ибо, как пшеничное зерно по разложении своем в земной тверди, оставив количественную малость и в качестве наружного вида отличительное свойство свое, не утратило само себя, но, само в себе пребывая, делается колосом, весьма много отличаясь от себя самого величиной, красотой, разнообразием и наружностью, таким же образом и естество человеческое, оставив в смерти все свои отличительные свойства, какие приобрело страстным расположением, разумею бесчестие, тление, немощь, разности возраста, не утратило себя самого, но как бы в колос какой применяется в нетление, славу, честь, силу, совершенство во всем; и жизнь его не естественными управляется уже свойствами, но переходит в некое духовое и бесстрастное состояние, потому что само свойство тела душевного состоит в том, чтобы вследствие какого-то течения и движения всегда изменяться и из состояния, в каком находится, переходить в другое. Ибо что ныне усматриваем прекрасным не в людях только, но и в растениях и в скотах, ничего того не останется в тогдашней жизни. Но и во всем апостольское слово, кажется мне, согласно с нашим понятием о воскресении и показывает то самое, что содержит в себе наше определение, говоря, что воскресение не иное что есть, как восстановление нашего естества в первоначальное состояние. Ибо в начале миротворения, как знаем это из Писаная, сперва, как говорит слово, прорастила *земля былие травное* (Быт. 1, 12), потом из ростка произошло семя, от которого, когда пало на землю, взошел опять тот же самый *род* произросшего первоначально. Но это, говорит божественный апостол, совершается и при воскресении. Не тому же только научаемся у него, что человечество переменится в большое велелепие, но и что уповаемое не иное что есть, как то же самое, что было вначале. Так как первоначально не колос из семени, но семя из колоса, после же этого колос вырастает из семени, то последовательность, примечаемая в примере, ясно показывает, что все блаженство, какое произрастет нам в воскресении, восходит до первоначальной благодати. Ибо и мы, первоначально некоторым образом быв колосом, после того засушены зноем порока. Но земля, приняв нас, разложенных смертью, в весну воскресения, это голое зерно тела снова покажет колосом добророслым, ветвистым, прямым и простирающимся в небесную высоту вместо соломы или стебля, украшенным нетлением и прочими боголепными признаками. *Подобает бо,* сказано, *тленному сему облещися в нетление* (1 Кор. 15, 33). А нетление, слава, честь и сила, как исповедуем, принадлежат собственно Божию естеству, и они были прежде у созданного по образу и снова ожидаются. Ибо первым колосом был первый человек Адам, но поскольку со входом порока естество разделилось на множество, то, как бывает с плодом в колосе, так мы, один по одному, совлекшиеся вида, подобно этому колосу, и смешавшиеся с землей, в воскресение вместо одного первого колоса, став бесчисленными тьмами жатв, снова произрождаемся в первобытной красоте. Жизнь же добродетельная будет иметь ту разность с пороком, что здесь еще в продолжение жизни возделывавшие себя добродетелью тотчас произрастут в совершенный колос, а у кого сила в душевном семени в продолжение этой жизни стала какой-то истощенной и увядшей от порока, те, по словам сведущих в подобном этому, как бывает с так называемыми роговыми наростами, хотя и произрастут в воскресение, но встретят великую строгость у судии, так как они не в состоянии прийти в вид колоса и стать тем, чем были мы до ниспадения до земли. Хождение же приставника за урожаем состоит в собрании плевел и терний, произросших вместе с семенем, потому что вся сила, питающая корень, перелилась в подложное семя, отчего настоящее осталось непитательным и недозревшим, заглушённое произрастанием противоестественным. Поэтому, когда в питательном ослаблено будет и придет в уничтожение все, что есть в нем подложного и чуждого, по истреблении огнем противоестественного, тогда и естество питающих семян будет иметь обильную пищу и созреет в плод, при таком попечении, восприняв общий вид, первоначально данный нам от Бога. Но блаженны те, в которых немедленно, едва порождаются в воскресение, воссияет совершенная красота колосьев. Говорим же это не в том смысле, будто бы в воскресении телесная некая разность обнаружится в живших добродетельно или порочно, так чтобы одного почитать несовершенным по телу, а другого признавать достигшим совершенства — напротив того, как в продолжение жизни и узник, и живущий на свободе — оба подобны между собою телом, но великая между обоими разность в удовольствии и в печали; так, полагаю, надлежит заключать и о разности добрых и злых в будущее время. Ибо совершенство тел, возрастающих из посеянного, по словам апостола, состоит в нетлении, славе, чести и силе; умаление же таковых качеств означает не телесное некое отсечение возросшего, по отъятие и отчуждение каждого свойства, представляемого добрым. Итак, поскольку представляемому о нас непременно надлежит быть чем-либо одним из противоположного: или добром, или злом, то явно, что сказать о ком-либо «он не в добре» послужит доказательством, что он непременно во зле. А в пороке нет ни чести, ни славы, ни нетления, ни силы. Поэтому совершенно необходимо, в ком нет этого, о том принять за несомненное, что в нем есть представляемое по противоположности: немощь, бесчестие, тление и все, что подобного тому рода, о чем говорено в предыдущих словах, что трудно бывает освободиться от душевных страстей, происходящих от порока, всецело срастворившихся и сросшихся с душой, обратившихся с пей в нечто единое. Поэтому по очищении и истреблении таковых страстей огненными врачевствами место каждого свойства заменит собой представляемое лучшим: нетление, жизнь, честь, благодать, слава, сила — и если еще что иное этому подобное представляем умосозерцаемым и в самом Боге и в Его образе, то есть в естестве человеческом.

# Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму

На многоцветных лугах с любителями таковых зрелищ бывает, что глаз их не может остановиться на чем-нибудь одном из видимого по причине равной красоты во всем, но как все привлекает их вожделение, то при желании ничего не оставить неосмотренным они часто остаются ни при чем - подобное нечто произошло и с моей мыслью, когда обозревал я луг Писания. Ибо разнообразие красоты мыслей равно ко всему влечет душу и делает, что вожделение не останавливается по невозможности в равноценном легко найти предпочтительнейшее. Вот как блистательны цветы в пророчестве великого Давида! А каков цвет - этот божественный апостол, показывающий красоту делания райского, издающей великое Христово благоухание! Красоту же лугов евангельских опишет ли какое человеческое слово?

Но мне кажется, что хорошо при времени вспомнить приточное наставление и подражать пчеле, о которой Писание (Сир. 11:3) говорит, что хотя и слаба она силами (ибо никогда не видано, чтобы сорвала целый цветок и на спине унесла в улей), но, тонкую и пуху подобною пыльцу с лепестков по средине цветка стряхнув крыльями и собрав к себе на ноги, ими производит эту мудрую работу, шестью ножками воздвигает впрямь такое же число углов; и в средине гладкостью крыльев как бы мазями какими наводит лоск на эти тонкие и перепончатые стенки. А чтобы и наше слово сделалось, как говорит Соломон, годным *во здравие* и царям, и людям простым (Притч. 6:8), молитвой привлечем благодать - я и вы вместе, потому что в этом общая наша польза, лучше же сказать, в большей мере ваша, если получить что-либо хорошее гораздо выгоднее, нежели сообщить. Евангелие запрещает *в мехи ветхи* вливать повое вино (Мф. 9:17); загадочный смысл этого относится, может быть, к настоящему времени. Ибо недавно выжатое вино по естественно происходящему воскипению влаги полно духа и вследствие естественного движения в виде пены выбрасывает из себя грязную нечистоту. Это вино не иное что есть, по моему рассуждению, но учение о Святом Духе, как говорит апостол: *Духом горяще* (Рим. 12:11). Его-то мехи, если они ветхи, протекают и обветшали от неверия, не удерживают в себе, но разрываются от величия догмата. Поэтому, если сообщается им какая-нибудь высокая мысль из учения, делятся они на части от тяжести догмата, и сами становятся безполезными по причине разрыва, и производят, что благодать Духа льется напрасно. Ибо *в злохудожну душу не внидет премудрость*, как говорит Писание (Прем. 1:4).

Лучше же сказать, позвольте мне подражать обычаю бедных, ибо у них в обыкновении, если когда удостаиваются богатой трапезы, без стыда из предложенного им запасаться пищей на следующий день. Поэтому и я, воспользовавшись небольшими некими остатками вчерашних дорогих припасов, из этого по силам моим припасу слово, многое из предложенного сего дня сберегая для гостей более совершенных.

Поэтому что же от вчерашней вечери осталось невкушенным и не употребленным в дело? История апостольских деяний повествовала нам о прибытии Павла в Афины по причине неистовой преданности тамошнего народа идолам и привязанности к жертвенным курениям. Дух Святой раздражался в блаженном Павле, подобно полноводному какому-то потоку утесняясь в душе апостола и не находя себе выхода среди недостойных. Поэтому Павел вступает в состязание со стоиками и эпикурейцами и, став на ареопаге, от обычного им возводит их к богопознанию, потому что для вступления в проповедь служат ему жертвенник и надпись. Но к чему упомянул я об этом чтении? К тому, что и ныне, подобно этим афинянам, есть люди, *ни во что же ино* упражняющиеся, разве *глаголати* что *или слышати новое* (Деян. 17:21). Иные вчера и за день, оторвавшись от трудных занятий, стали какими-то внезапными преподавателями богословия; иные, может быть, слуги, не раз бичеванные, бежавшие от рабского служения, с важностью любомудрствуют у нас о непостижимом. Вы, конечно, знаете, кого в виду имеет слово, потому что все в городе наполнено такими людьми: улицы, рынки, площади, перекрестки. Это торгующие платьем, денежные менялы, продавцы съестного. Ты спросишь о волах, а он любомудрствует тебе о Рожденном и Нерожденном. Хочешь узнать о цене хлеба, а он отвечает тебе, что Отец больше, а Сын у Него под рукой; если скажешь, что пригодна баня, решительно говорит, что Сын из ничего. Не знаю, как надлежит назвать это зло - бредом или сумасшествием и такой повальною болезнью, которая производит помешательство в рассудке.

Поэтому говорю, что сказание об апостоле к ним относится. Ибо, что Писание повествует об афинянах, то ныне можно видеть на этих людях. Лучше сказать, если надобно говорить правду, то нынешние поступают неизвинительнее и афинян. У тех духовные очи как бы некоей грязью покрыты были идольской прелестью, и не могли они самолично видеть благочестивой истины о Сущем; впрочем, как бы осязая несколько помыслами, понимали то одно, что Божество совершенно непостижимо, и превысшее всего Существо по естеству не таково, каким почитает его рассудок. Поэтому, исповедуя, что истинный Бог неведом, воздают неведомому чествование капищем и надпись. Ибо что мысль их обращена была к истинно сущему Богу, об этом свидетельствует сам апостол, возвещая им того Бога, перед Которым, как думали они, выражали свое благочестие чествованием в капище. Поэтому хуже ли этих упоминаемых сумасбродствующие ныне, не уступающие, что Божество выше их постижения, но хвастающиеся, что так знают Бога, как каждый самого себя? Кто оплачет, сколько должно, слепоту этих жалких, которые, когда в наше время свет истины целую Вселенную осиявает благочестивой верой, одни не замечают этого сияния? Или не знаете, какой разумею свет, изобилующий в наше время? Перечтите мне эти царственные светила, которые, по числу равняясь евангельским и объяв едва не весь мир, просвещают миром и благочестием, когда Творец всего - Бог подражает первому чудодействию миробытия, не только поставив великое светило в начало видимого, но присовокупив к нему и светило меньшее, осиявающее отеческими лучами. Потом, когда вообще нам предложено столько благ, они, как обезумевшие под ударами демонов, бесстыдно восстают против истины догматов, подобно тем стоикам и эпикурейцам, с которыми состязуется Павел у афинян.
 И, чтобы не подумали вы, будто бы слово прибегает к клевете, посмотрим на сами догматы, упомянутые нами. Стоики держатся той мысли, что Божество вещественно, а эти доказывают, что Единородный Сын сотворен - без сомнения же, знаете, какое сродство у сотворенного с вещественным. Опять эпикурейцам кажется, что нет ничего высшего над составом и распорядком существ, но все проносится случайно, без всякого промышления о Том, что делается; и, чтобы короче выразить их заблуждение, скажем, что догматы их клонятся к безбожию. Посмотрим же, не подражатели ли эпикурейцам отмещущие Сына? Никто не возражай на это, что Эпикур не знал Отца и не исповедует Его Божества, поэтому как же наравне с ним не чествуют и эти, не отрицающие Божества в Отце? Осмотревшись немного, найдешь, что аномей - новый Эпикур. Усмотрим же это так: апостол назвал Сына сиянием славы, образом ипостаси (Евр. 1:3), силой и премудростью Божией (1Кор. 1:20) и всеми подобными тому именами, из которых каждое как бы состояло в некоторой необходимой связи с другим, немыслимо само по себе одно, но постигается во взаимном соединении обоих. Ибо сияние необходимо есть сияние чего-либо и образ непременно чей-либо. Поэтому, как свет не будет сиянием, если нет светоносной причины, так и сияющее естество не может быть представлено само по себе без представляемого с ним сияния. А подобно и образ показывает ипостась, ипостась же познается по образу. Так и сила Божия не может быть без Бога и Бога неестественно представлять себе без силы. Поэтому, кто утверждает, что нет чего-либо из означаемого в этом сочетании, тот вместе с силой отрицает и остальное. Но защитники нечестия говорят, что Сына никогда не было. Поэтому если не было Сына, то, без сомнения, не было и Отца. Если не было сияния, то не было и Сияющего. Если не было образа, то, конечно, не было и ипостаси. Если не было силы, то не было премудрости, если не было всего того, без чего не может быть Бога, то как был сущий над всеми Бог? Это ведет к мысли, что нет Бога, потому что невозможно представить себе славы, не издающей блистания, ипостаси, не имеющей образа, а также премудрого без премудрости, сильного без силы, отца бездетного. Итак, сказанным доказывается, что отвергающий Сына не верует в бытие Отца, а где не веруют в бытие Отца, там вовсе отвергают Божество; отрицать же Божество не иному кому свойственно, как Эпикуру. Итак, эпикурейцами оказались нынешние преподаватели обманчивого учения в оскорбление Единородного Сына, приписывающие преимущество Отцу и утверждающие, что Один больше, а Другой меньше, Один посылает, а Другой посылается; вырывая что-то об этом изречении из Писания, они обращаются к неразумным и говорят: Господь сам исповедует, что послан Отцом. Ты знаешь, что послан, а не слыхал, что с Ним и Пославший? *Пославый Мя со Мною есть*, говорит Он (Ин. 8:29). И сказанное не научило тебя, что и посылается, и не отлучается? Хотя посылается по человеколюбию, однако же не отлучается по неделимости естества. Но еще говорят: Единородный исповедует, что Отец больше Его, когда говорит: *Отец Мой болий Мене есть* (Ин. 14:28). Итак, исследуем, братие, неужели лжет Изрекший: *Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14:10)? Если Отец больше Сына, то как большее вмещается в меньшем? Если Сын меньше Отца, то как большее наполняется недостаточным? Больший стесняется, без сомнения, в меньшем, и меньший не может расшириться до того, что превосходит величиной, почему необходимо Сыну недостаточествовать в Отце и Отцу избыточествовать в Сыне, и лжет Изрекший: *Аз во Отце* (если Он меньше, должно было сказать: Аз в части Отца), *и Отец во Мне* (если Отец больше, справедливее было бы сказать: некая часть Отца во Мне). Если же целый Отец в целом Сыне и целый Сын в целом Отце, то где большее и где недостаточное? И надобно ли говорить много, когда все их пустословие должно сдержать одним словом: *Иже во образе Божии сый не восхищением непщева быти равен Богу* (Флп. 2:6). Скажи мне, неужели слышишь, что равен, а понимаешь, - неравен? Какое новое учение, в котором неравное выражается словом "равен"! Но, может быть, кому-нибудь из более многосведущих прилично отыскать этому основание, почему и Отец больше Сына, и Сын равен Отцу? Ибо кажется, что это как-то не сходится одно с другим.

Итак, оставив состязание со многими противниками, отечески побеседую с вами о предлежащем. Знаю, что евангельские изречения, которые учат о Господе, не все равносильны и не от одного и того же достоинства заимствуют свои значения. Одни велегласно проповедуют высоту Божества в Сыне Божием; другие же нисходят до смирения естества человеческого. Ибо когда Господь говорит: *Аз ти повелеваю* (Мк. 9:5), и: *Хощу очистися* (Мк. 1:41), и: *Отец во Мне и Аз во Отце* (Ин. 14:10), и: *Видевый Мене, виде Отца* (Ин. 14:9), и: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10:30), и: *Никто же знает Сына, токмо Отец* (Мф. 11:27); и: *Вся Моя Твоя суть, и Твоя Моя: и прославихся в них* (Ин. 17:10); - все такие выражения показывают силу, превысшую всякого естества и всякой власти. А когда склоняет речь к немощи нашего естества, тогда говорит следующее: *Прискорбна есть душа Моя* (Мф. 26:38); *Аще возможно, да мимоидет чаша* (Мф. 26:39); *Не может Сын о Себе творити ничесоже* (Ин. 5:19); Я принял заповедь, *что реку, и что возглаголю* (Ин. 12:49); *Восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17). Сюда отнеси и слезы о Лазаре, и утомление от пути, и желание пищи, и испрашивание воды, и пришествие к смоковнице, и незнание о бесплодии растения, и сон о корабле. Ибо все это и подобное этому означает не достоинство в начале сущего Божия Слова, но снисхождение в рабьем зраке уничижившего Себя до немощи нашего естества.

Поэтому и сказано: *Пославый Мя болий Мене есть* (Ин. 14:28). Итак, посмотрим, от Кого это слово. Как Он послан? В образе ли Божий сый, или принял па Себя зрак раба? В полноте ли Божества или истощив Себя во образе раба? Совершенно же явно, думаю, что о Божией силе и о Божием Естестве вездесущем, всепроникающем и всеобъемлющем, и сказать несправедливо, что посылается, потому что вне его нет ничего нового, куда бы, не быв там прежде, оно пришло, когда послано - напротив того, все содержа своей охранительной силой, не имеет, куда бы могло переселиться, само будучи полнотой всего.

Поэтому посольством называется по воле Отца совершенное снисшествие Сына Божия к нашему смирению и к нашей немощи, потому что пречистого естества переселение в нашу жизнь не местным признается движением Господа, но показывает снисхождение с высоты славы до смирения плоти. Поэтому снизошло и явилось Слово, не без покрова, но сделавшись плотью, явился образ Божий не сам по себе, но в образе раба. Итак, вот Кто сказал, что *не может о Себе творити ничесоже*, очевидно потому, что стал плотью, ибо не мочь свойственно немощи. Как свету противополагается тьма, жизни - смерть, так силе - немощь, но Христос - Божия сила и Божия Премудрость, а силе, конечно, не свойственно не мочь. Ибо, если сила немощна, что будет мощно? Поэтому, когда Слово утверждает, что *не может творити*, тогда очевидно, не Божеству Единородного приписывает бессилие, но свидетельствует о невозможности для немощи нашего естества, а немощна плоть, как написано, *дух убо бодр, плоть же немощна* (Мф. 26:41). Итак, Божественное Писание в том и другом случае истинно, и большим исповедуя, и не отрицая равенства. Когда Писание имеет в виду человеческое естество, тогда Невидимого исповедует большим видимого по плоти. А когда руководит мысль к Божеству, тогда сравнительное это сопоставление большего и меньшего не употребляется, а вместо этого проповедуется единство: *Аз и Отец едино есма*; но различное по неравенству не может быть одним.

Достаточно ли слово наше объяснило вам дело, еретическое неравенство исключив из догматов благочестия? Или потребуете, как в суде, чтобы слово это подтверждено было большим числом свидетелей? Итак, позвольте мне, оставив попечение о краткости слова, свободно вспомнить об одном событии из древней истории, и, может быть, повествование это будет у нас нелишним для цели. Выслушайте апостольское чтение, кратко передающее историю Авраама, где говорится: *Аврааму обетова Бог, понеже не единем имяше болшим клятися, клятся Собою, глаголя сказанное Им* (Евр. 6:13).

Поскольку многим, вероятно, неизвестно содержание истории, то перескажу ее вам, насколько можно короче. Бог повелением Своим переселяет Авраама от близких ему родных и из места рождения; и живет патриарх в чужой земле, укрепляясь в надежде на обетование. В испытание твердости перед Богом обращается мужу долговременное замедление уповаемого; обещано же было, что Авраам сделается отцом народа. Много прошло времени; естество потерпело ему свойственное, потому что возраст у него склонился уже к старости, а надежда все продолжалась. В старости и у него и у супруги, как и естественно, утратилась крепость, нужная к чадородию. И история, не стыдясь, указывает на это, говоря, что у Сарры *престаша женская* (Быт. 18:11), при которых производится зачатие. Хотя тело по миновании молодости уступало природе и горбилось от старости; однако же надежда у них на Бога как-то не старилась, а цвела. В это время рождается у них Исаак, чтобы видно было, что рождение это не дело природы, но действие Божией силы. Обрадованы они были, как и естественно, этим даром Божиим: с рождением сына как бы расцвели опять их седины, у состарившейся по мере потребности потекли обильные источники молока - престарелая подает сыну полный сосец. Восхищалась она таким сверхъестественным чудом, говоря: *Кто возвестит Аврааму, яко млеком питает отроча Сарра* (Быт. 21:7)? Потом младенец по понемногу крепнет, поспешает в предшествующей отрочеству возраст; вот уже отрок во цвете лет, в свежей красоте, сладостное зрелище для родителей, преспевает красотою, приходит в большую зрелость; при красоте телесной приумножает в себе душевные добродетели. Что естественно было чувствовать к нему родившим, это, подвергнув собственному рассуждению, сами исследуйте в себе, с каким расположением отец смотрит, когда сын забавляется, принимает участие в борьбе, в детских играх, в науках, в приятнейших сообществах со сверстниками! В это-то время патриарху готовится испытание и искушение, чему предай он больше: любви ли к Богу или естественной склонности. В содрогание прихожу, пересказывая только о жестокости испытания. Снова беседует с ним Бог и призывает его по имени. Авраам с усердием повинуется призванию, по прежним примерам надеясь, конечно, получить в приращение новую милость. Но вот повеление! Какое же?

*Поими сына твоего*, сказано (Быт. 22:2). Может быть, слово это не поражает еще отцова сердца. Ибо, конечно, отец рассуждает что-либо такое, например дается ему повеление сочетать сына браком и поспешить брачным ложем, чтобы пришло к своему концу благословение о семени. Но посмотрим, что присовокуплено к слову, сказано: *поими сына твоего возлюбленнаго, единороднаго*. Смотри, какое жало в этом слове, как пронзает отцовы внутренности, как разжигает естественный пламень, как пробуждает горячую любовь, называя сына и возлюбленным, и единородным. Такими именами сколь сильнейшая могла быть возжжена к нему любовь? "Потом что делать мне с сыном, прияв его?" "Вознеси Мне", - говорит Бог. "Не жрецом ли приказываешь сделать, кого повелеваешь вознести?" "Не жрецом, но жертвой и приношением всесожигаемым в жертву; вознеси Мне, сказано, во всесожжение на горе, какую тебе укажу". Что чувствуете, слушая это повествование, вы, отцы, вы, естеством наученные нежной любви к детям? Знаете, конечно, как отеческий слух принимает приказание о заклании единородного сына. Кого не поразило бы такое слово? Кто не отвратил бы слуха? Не лучше ли умереть при таком повелении, нежели принять сказанное к сердцу? Не мог ли Авраам войти в суд с Богом, в защитника своего представив саму природу, говоря: "Для чего, Господи, приказываешь мне это? Разве для того сделал меня отцом, чтобы сделать детоубийцей? Для того дал мне вкусить сладостного сего дара, чтобы обратить меня в притчу миру? Своими руками предам закланию сына и пролью перед Тобою родную кровь? И Ты ли приказываешь это? Ты ли увеселяешься такими жертвами? Мне убить сына, от которого ожидал я быть погребенным? Такое ли ложе устрою ему? Такое ли приготовлю ему брачное веселье? Возжгу ли для него не светильник брачный, но погребальный огонь? Следовательно, этим буду и увенчан? Так сделаюсь отцом народов я, которому не дано иметь и сына?" Но сказал ли или подумал ли что-нибудь такое Авраам? Нет. Напротив того, как скоро узнал цель повеления, обратив взоры к Божией любви, забыл немедленно о естестве и, как бы земное какое бремя сбросив с себя страстные расположения естества, всецело предал себя Богу и приступил к исполнению повеления. И даже не сообщил о том своей супруге, хорошо и с пользой для себя делая, что женщину не признал достойной доверия в совете, потому что и Адаму, принявшему совет Евы, не был он полезен. Поэтому, чтобы Сарра сама не потерпела чего женского и материнского и в Аврааме не ослабила сильной и чистой любви к Богу, решился он утаить дело от супруги. Ибо Сарра, если бы узнала, что такое делается, то, по всей вероятности, чего бы не наделала или как не стала бы плакаться Аврааму?! Что вытерпела бы она, повергшись на сына и заключив его в объятия, если бы видела, что насильно влекут его на заклание? Каких бы ни употребила речей?! "Пощади естество, муж, не делайся поводом к бурному рассказу в свете! Он единородный у меня сын, единородный по мукам рождения Исаак, один в моих объятиях. Он у меня первый и последний. На кого после него посмотрим за трапезой? Кто будет приветствовать меня этим сладостным голосом? Кто назовет меня матерью? Кто услужит мне в старости? Кто похоронит по смерти? Кто сделает могильную насыпь над телом? Видишь ли этот цвет юности, который если бы кто видел и во враге, конечно, сжалился бы над его красотой. Это - плод долговременной молитвы, это - отрасль преемства, это - остаток рода, это - опора старости. Если на него заносишь нож, то окажи эту милость мне, бедной; на мне сперва сделай употребление этому ножу, и тогда же, что тебе угодно, делай над сыном, пусть общая будет у обоих могила, пусть один и тот же прах покрывает тела, пусть общий надгробный памятник возвещает наши страдания, пусть глаз Сарры не увидит ни Авраама, который убивает своего сына, ни Исаака, убиваемого отеческими руками".

С такими, конечно, и подобными речами обратилась бы Сарра к Аврааму, если бы наперед знала, что делается. Но, чтобы ни в чем не было препятствия предприятию, возложив дрова на осла и взяв с собой нескольких служителей, Авраам всецело предался Божией воле. Потом, оставив служителей, чтобы не стали советовать чего-либо малодушного и рабского и не воспрепятствовали жертвоприношению сына, его одного ведет с собой, как имеющего уже по возрасту достаточные силы и для тяжелых дел. Ибо, с ослицы переложив ношу на сына, его заставил нести связку дров. Голос сына снова уязвляет внутренности у отца - вот другое искушение, нимало не легче предыдущего. Исаак называет отца этим сладким именем и говорит: *Отче*. Но Авраама не задушили слезы при мысли, что вскоре потом не услышит больше такого сладкого голоса, не вздыхает при этом слове, не говорит ничего плачевного и жалобного, но с твердой и непоколебимой душой и сыновнее приемлет лоно, и свой произносит ответ. Ибо говорит ему: *Что есть, чадо?* Здесь представь себе и смышленость, и рассудительность юного, как безобидно напоминает отцу по-видимому недосмотренное им, не укоряя отца ни в недогадливости, ни в забывчивости, но напоминая об этом недосмотре под предлогом, что хочет только узнать. Ибо говорит: *Се дрова, огнь и нож, где есть жертва?* Но Авраам, ободряя ли сына или, как пророк, ручаясь за будущее, говорит: *Бог узрит Себе овча во всесожжение, чадо*. И после этого испытание души патриарховой еще продолжается. Достигает он предуказанного ему места, создает Богу жертвенник; сын предложил отцу нужные вещества, приготовлен костер, и дело пока идет безостановочно, так что какой-либо малодушный не может сказать: если испытание до этого и было выдержано, то Авраам не остался бы таким же, как скоро более этого приблизился бы к страданию.
 После этого отец касается сына, и природа не противится делу; сын предает себя отцу, делает с ним все, что угодно. Кому из обоих больше подивлюсь? Тому ли, кто из любви к Богу налагает руки на сына, или тому, кто даже до смерти послушен отцу? Препираются между собою, один - возвышаясь над естеством, другой - рассуждая, что воспротивиться отцу - хуже смерти. Затем отец связывает сына сперва узами. Нередко видел я живописное изображение этого страдания и никогда не проходил без слез мимо этого зрелища - так живо эту историю представляет взору искусство. Исаак лежит перед отцом у самого жертвенника, припав на колено, и с руками, загнутыми назад; отец же, став поодаль отрока на согнутое колено и левой рукой отведя к себе волосы сына, наклоняется к лицу, смотрящему на него жалостно, а правую ножом вооруженную руку направляет, чтобы заклать сына, и острие ножа касается уже тела, - тогда приходит к нему свыше глас, останавливающей дело.

Какой же был это глас? Ибо едва приводим речь свою на прямой путь, как некоего молодого коня, непослушного, необузданного, уклонившегося с прямой дороги и многими кругами скакавшего по сторонам. А предположено нами было показать свидетельство апостольского слова, что Отец не больше Сына. Ибо здесь Писание, слову Божию предоставив имя ангела, приводит глас: *И воззва и Ангел Господень*, и сказал: за то, что *сотворил еси глагол сей, и не пощадел еси сына твоего возлюбленного, Мною Самем кляхся* (Быт. 2:12-16) исполнить все, что можно узнать и в обетовании Слова. Поэтому кто же беседовавший с Авраамом? Ужели Отец? Но не скажешь, что Отец есть чей-нибудь ангел. Следовательно, Единородный Сын, о Котором говорит пророк: *Нарицается имя Его велика совета Ангел* (Ис. 9:6). Конечно, Павел, в раю посвященный в тайны, знает то, что клятвенное это обетование дано Единородным. А Павел говорит, что, *Аврааму обетовая, Бог Слово, понеже ни единым имяше болшим клятися, клятся Собою* (Евр. 6:13). Как же эти говорят, что Отец больше Сына, когда Павел утверждает, что Сын не имеет большего?

Но возвратимся опять к новому евангельскому вину, чтобы при помощи учения приняв в себя воскипение духа, и нам самим сделаться сосудами, годными для такого вина, - такими сосудами, которые и сами не расседаются, и не разливают сокровенной в них благодати. Слышу псалмопение, пророчествующее, как думаю, о настоящих бедствиях, ибо говорит оно о грешниках: *Отчуждишася грешницы от ложесн, заблудиша от чрева* (Пс. 57:4). Ложеснами рожденных по Богу называется, думаю, Церковь, потому что, в собственном чреве своем нося порождаемых ею, верой производит их на свет. Но грешники, подобно рождаемым преждевременно, *отчуждишася от ложесн и заблудиша от* родного *чрева*, ибо не вижу на матернем ложе отступников веры и утверждаю, что пророчество говорит о них, введенных в заблуждение обманом, что они *заблудиша от чрева*, заблудились в том, что *глаголаша лжу. Ярость их*, продолжает пророк, *по подобию змиину*, не просто подобно змию (κατα την ομόιωσιν οφεως), чтобы уподобление было не животному, но прибавление члена к слову "змий" (του οφεως) загадочно указывает на исконное зло.

Но и нам, может быть, пригодно воспоминание о змие к обличению дерзко отверзающих уста против Духа. Ибо думают, что имеет сильное возражение против Духа именно то, что Святое Писание не нарицает Духа Богом (как они думают, потому что мы не согласны с ними), а говорят: словом "Божество" означается естество, а как этого имени нигде нет при имени Дух, то заключаем из этого, что Дух не одного и того же естества с Отцом и Сыном. Пусть же возьмут они змия и обвинителя безумной своей хулы. Ибо, как мы утверждаем, естество Божие означающего Его имени или само по себе не имеет, или не имеет для нас; если же что и говорится о Нем, по человеческому ли обычаю или в святом Писании, то принадлежит это к означающему несущественные свойства Божества, само же естество Божие пребывает неизреченным и неизглагоданным, превышающим всякое словесное обозначение. Благовремеино, думаю, предложить вам это место Писания, где змий объясняется с Евой, показывая ей, что имя "Божество" имеет значение зрительной деятельности. Ибо, советуя коснуться запрещенного, объявляет им такую пользу сего непослушания: *Отверзутся очи ваши, и будете яко бози* (Быт. 3:5). Смотри, и змий свидетельствует, что словом "Божество" означается зрительная деятельность, ибо не иначе можно что-либо видеть, как с отверстыми очами. Итак, название Божеством выражает не естество, но зрительную силу. Поэтому неужели не признают, что и Дух Святой видит? Или и это будут оспаривать? Ибо если видит, то, конечно, по этому действованию имеет имя. Если же потребуют и это узнать из писания, то, хотя излишнее дело останавливаться на том, что уже признано, однако же, с терпением представим не знающим доказательство и этому. Кто усмотрел святотатство Анании? Как узнал Петр, что Анания стал сам своим вором, когда воровство произвел он втайне один с супругою? Не Дух ли Святой и в Петре был, и присутствовал при Анании? Поэтому Петр говорит: *Почто исполни сатана сердце твое, солгати Духу Святому? Не человеком солгал еси, но Богу* (Деян. 5:3-4). Поэтому, как Тот, Кто говорит, что оскорбивший существо разумное оскорбил человека, не относит оскорбления к двоим, но отношение делается к одному лицу, познаваемому по разным отличительным свойствам, так и Петр, сказав, что Анания солгал и Духу, и Богу, разумеющим благочестиво показывает, что двумя этими именами означается одно и то же. Но да сделаемся и мы способными к прозрению истины и причастниками Божества, по дару Святого Духа о Христе Иисусе, Господе нашем! Ему слава и держава во веки веков! Аминь.

# Слово против Ария и Савелия

**1.** *Отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44, 2), сейчас сказал псалмопевец. Сие-то Слово благо последователи Ария и Ахилла, произнося нечестивейшия речи, дерзнули объявить созданием и тварию, и многих увлекли в свое заблуждение. А савеллиане, разсуждая противно сим, пытаются уничтожить ипостась Сына, и полагая, что тот же единый Отец почтень двумя именами, называют Его сыно-отцем (*ὑιοπατορα*). И то и другое мнение ставятся упомянутыми еретиками как бы две западни; а между ними идет средний узкий *и тесный путь вводяй в живот* (Матф. 7, 14), по слову евангельскому. Многие, уклоняясь от одной западни, делаются добычею другой; но ты, кажется, боясь впасть с которую либо из них, бежишь и от самаго пути истины, думая, что не должно заниматься разсуждениями о Боге. Смотри, чтобы, опасаясь заблуждений той и другой ереси, не подпасть наказанию за недостаток благочестия. Сам Спаситель, став во главе истиннаго пути, воскликнул говоря: *Аз есмь путь и истина* (Иоан. 14, 6); не уклоняйся ни на право, ни на лево, дабы не оказаться на котором либо из (ложных) путей. И еще: *Аз есмь дверь овцам; не входяй* Мною, *но прелазяяй инуде, тать есть и разбойник* (Иоан. 10, 1. 7. ), и сетию уловленный погибнет. Итак, склоняющиеся своею мыслию к которому либо из сих заблуждений, да услышать*,* что Спаситель наш Иисусь Христос есть Сын Божий, и называется так по естеству, а не именуется только Сыном, в несобственном смысле сего слова, каке мы, будучи тварию; что Он не имеет начала, но вечен; почему по самой ипостаси Своей Он и в безконечные веки будет царствовать с Отцем.

**2.** Но, может быть, кто нибудь скажет: все, что безначально, должно быть и нерожденно; как же возможно правильно назвать безначальным Сына, самое имя Котораго указывает на начало? Ибо Сыном Он именуется потому, что рожден; а что рождение заключает понятие о начале, сего никто не отвергнет. Итак, если Он Сын, то для нас ясно, что Он получил начало при рождении. А быть может Он будет иметь и конец, скажет кто нибудь, разсуждая философски. И апостол говорит, что Он *покорится Покоршему Ему всяческая, и предаст царство Богу и Отцу* (1 Кор. 15, 28. 24 ); посему можно думать, что Он, как не существовавший прежде рождения, снова разрешится в небытие.

Взойди со мною в твердыню веры, дабы не быть увлечену тебе обольщениен таких разсуждений как бы сильным порывом ветра, подобно тому как с узкой и открытой дороги прах сметается ветром в пропасти погибели. Если Отец всего не рожден и вечен, премудр и всемогущ, а апостол, благовествуя веру в Него, всем проповедует, что Христос Божия сила и премудрость (1 Кор. 1, 24): то как осмеливаются подчинять Его рождение времени и признавать не вечным и не безначальным? Ибо если рождение нашего Спасителя, по мнению некоторых, во времени получило начало: то сим лишается чести не только Сын, но и Отец, по слову Сына: *ни Мене весте, ни Отца* (Иоан. 8, 19); *иже не чтит Сына, не чтит Отца* (Иоан. 5, 23); один лишается чести как не существующий прежде рождения, а другой как не имеющий прежде бытия Сына ни силы, ни премудрости. Разсуждая же последовательно, они должны придти к мысли, что Отец прежде рождения Сына не был и Богом; ибо какой же Он Бог, если не обладал силою и премудростию? Если же Священное Писание провещало нам, что Он есть от века Бог: то должно веровать, чго Он вечно имел у Себя Премудрость и Силу, то есть, Христа.

**3.** Помню, что я прежде обещал показать вам как бы в зеркале, образ отношений между Отцем и Сыном; ибо что; касается до самаго Божескаго естества, то; не подлежит человеческому слову. И сам Бог беседует с нами не по силе Своего величия, но соразмеряет глас Свой с слухом человеческим так, чтобы мы способны были своим слухом принять Божественный глас. Свое нестерпимое и необъятное величие Он соразмеряет со взорами человеческими, и будучи Богом, является человеком; ибо *Себе умалил, зрак раба приим* (Флп. 2, 7), дабы мы, люди, могли зреть Бога. Посему как мы веруем, что не будучи человеком, Он явился человеком, хотя по естеству был и есть Бог, Свое необъятное величие ограничивший телом, и в Себе, как бы в зеркале, явивший нам все величие Божества, дабы воспользовавшись им, как зрительным стеклом, мы узрели и Отца (ибо *сый,* по апостолу, *образ Бога невидимаго* (Кол. 1, 15) сказал: *видевый Мене, виде Отца* (Иоан. 14, 9): так и посредством того, что сказано в Писании сообразно с мерою нашего слуха (хотя сие, по немощи слова, часто и не вполне соответствует Божеству), мы соответственным образом созерцаем Его мыслию. Ибо как ради нашего зрения Он явился Богом, плотию описуемым: так и ради нашего слуха возвещается Словом умаленным по сравнению с величием Божества.

**4.** Итак на основании Писания доказано, как сказали мы, что человеческое слово не обемлет Бога и Его свойств. Поелику же никакая часть речи недостаточна, чтобы объять вечность Сына: то Писание загадочно означает совечность Сына с Отцем при помощи предлога (*прежде*), говоря: *прежде денницы родих Тя* (Пс. 109, 3); » еще: *прежде всех холмов,* и всякаго создания *раждает мя* (Прит. 8, 25). Прилагая эту частицу, Писание указывает, что Он безначален; ибо называя Его существующим *прежде* всего, и особенно, *прежде* век, оно обращает нашу мысль к вечности и безначальности. А как вечно совозседающий с Отцем может быть наименован Сыном и рожденным, пример сего я укажу тебе в солнечном луче, хотя при сем слово и не коснется самаго естества. Отчего не сказать, что свет родился от светила? Но как не прежде солнце, а потом лучь, но вместе с бытием или происхождением солнца есть и произошел лучь, и вместе с существованием светила стал существовать и свет, и как раждающееся от светила является рожденным не по некотором времени, а вместе с ним: так не прежде Бог, а потом Его Премудрость, но вместе с бытием Бога всяческих, Который был всегда, всегда существовала и Премудрость, то есть, Христос, хотя премудрость по справедливости и именуется рожденною от Бога и порождением являющаго ее, Слова же: *прежде всех холмов раждает мя,* несомненно указывают на Спасителя людей, рожденнаго Отцем. И выражение: *днесь родих тя* (Пс. 2, 7) означает прежде рожденнаго и вечно с Ним сущаго: а вводя означение времени: *днесь,* Писание показывает, что, тогда как все проходит перед Ним преемственно, Он рождается вечно, доколе будет именоваться это: *днесь*. А когда это: *днесь* прекратится вместе с сим миром, тогда Он уже не раждается, по навсегда всецело став рожденным, и возсев судиею и мздовоздателем живым и умершим, вечно будет царствовать с Отцем.

**5.** А чтобы изречение: *Господь созда мя начало путей Своих в дела своя* (Прит. 8, 22) не было виною (ложных) мыслей у имеющих поврежденный разсудок, не должно и его пройти молчанием. Переводчики, не совсем точно переводя с еврейскаго на греческий язык, сказали: *созда мя* (*ἔϰτισέ με*), а по изследовании найдешь тут: *содела мя* (*ἐποίησέ με*). Впрочем, и выражепие *созда мя,* если тщательно вникнуть в него, не выражает ничего несогласнаго с словами: *содела мя.* Если бы (писатель) сказал только: *Господь созда мя:* то у некоторых могло бы возникнуть недоразумение. Но поелику прибавил: *начало путей своих в дела своя,* то очевидно, что сказанное нужно понимать так: Господь соделал, чтобы начальствовать Мне над делами Его и начало путей своих вверил мне. Когда же Отец возимел начало путей своих? Или когда Он не был действующим? Или от кого получил силу и действование? Ибо если Он не от века имел у Себя все: то это значит, что Он получил сие от кого либо иного, так что нужно вообразить себе иного какого-то Бога, старейшаго, чем Он. Но *кто прежде даде Ему, и воздастся ему* (Рим. 11, 35), говорит Писание. Если же все от Него: то никогда не найдти начала путей Его и дел Его, но от века Он действовал. А если *вся* Сыном *быша, и без Него ничтоже бысть* (Иоан. 1, 3); то совершенно очевидно, что Отец от века имеет у Себя действующую Премудрость. Если Отец действует от века, а без Сына не бывает никакого действия: то слово: *быть созданным,* нельзя понимать так, что (Сын) после был создан, дабы (Отцу) действовать. Но выражение: *созда мя начало путей своих,* означает; вверил мне пути Свои, чтобы они были под Моим начальством; говорится о начале не время означающем, а власть. Ибо и апостолы говорят, что *Господа и Христа Его сотворил есть* (Деян. 2, 36). Если бы выражение: *сотворил есть* означало тварь и создание, то были бы двое, которых сотворил Он, одного Господа, а другаго Христа. Что Христос называется царем, это никому не безизвестно; а слово *сотворил* означает, что Отцем вверены Ему две власти, — господственная и царственная, или, лучше сказать, одна власть, но почтенная двумя или более наименованиями. Посему и те и другие, увлеченные тем и другим заблуждением, пусть убедятся, что Сын, вечно существуя с Отцем, рожден и вместе безначален; безначален по вечному пребыванию с Отцем, а рожден, потому что от Отца получил бытие; как сказали мы о светиле, что оно есть виновник света, но не прежде света, а современно ему. Посему Он и во веки пребудет, и никогда не перестанет царствовать; ибо Он и не начинал быть, но именует Себя вечно действующим с Отцем, говоря: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (Иоан. 5, 17). Слово: *доселе* ведет мысль к вопросу: *отколе.* А так как это: *отколе,* относящееся ко времени, Он опустил, а сказал только: *доселе,* то сим означил, что Он все вечно делает с Отцем. Он *доселе* делает, производя, животворя, возращая, всем управляя, и никогда не престанет делать, потому что бездействие не приличествует Богу, и делая Он не устанет, чтобы нуждаться в покое.

**6.** Думаю, что увлеченные Ариевым заблуждением воспользовались в свою защиту следующим евангельским изречением: *Пославый Мя болий Мене есть* (Иоан. 14, 28); на основании сего они предположили, что Сын есть создание и тварь. И ответ наименовавшему Его учителем благим: *никтоже благ, токмо един Бог* (Матф. 19, 17), породил у них предположение, что Он есть человек, и имеет название Сына в несобственном смысле. По моему мнению их предположение, что Сын чужд существа Отчаго, порождено и следующими словами, сказанными в евангелии Марка: *о* последнем *дни и часе, никтже весть, ни ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токто Отец* один (Марк. 13, 32). А савеллиане, без внимательнаго разсуждения прочитав слова: *Аз и Отец едино есма* (Иоан. 10, 30); *видевый Мене, виде Отца* (Иоан. 14, 9): и еще: *егда предаст царство Богу и Отцу* (1 Кор. 15, 24), впали в величайшее заблуждение нечестия, думая, что Сын временно изшел от Отца в следствие отпадения человека от Бога, а после исправления человеческаго грехопадения опять сокрылся, и, разрешившись, слился с Отцем. Или ты, мудрствующий савеллиански, не читал следующее место апостольскаго послания, противоречащее твоему мнению, где между прочим сказано: *по действу державы крепости Его, юже содея о Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себе на небесных*, *превыше всякаго начальства и власти и силы и господства и всякаго имени именуемаго не точию в веце сем, но и в грядущем* (Ефес. 1, 19-21)? Или и евангельский глас не убеждает тебя в том, что не временен Сын, но и в будущем веке суд над всеми вручен Сыну? *Отец бо,* сказано, *не судит никомуже, но суд весь даде Сынови: да вси чтут Сына, якоже чтут Отца* (Иоан, 5, 22-23). И в другоме месте апостол говорит: *во откровении Господа Иисуса с небесе, со ангелы силы Своея, во огни пламенне, дающаго отмщение неведущим Бога и не послушающим благовествования Господа нашего Иисуса Христа* (2 Сол. 1, 7-8). Смотри, как не послушающие, по словам апостола, понесут наказание – гибель вечную, когда Он придет прославиться во святых своих; понесут же наказание от Сына, который, по твоему мнению, уже не существует.

**7.** Если же хочешь знать, что означает выражение: *егда предаст царство Богу и Отцу;* то и сие не *будет* сокрыто от тебя, хотя ты и оказался мало восприимчив к истине, и хотя сие будет противоречить, по-видимому, заповеди Христовой: *не пометайте бисер ваших пред свиниями* (Матф. 7, 6). Но, подражая Богу, буду держаться благой надежды, не скрывая истину и от злочестивых; ибо Он одинаково дождит и равно разливает дневной свет на праведных и неправедных (Матф. 5, 45). Ужели же не взыщешь истины, испытав такую любовь? Уже ли не обратишь к нам умственный слух, дабы убедиться, что в словах Писания нет противоречия одного места с другим, но все со всем сообразно и согласно? Посему слова: *тогда и Сам Сын покорится покоршему Ему всяческая* (1 Кор. 15, 28) и еще: *егда предаст царство Богу и Отцу* (1 Кор. 15, 24), нельзя понимать согласно с твоими мыслями. Ибо Он по всему уподобился человеку и страдал вместе с ним, по слову пророка: *Сей грехи наша носит, и о нас болезнует* (Ис. 53, 4. ) и: *Той недуги наша прият и болезни понесе* (Матф. 8, 17), поелику облекся в доступную для них плоть, и *по нас*, как сказано, *грех сотвори* (2 Кор. 5, 21), не сотворив греха, но как бы сотворивший, *быв по нас клятва*, да искупит нас от клятвы (Гал. 3, 13), и был наименован проклятым, благоволив, по состраданию, именоваться одним с нами именем; во всем этом Он уподобился человеку, приняв самый образ раба, как будто Сам Он был преступником закона, и, предложив (в жертву) за род человеческий собственное Лице, преклонил Отца, призывая Его к умилостивлению. Но поелику не весь род человеческий покорился Сыну, то и Сам Он, будучи покоршимся, является и представляется вменяющим Себе пред лицем Отца непокорство людей. Когда же все покорится Сыну (а ныне *не у видим Ему всяческая покорена* – Евр. 2, 8), тогда скажет Он: все покорилось Мне. А когда все покорится Ему, тогда и Сам Он явится покорившимся *Покоршему Ему всяческая* (1 Кор 15, 28). Если бы все мы были Христовы, и Христос был бы Божий, и был бы покоршимся. А если мы еще не Христовы: то не Божий еще и Христос, болезнующий о нас. Итак, когда все будем Христовы, тогда и Христос будет Божий, покорив чрез Себя Отцу всех, которых прежде приял от Него, *да будет Бог всяческая во всех* (1 Кор. 15, 28). Он является некоторым образом не покорившимся Отцу, когда врученные Ему, образ коих Он принял, еще не покорились Ему. Когда же все покорится Ему: тогда Он явится предавшим царство Богу и Отцу. Под царством же должно разуметь не достоинство скиптродержательства, ибо Отец не нуждается в царском достоинстве, чтобы обратно получить от Сына то, что прежде снисходительно вручил в Его распоряжение. Твоя тайная мысль, кажется, именно такова. Ты нечествуешь не только по отношению к Сыну, уничтожая Его ипостась, но и по отношению к Отцу, выражая мысль, что Он не был царем на то время, как уступил царство Сыну, а потом снова получит оное от Него, как будто нуждаясь в этом достоинстве. Сын передаст Ему не достоинство царское, как я прежде сказал, но вступивших в Его царство и покорившихся Ему. Представив и передав таковое царство, Он скажет; вот *царское священие, язык свят, люди обновления Моего* (1 Петр. 2, 9) и еще: *се Аз,* *и дети, яже Ми дал есть Бог* (Евр. 2, 16); ибо Он дал их Ему, подчинив Ему все народы: *дам Ти языки достояние Твое и одержание Твое концы земли* (Пс. 2, 8).

**8.** Знай и то, что изречение: *Аз и Отец едино есма* (Иоан. 10, 30) не уничтожает ипостась Сына; ибо едино суть по существу, едино по достоинству, едино по разуму, едино по мудрости, но не едино по ипостаси. Ибо и из слов апостола можно доказать, что *едино* не означает одно и тоже лице, что видно из многих мест, как например из слов о насаждающем и напаяющем (1 Кор. 3, 8); ибо лице различается здесь разделительным именем: *кийждо*, сказано, *свою мзду приимет по своему труду.* Итак слово *едино* не должно быть признаваемо уничтожающим другое лице. Посему когда доказано, что ни одно из этих выражений взаимно не противоречит, и когда они согласны в утверждении правой веры: перестань мудрствовать савеллиански, уклонись от зломудрия и соделай благое, убедившись в истине. Довольно с тебя и сего для доказательства того, что ты мудрствуешь лукаво.

**9.** Получи понятие и об ариано-неистовствующем Ахилле. Почему ты, отступив от веры и оставив правый путь, впал в глубины нечестия против Сына, предполагая, что Он есть тварь и чужд существа Божескаго? Не ужели недостаточно для тебя, для доказательства рождения Его от Отца, одних имен Его, — что Он именуется Премудростию и Силою Божиею? А конечно и ты согласишься, что премудрость и сила нерукотворенны и не устрояемы, но суть свойства духа и как бы проявления ума, служащаго корнем для отпрыска мудрости. Если же премудрость, как говоришь ты, создана и устроена в какое либо время, — та Премудрость, которая древнее всякаго времени и создания, то есть, Сын: то смотри, чтобы не оказаться тебе, с твоим мнением, несогласным с словами Писания: *без Него ничтоже бысть* (Иоан. 1*,* 3). Или если скажешь, что сия премудрость есть после приобретенная, то постарайся ясно доказать нам, что была некая другая премудрость; старейшая сей, которою создана и эта вторая; ибо без премудрости невозможно чему либо быть создану. Посему у Отца Премудрость и была перворожденною всей твари, дабы чрез Нее устроилось все. Сын именуется также и Словом, во свидетельство того, что Он рожден, и дабы не признавали Его сотворенным. Ибо раждается, а не творится слово, произносимое устами, но приводимое в движение сердцем. Свидетель мне Отец, который говорит: *отрыгну сердце Мое слово благо* (Пс. 44, 2). Свидетельствует вместе и Сын: *Аз из уст Вышняго изыдох* (Сир. 24, 3). Как же мысль твоя подемлет такое бремя дерзости, признавая Его тварию?

**10.** Ты слышал прежде сказанное о Сыне; послушай же теперь и дальнейшее, именно, что *бе* поставленное в преходящем времени, означает вечность. *В начале бе Слово* (Иоан. 1, 1). Начало Божие непостижимо для человеческой мысли. Посему-то, как сказали мы прежде, когда Писание употребило такой образ речи: *в начале,* то разумей вечное Божеское начало. Тоже выражается и словом *бе*; *Слово* же означает единосущную с Отцем ипостась. А дабы мы не думали, что Сын некогда был не являемым, сокрываясь в Отце, и дабы не представляли себе Слово не произнесенным и внутренним (ибо такого рода Слову, не имеющему в Себе ипостаси, в каком уме или в каком письмени надлежало иметь свое бытие?): то Иоанн сказал: *и Слово бе* не в Боге, но *у Бога,* означая сим особую ипостась, сущую у Слова от существа Отчаго. Точно так же и для того, чтобы не разумели мы премудрости художнической, которая свое бытие имеет или в человеке, или в каком либо произведении, он сказал: *бе у Бога,* дабы мы разумели Бога, сущаго от Бога. Кроме сего он поставил и имя: *и Бог бе Слово.* Бог начала не имеет; иначе Он не был бы и Богом; это не только мы говорим, но тоже гласят и ученики философов, которым ты не должен бы уступать в деле стяжания познаний о Боге.

**11.** А дабы мы веровали, что Он существует как Бог, имея бытие Сам от Себя, Отец дал Ему человеческий образ, облекши Его плотию, чтобы явить Сына и человеческим взорам. И зная, что Он есть сущий Бог, не вообрази, на основании слов: *Пославый Мя болий Мене есть* (Иоан. 14, 28), что Сын ниже или менее (Отца). Ибо Ему, вочеловечившемуся, надлежало в смиренномудрых словах открывать Свое величие. Он Сам сказал: *да хвалит тя искренний, а не твоя уста* (Прит. 27, 2). Ибо как же не надлежало Ему смиренномудренно являть себя меньшим Отца безпредельнаго и все наполняющаго, когда Он был ограничен плотию и измеряем человеческими взорами? Но и кроме сего не чуждо истины именовать Ему Виновника бытия большим Себя. Ибо если бы не было Бога, то откуда бы Премудрость? Если бы не было Отца, то откуда Сын? Посмотри, как Сын всюду и всячески смиренномудрствует и вместе с тем являет Божеское величие, и прежде всего, когда Он говорит юноше, наименовавшему Его благим: *что Мя глаголеши блага? никтоже благ, токмо един Бог* (Марк. 10, 18). И он справедливо отвечал так. Он как бы так сказал: юноша, Я явился тебе как человек, а ты, назвав Меня, как одного из книжников, учителем, прибавил еще: *благий.* Никто из людей не благ; это наименование свойственно единому Богу. Итак ты безразсудно назвал благим того, кто доселе являлся тебе человеком. Ответив так, Он явил сему человеку свое смирение, говоря: никто не благ из тех, кого имеешь в мысли. А прибавив: *токмо един Бог* (а Он и Отец едино суть), Он, таинственно и вместе смиренномудренно раскрыв истину, явил Себя сопричастным по благости Отцу. Итак слова: *Аз и Отец едино есма* (Иоан. 10, 30) и: *Аз во Отце и Отец во Мне* (Иоан. 10, 38) показывают, что Он равен Отцу; ибо Сыну совершеннаго Отца необходимо быть совершенным.

**12.** Но, может быть, скажешь вот еще что: если Отец, будучи совершенным, все наполняет: то что же остается наполнять совершенному Сыну? Говорю, что Они взаимно восприемлют и вмещают один другаго. Ибо сказано: *Аз во Отце и Отец во Мне.* А взаимно один другаго вмещающие, по величию будут равны между собою. А как Они суть один в другом, постарайся это выслушать. Одно должно обниматься другим; следовательно обемлемое заключается в обемлющем, а обемлющее не будет обниматься обемлемым. Не думай, что Бог имеет в Себе какую либо пустоту, в которую восприемлется обемлемое. О людях так думать должно; ибо мы неспособны вместить других, и не вмещаемся в другаго, а если бы и вместились, то заключались бы в пустоте и ею были объяты. О Боге же должно мыслить так: как в душе человека, при совмещении двух или более наук, врачебной например и философской, или каких нибудь других, оне не теснят одна другую в уме и вместилище душевном, и при многочисленности находя себе простор и совмещаясь между собою; наполняя душу, оне не выделяются одна от другой, так что для проницательных людей представляют вид единой сущности, потому что пребывают в едином и том же уме, но между собою различаются, ибо иное дело врачебная наука, а иное — философская: так и Отец и Сын, занимая одно и тоже место, взаимно восприемля один другаго и составляя единое, как сказали мы немного прежде, различаются один от другаго ипостасию и наименованием, существуя однакоже один в другом. Так при разлитии в воздухе запаха масти в одном и том же пространстве существуют и воздух и запах; по-видимому, они слились тут, на самом же деле откроется, что иное воздух, и иное — запах. Так же свет солнечный и дуновения ветров, взаимно сливаясь, и, по-видимому, находясь в совершенно смешанном состоянии, имеют между собою большое различие; ибо свет и ветер не мало различны один от другаго. Сим предметам уподобь Божество, и, представив в мысли нечто высшее, нежели что выражается словом, найдешь, что Оба едино по существу и единению сил, и что сей единый Бог разделяется по ипостаси и наименованию на Отца и Сына.

**13.** Может быть, возразишь мне и следующее: если Отец, равно как и Сын, все наполняют, то какое же место остаетея для силы враждебной? Ибо вместе с собою иметь врага — Богу не приличествует. А если там, где находится князь злобы, Бога нет: то Бог окажется ограниченным и обемлющим только часть всего. Отвечаю, что Он вездесущ, и нет места, где Бога нет, хотя в каком либо месте и находится князь злобы. Ибо лучи солнца не оскверняются падая на грязь и нечистоты, но даже уничтожают их, изсушая своим жаром: так и Бог наш именуется *огнем поядающим* (Евр. 12, 20); и еще: *огнь пред Ним возгорится* (Пс. 49, 3), дабы для возлюбленных служить светильником и светом, а для врагов пламенем поядающим; ибо *попалит,* сказано, *окрест враги Его* (Пс. 96, З). Посему и князь злобы, желая избегнуть огненосных стрел Божиих, бегает по всем местам. Всюду находя Бога, проходит по всем людям; когда находит пламенеющих Духом, бежит и от их пламени. А найдя в ком нибудь, не имеющем Духа Божия, выметенное и убранное убежище (Матф. 13, 44), он, по кратком отдохновении, погибнет вместе с радушно принявшим его; ибо одинаково окажется врагом и принявший его, соделав своим другом противника Божия.

**14.** Думаю, что для утверждения истины достаточно и сих разсуждений. Но пусть не оставлено будет мною по забвению или подобно пловцу, увлеченному в другия места сильным ветром, разсмотрение и того, почему, вместе со всеми, не знает (последняго) дня и Сын (Марк. 13, 32), имеющий в Себе Отца и Сам сущий в Отце? И это означает избыток Его смирения. Ибо Сыну Божию надлежало по преимуществу смирить Себя, потому что Он по преимуществу совершенно восприял и весь образ человеческаго бытия. Сказав, что Он не знает, Он явил слушателям Свое смирение. А дабы не оказаться сказавшим неправду, Он прибавил: *токмо Отец един* весть; по букве Он отрекся от ведения, а по силе таинственнаго выражения исповедал оное, ибо когда знает один Отец, то знает и Сын, поелику Он и Отец едино суть. От сего проистекли два блага для рода человеческаго, — урок смирения и неведение конца мира, полезное для жизни. Что труднее было бы знать, день кончины, или самаго Бога и Отца? Если же Отца познал Сказавший: да знаете Мене, *якоже знает Мя Отец и Аз знаю Отца* (Иоан. 10, 15): то как же Ему не знать дня, котораго Он Сам был и Создателем? Ибо *без Него ничтоже бысть* (Иоан. 1, 3). Наше слово, в котором предложены кратко сии доказательства, каково бы ни было само по себе, да не послужит ни для кого препятствием к (приобретению) правой веры! Итак вы, последователи Савеллия и Ария, столь между собою различающиеся, познав из сказаннаго всю истину, войдите со мною в согласие, и шествуя между той и другой сети; обретете путь истины, идя по которому, узрите вечную жизнь.