Блаженный Августин

О Троице (часть 2)

Ред. Golden-ship, 2010

Оглавление

КНИГА 9. (В ней рассуждается об образе Божием, который есть человек по своему уму, и обнаруживается определенная троица, а именно, ума, знания, которым он себя знает, и любви, которой он любит себя и свое знание; здесь также выясняется, что эти трое суть равные между собой и имеют одну сущность)

КНИГА 10. (В ней показывается, что в уме человека есть более явная троица памяти, понимания и воли. Здесь также выясняется и то, что, хотя ум никогда бы не мог быть таким образом, чтоб он не помнил, не понимал и не любил себя, он не всегда думает о самом себе, и когда он не думает о себе, он не отличает себя одной и той же мыслью от телесного; отчего рассуждение о Троице, образом Каковой он является, откладывается затем, чтобы в самом видимом телесном обнаружилась троица, и чтобы в нем более надлежащим образом поупражнялось внимание читателя)

КНИГА 11. (В ней показывается, что и во внешнем человеке имеется своего рода троица, проявляющаяся в том, что воспринимается извне, а именно, из видимого тела и формы, которая запечатлевается во взоре воспринимающего, а также в направленности воли, соединяющей первые два; каковые, однако, не равны и не имеют одну и ту же сущность. Здесь даже выявляется, что в душе есть иная троица (три определения каковой - образ тела, пребывающий в памяти, его воображение, возникающее по обращению к нему взора представляющего, и направленность воли, соединяющей первые два, - имеют одну и ту же сущность), которая все так же принадлежит внешнему человеку, ибо она привносится из телесного, ощущаемого извне)

КНИГА 12. (В ней проводится отличие мудрости от знания, и в том, что называется знанием собственно, обнаруживается некоторая троица своего рода (как низшая), каковая, хотя и относится уже к внутреннему человеку, все же еще не должна ни называться, ни считаться образом Божиим)

КНИГА 13. (В ней продолжает обсуждаться троица знания при посредстве христианской веры. Здесь говорится о том, что когда слова этой веры предаются памяти, выявляется троица, определениями которой являются звуки слов в памяти, взор воспоминания, воображающийся ими, когда он представляет их, и воля, соединяющая первое и второе)

КНИГА 14. (В ней говорится об истинной мудрости человека как отличенной от знания, т.е. о том, что образ Божий, каковым является человек по своему уму, не обнаруживается в памяти, понимании и любви, когда они имеют своим предметом временное, а не вечное; и показывается, что эта мудрость достигается тогда, когда человеческий ум обновляется познанием Бога по образу Создавшего человека, т.е. по Его образу, и каковой таким образом постигает Премудрость, в которой - созерцание вечного)

КНИГА 15. (В ней, во-первых, дается краткое изложение содержания предшествующих четырнадцати книг. Во-вторых, говорится о необходимости исследовать Троицу, Которая есть Бог, в самом вечном, бестелесном и неизменном, в совершенном созерцании которого нам обещана блаженная жизнь. В-третьих, однако, утверждается, что ныне вышняя Троица может быть видима нами только "как бы зеркалом, как в загадке", поскольку в образе Божием, каковым мы являемся, Она может созерцаться лишь как в подобии, неясном и с трудом различимом, отчего эта книга заключается не рассуждением, но молитвой)

КНИГА 9. (В ней рассуждается об образе Божием, который есть человек по своему уму, и обнаруживается определенная троица, а именно, ума, знания, которым он себя знает, и любви, которой он любит себя и свое знание; здесь также выясняется, что эти трое суть равные между собой и имеют одну сущность)

1. Мы, конечно же, ищем Троицу, но не какую-нибудь, а ту Троицу, которой является Бог, истинный, единый и вышний Бог. Так, подожди же, ты, внимающий [нам], ибо мы все еще ищем; никто же по справедливости не порицает ищущего то, что знать или вымолвить крайне трудно, если он непоколебим в вере. Всякий же, кто видит лучше или учит лучше, воистину по справедливости порицает того, кто утверждает, [что уже познал]. [Ибо] сказано: «И оживет сердце ваше, ищущие Бога» (Пс.68, 68). Но чтобы кто-нибудь беспечно не возрадовался, что он уже постиг, псалмопевец добавляет: «ищите лица Его всегда» (Пс.104, 4). И [то же говорит] апостол: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1Кор.8, 2-3). Не сказал же он, что «он познал Его», ибо это является опасным пред-положением, но [сказал, что] «ему дано знание от Него». Так же и в другом месте, сказав: «ныне же познавши Бога», он тут же себя исправляет: «или лучше, получивши познание от Бога» (Гал.4, 9). Более же всего [по этому поводу] он говорит в другом месте: «Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе. Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить» (Флп.3, 13-15). Совершенство же в этой жизни, как он говорит, состоит ни в чем ином, как в том, чтобы позабыть то, что позади, и в том, чтобы стремиться к тому, что впереди. Ибо стремление ищущего совершенно оправдано до тех пор, пока не схватывается то, к чему мы устремляемся. Но это верное стремление есть лишь то, что произрастает из веры. Ведь истинная вера, так или иначе, полагает начало познанию; познание же не станет совершенным, разве только после этой жизни, когда мы [всё] увидим как бы лицом к лицу (1Кор.13, 12). Следовательно, давайте полагать так, чтобы понять, что надежнее искать истину, нежели считать непознанное за познанное. Поэтому давайте искать так, как если бы должны были найти, и находить так, как если бы еще должны были искать. Ибо «когда человек окончил бы, тогда он только начинает» (Сир.18, 6). Давайте не будем сомневаться в том, чему надлежит верить, и не будем безрассудно утверждать о том, что еще надлежит познавать. В первом случае следует держаться авторитета, а во втором разыскивать истину. Что же касается настоящего вопроса, то давайте верить, что Отец, Сын и Дух Святой являются единым Богом, создателем и правителем сотворенной вселенной; и что ни Отец не есть Сын, ни Дух Святой не есть Отец или Сын, но что Троица состоит во взаимном общении Лиц и в равносущном единстве. Давайте, моля о помощи, испросим понимания этого у Самого Того, Кого мы желаем понять; и, насколько нам будет дано, [мы должны] суметь объяснить [это] со всем тщанием и осторожностью благочестия так, чтобы, даже если мы высказали бы одно вместо другого, мы не высказали ничего недостойного. (Например, если мы высказываем что-либо в отношении Отца, что не относится к Отцу собственно, или соответствует Сыну или Святому Духу, или самой Троице; или если мы высказываем что-либо в отношении Сына, что не соответствует Сыну собственно, но, по крайней мере, согласуется с Отцом или Духом Святым, или Троицей; или же если мы высказываем что-либо о Духе Святом, что не свойственно Святому Духу, что, однако же, не является чуждым Отцу или Сыну, или единому Богу Троице). Так, сейчас мы желаем знать, является ли Дух Святой той высшей любовью (caritas) собственно, и что если нет, то есть ли эта любовь Отец или Сын, или Сама Троица, ибо мы не можем устоять против истеннейшей веры и значительнейшего авторитета Писания, говорящего, что «Бог есть любовь». Но нам нельзя сбиваться, совершая святотатственную ошибку, и приписывать Троице то, что может подобать твари, а не Творцу, или же то, что воображается бездумными измышлениями.

2. Приняв это в расчет, обратим наше внимание на те три [определения], которые, как нам кажется, мы обнаружили. Мы не говорим еще о вышнем и не говорим еще о Боге Отце, Сыне и Святом Духе, но о том несовершенном образе, только лишь образе, который есть человек, ибо, пожалуй, для нашего немощного ума (mentis) последний предмет исследования более знаком и легок. Итак, когда я, т.е. тот, кто занимается этим вопросом, люблю что-либо, имеются три [определения]: я, то, что я люблю, и сама любовь (amor). Ведь не люблю же я любовь, если только не люблю я того, кто любит; и нет там любви, если нечего любить. Итак, всего есть трое: любящий, то, что любят, и любовь. Но что если я не люблю никого, кроме себя самого? Не будет ли тогда всего двое: то, что я люблю, и любовь? Ведь любящий и то, что любят, есть одно и то же, когда кто-нибудь любит себя самого, точно так же, как любить и быть любимым, когда любят самого себя. Ведь одно и то же говорится дважды, когда

говорится «любить самого себя» и «быть любимым самим собой». Ибо тогда любить и быть любимым не являются разными вещами, точно так же, как не являются разными людьми любящий и любимый. Но ведь даже и в этом случае любовь и то, что любят, являются разными вещами, поскольку любящий себя не есть любовь, если только не любится сама любовь. Все же, одно дело любить себя, а другое - свою любовь. Ибо любовь не любят, если уже не любят что-либо, поскольку там, где ничего не любят, нет никакой любви. Итак, если кто-либо любит самого себя, тогда имеется двое: любовь и то, что любят. В таком случае любящий и то, что любят, есть одно. Но из этого вытекает, что не всегда там, где есть любовь, необходимо мыслить три составляющих. Давайте отвлечемся в нашем рассмотрении от всех прочих многих моментов, составляющих природу человека, затем, чтобы мы могли четко обнаружить (насколько это возможно в подобных вещах) то, что мы изыскиваем, [т.е.] давайте рассуждать только об уме. Итак, когда ум любит самого себя, в нем выявляется два [определения]: ум и любовь. [Так] что же такое любить самого себя, как не желать иметь себя в наличии для наслаждения собой? И когда кто-либо желает себя таким, какой он есть, тогда воля равняется уму, а любовь равняется тому, кто любит. И если любовь является какой-то субстанцией (substantia), то она, конечно же, не есть тело, но дух, и ум не есть тело, но дух. Однако любовь и ум не есть два духа, но один дух, и не две сущности (essentiae), но одна; и также суть одно эти два предмета - любящий и любовь или, если угодно, то, что любят и любовь. И об этих двух говорится как о взаимно соотнесенных. Ибо любящий, конечно же, соотносится с любовью, а любовь с любящим. Любящий любит какой-то любовью, а любовь существует посредством какого-то любящего. Однако же [определения] «ум» и «дух» выражают не соотношение, но сущность. Ведь не потому существуют ум и дух, что они принадлежат какому-то человеку. Ибо если мы отделим тело от человека (который называется таковым в соединении с телом), ум и дух останутся. Если же мы отделим любящего, не останется любви, и если мы отделим любовь, не останется любящего. Следовательно, поскольку они соотносятся друг с другом, они суть два, но поскольку о них говорят и в отношении их самих по отдельности, постольку каждый из них дух, и оба они вместе единый дух; и каждый из них отдельный ум, и оба они вместе единый ум. Но где же в том троица? Давайте же сосредоточимся, насколько это возможно, и призовем непреходящий свет, дабы он просиял в нашем мраке, чтобы мы увидели в нас, насколько нам это позволено, образ Божий.

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

4. Поскольку, когда ум любит самого себя, имеются эти двое - ум и любовь, постольку, когда он себя знает, имеются также двое - ум и его знание о себе. Следовательно, сам ум, любовь и знание ума о себе суть трое, и эти трое суть одно, и когда они совершенны, они равны. Но если ум любит себя меньше, чем он есть в целом, например, если ум человека любит себя лишь настолько, насколько надлежит любить человеческое тело, он прегрешает, и любовь его несовершенна, поскольку сам ум есть большее тела. Но точно также и тогда, когда ум любит себя больше, чем он есть как таковой. Например, если ум любит себя настолько, насколько надлежит любить только Бога, он прегрешает ничуть не меньше, и его любовь также не достигает совершенства, поскольку сам ум есть нечто несравнимо меньшее, нежели Бог. Однако с еще большим извращением и чрезмерностью прегрешает ум тогда, когда он любит тело настолько, насколько следует любить только Бога. Точно так же и знание не является совершенным, если оно меньше того, что познается и может быть познано вполне. Если же оно больше, то это значит, что природа, которая познает, выше той, что познается, как больше знание тела, нежели само тело, которое этим знанием познается. Ибо знание есть некоторого рода жизнь в разуме (ratione) познающего, а тело жизнью не является. Между тем, любая жизнь

больше любого тела, не по массе, но по силе. И действительно, когда ум познает самого себя, его знание не превышает его самого, так как он сам познает и сам познается. Следовательно, когда ум познает самого себя в целом и при этом ничего, кроме себя, его познание равно себе самому, поскольку, когда он познает себя самого, его познание проистекает не из какой-либо другой природы. И если он воспринимает себя целиком и ничего слишком, тогда его познание и не больше, и не меньше, [чем он сам]. Поэтому мы правильно считаем, что эти трое [ум, любовь и знание] надлежащим образом равны, когда они совершенны.

5. В то же время нам представляется (насколько это возможно), что эти предметы существуют в душе (anima), что они ею как бы обвернуты и что они развертываются так, что полагаются и считаются субстанциальными (substantialiter), или, если позволено будет сказать, существенными [определениями] (essentialiter), а не [такими определениями], как цвет или фигура в телах или какое-нибудь другое качество или количество. Ибо все, что ни есть подобного [телесного] рода, не выходит за пределы предмета, в котором оно есть, так как ни цвет, ни фигура данного тела не могут относиться к другому телу. А вот ум посредством любви, которой он любит себя, может любить что-нибудь и кроме себя. Следовательно, ум познает не только себя самого, но и многие другие предметы. Поэтому любовь и познание не содержатся в уме как в подлежащем (in subiecto), но существуют субстанциально ((substantialiter), как и сам ум, поскольку, хотя о них и говорится как о взаимно соотнесенных, в себе из них каждый является субстанцией ((substantia). [И когда] о них говорят как о взаимно соотнесенных, [то о них говорят] не так, как о цвете и цветном предмете, потому что цвет в цветном предмете не имеет в самом себе собственной субстанции ((substantiam), ибо цветное тело есть субстанция, а цвет - в субстанции. [Когда же о них говорится как о взаимно соотнесенных, то о них говорится] как о двух друзьях, которые оба люди, т.е. оба суть субстанции. [Итак], как о людях, о них говорится безотносительно; как о друзьях - относительно.

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

7. Даже если есть некоторые тела, которые не могут быть разрезаны и разделены, они не были бы телами, если бы не состояли из соответствующих частей. Следовательно, часть считается взаимно соотнесенной с целым, поскольку всякая часть является частью какого-либо целого, а целое является целым посредством всех своих частей. Но так как и часть, и целое являются телами, о них не говорится как о взаимно соотнесенных, но как о субстанциях. Возможно ли поэтому, чтобы ум был целым, а любовь, которой он себя любит, и знание, которым он себя знает, - как бы его частями, из каковых двух и составляется целое? Или же [здесь налицо] три равные части, из каковых получается единое целое? Но никакая часть не объемлет целого, частью которого она является. Когда ум знает себя в целом, т.е. знает совершенным образом, его знание охватывает его целиком; и когда он любит себя совершенным образом, он любит себя целиком, и его любовь охватывает его целиком. Не так ли обстоит дело, когда делается один напиток из вина, воды и меда, и каждая его часть охватывает весь напиток, и все же их три (ибо нет ни одной части напитка, которая не содержала бы этих трех; ведь они же не соединяются так, как если бы они были водой и маслом, но полностью перемешиваются: и все они суть субстанции (substantiae), и целое этого напитка есть одна субстанция (substantia), состоящая из трех)? Так, не в подобном ли роде нам следует мыслить как одно и эти три: ум, любовь, знание? Но вино, вода и мед не одной субстанции, хотя из их смешения возникает одна субстанция напитка. И я не вижу, почему другие три не суть одной и той же сущности (eiusdem essentiae), ведь ум сам себя любит и сам себя знает, и эти три суть таким образом, что ум не любим и не познаваем со

стороны никакой другой вещи. Следовательно, необходимо, чтобы эти трое были одной и той же сущности. Поэтому если они соединяются как бы смешением, они никак не могут быть тремя и не могут быть взаимно соотнесены друг с другом. Так, например, если бы из одного и того же золота ты бы делал три одинаковых кольца, хотя бы и соединенных друг с другом, они бы взаимно соотносились друг с другом, потому что они одинаковы; ибо всякое одинаковое одинаково по отношению к чему-то и есть, таким образом, троица колец и одно золото. Но если бы они перемешались меж собой, и каждое соединялось бы с другим посредством их целой массы, тогда бы троица совершенно перестала быть; и тогда б об этом стали говорить не столько как об одном золоте, что имело место быть также и с теми тремя кольцами, сколько как о том, что более не представляет трех предметов из золота.

8. Но в тех трех, когда ум знает себя и любит себя, троица остается: ум, любовь и знание; и эта троица не спутывается каким-либо смешением, хотя они отдельны в себе самих и все взаимно находятся во всех; или каждый отдельный в двух, или два в отдельных. Итак, все во всех. Ибо, конечно же, ум есть в себе самом, поскольку он называется умом по отношению к самому себе, хотя знающий, познанное и познавание называется взаимно соотнесенным по отношению к самому знанию; и точно также любящий, любимый и то, что может быть любимым, по отношению к любви, которой он любит себя.

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

(substantia eul essentia), если они рассматриваются во взаимном отношении.

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

10. Что же касается образов вещей телесных, усвоенных посредством телесных чувств и некоторым образом вторгшихся в память, посредством которых вещи, которых мы никогда не видели, измышляются в надуманном представлении другими, нежели они суть на самом деле, или же по чистой случайности такими, каковые они суть, то и здесь мы должны принимать или отбрасывать их на основе [хотя и] других правил, [но все же тех], что остаются неизменно выше нашего ума (если мы принимаем или отбрасываем что-либо правильно). Ведь когда я вспоминаю стены Карфагена, которые

я видел, и когда я воображаю стены Александрии, которые я не видел, предпочитая одни образы другим, мое предпочтение имеет разумное основание. [Так], преисполненная силы сияет с высоты рассудительность истины, крепкая вовек нерушимыми правилами своего закона; и если она как бы заволакивается облаком телесных образов, она все же не скрывается и не смешивается в них.

11. Но есть разница между тем, нахожусь ли я как бы отрезанным от светлого неба под этой темнотой или в самой темноте, или же, как это имеет обыкновение случаться в высоких горах, наслаждаясь свободным воздухом, созерцаю яснейший свет сверху и густейшие облака внизу. Ибо откуда же во мне зажигается жар братской любви, когда я слышу, что какой-либо муж перенес жесточайшее страдание за красоту и стойкость веры? И если мне пальцем укажут на этого человека, я постараюсь к нему присоединиться, познакомиться, завязать дружбу. Так, если появится возможность, я подойду, обращусь к нему, заведу с ним беседу, выражу ему свое уважение теми словами, какими смогу; я пожелаю также, чтобы он в свою очередь выразил по отношению ко мне свое расположение; я попытаюсь объять его духом в вере, ибо я не могу так быстро разузнать и проникнуть внутрь его души. Итак, я люблю верного и мужественного человека чистой братской любовью. Но если вдруг в беседе он признается мне (или же по неосторожности [его] каким-либо образом выяснится), что или о Боге он думает нечто неподобающее и желает также чего-то плотского в Нем, и что он перенес свои страдания из-за этой ошибки, или из-за желания денег, на которые он надеялся, или из-за бессмысленной страсти к человеческой славе, тогда моя любовь, которую я испытывал к нему, тотчас оскорбленная, будет как бы отброшена от недостойного человека (если бы только я не любил его за то, что он мог бы стать таковым, каковым, как я узнал, он не является), но все же останется в том образе, согласно которому я любил человека, так как считал, что он соответствует ему. Но и в том человеке ничего не изменилось, хотя он мог бы измениться, чтобы стать таким, каким я его считал [сначала]. В моем же уме изменилась, разумеется, сама оценка, ибо одну я имел по отношению к нему [раньше], и другую [теперь]. Так же и сама любовь отвратилась от стремления наслаждаться к стремлению действовать сообразно с приказанием вышней и неизменной справедливости. Сам же образ непоколебимой и незыблемой истины, посредством которой я наслаждался бы человеком, которого считал благим, и которая мне указывает на то, благ ли он, из своей безмятежной вечности преисполняет светом нетленного и непорочного разума как взор моего ума, так и то облако воображения, которое я различаю сверху, когда мыслю того же человека, что видел. И опять-таки, когда я вспоминаю прекрасную и равномерно изогнутую арку, которую я видел, например, в Карфагене, то некоторая [телесная] вещь, переданная в ум посредством глаз и перенесенная в память, образует определенный вид. Но в своем уме я вижу нечто другое, в соответствии с чем мне нравится это произведение [искусства], и в соответствии с которым, я мог бы исправить произведение, если бы оно мне не понравилось. Следовательно, об этих [телесных вещах] мы судим в соответствии с тем [вечным образом], а его различаем разумным созерцанием ума. Если телесные вещи присутствуют, мы касаемся их телесными чувствами; если они отсутствуют, мы вспоминаем их образы, закрепленные в памяти, или по аналогии с ними представляем такие образы, какие сами, если пожелаем и сможем, постараемся создать: либо же представляя себе образы тел или видя тела посредством тела; либо схватывая простым пониманием пропорции и невыразимо прекрасную изящность тех образов, что превыше взора ума.

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

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

Итак, [это слово зачинается] либо вожделением (cupidate), либо [собственно] любовью (caritate). И [дело] не в том, что не следует любить творение, но [в том, что] если эта любовь относится к Творцу,

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

14. Но когда воля находит успокоение в самом знании, что происходит в случае любви к духовному, тогда слово зачатое (conception) и слово рожденное (natur) есть одно и то же. [Так] тот, кто, например, совершенным образом знает и совершенным образом любит благочестие, уже благочестив, даже если не существует какой-либо необходимости действовать вовне посредством своих телесных членов в соответствии с ним. Но в любви вещей плотских и временных, как и в порождениях животных, есть разница между словом мыслимым, и словом рожденным. Ибо здесь то, что зачинается желанием, рождается обретением. Поэтому для любостяжания недостаточно знать и любить золото, если только оно им не владеет. И так же [вожделеющему недостаточно] знать и любить есть или же возлежать [с кем-либо], если только он этого не делает; и так же знать и любить почести и власть, если только у него их нет. И даже если все это будет получено, этого все равно не будет достаточно. [Потому-то] Иисус Христос говорит: «Всякий пьющий воду сию, возжаждет опять» (Ин.4, 13). И то же самое говорит псалмопевец: «Вот, он зачал боль и родил несправедливость» (Пс.7,15). И он говорит о боли или трудностях как «зачатых», так как они «мыслимы», и которых недостаточно знать и желать; и душа пылает и страждет от неудовлетворенности, пока она их не достигнет и как бы не породит. Отсюда в латинском языке мы имеем слово «рожденное» (parta), искусно увязываемое со словами «обретенное» (reperta) и «узнанное» (comperta), которые звучат как будто произведенные от слова «рождение» (partu). Ибо «похоть же, зачавши, рождает грех» (Иак.1, 15). Поэтому Господь призывает: «Придите ко мне все труждающиеся и обремененные» (Мф.11, 28); и в другом месте: «Горе же беременным и питающим сосцами в те дни» (Мф.24, 19). И когда поэтому Он относит к рождению слова и правые и греховные деяния, он говорит: «Ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься» (Мф.12, 37), тем самым имея ввиду слова не слышимые, но внутренние неслышимые слова размышления и сердца.

15. Вполне уместен вопрос: всякое ли знание - слово или только знание, которое любят? Ведь мы также знаем и то, что ненавидим, но нельзя сказать, что то, что нам не нравится, зачинается и рождается нашим умом. Ибо не все, что его касается каким-либо образом, зачинается им; и то, о чем мы сейчас говорим, не называется словами, хотя оно и известно. Ведь одно дело, когда словом называется то, что посредством слогов занимает промежутки времени, или произносится, или мыслится; другое дело, когда все, что известно, называется словами, запечатленными в душе, пока их могут выводить из памяти и определять, даже если сама вещь нам не нравится; и, наконец, [словом называется] то, что зачинается умом, когда предмет нравится. Именно в отношении этого рода слова должно быть воспринято сказанное апостолом: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор.12, 3). В соответствии же с другим значением слова говорят те, о ком высказывается Сам Господь: «Не всякий говорящий Мне: Господи! Господи! войдет в Царство Небесное» (Мф.7,21). Однако, когда то, что мы ненавидим, справедливо не одобряется и осуждается, само осуждение того ценится и одобряется, и является словом. Так же и само знание грехов не есть то, что не нравится нам, но [то, что нам не нравится есть] сами грехи. Так, мне нравится знать и определять, что такое невоздержанность, что [собственно] и есть ее слово. Таким же образом и в искусстве есть известные недостатки, и их знание справедливо одобряется, когда знаток различает вид или отсутствие достоинства, утверждая или отрицая, что оно есть или нет. Однако быть лишенным достоинства и впадать в грех есть нечто заслуживающее осуждения. Определение невоздержанности и произнесение ее слова относится к знанию нравов. Однако быть невоздержанным относится к тому, что это знание осуждает. Точно так же знание и определение того, что такое солецизм, относится к искусству речи; однако, допущение такой ошибки порицается этим искусством. Что мы сейчас хотим распознать и усвоить, есть то, что слово - это знание вместе с любовью. Ведь когда ум знает и любит себя, к нему любовью присоединяется его слово. И поскольку он любит знание и знает любовь, слово есть в любви, а любовь есть в слове, и оба суть в нем,

любящем и говорящем.

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

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

18. Во-первых, ясно, что может быть так, что какая-нибудь вещь является познаваемой, т.е. что ее можно познать, но что ее не познают, однако не может быть, чтобы познавалось то, что не может быть познано. Отсюда следует четко понимать, что всякая вещь, которую мы познаем, порождает в нас знание о себе; ибо знание порождается как познающим, так и познаваемым. Следовательно, когда ум познает самого себя, он является единственным родителем своего знания, ведь он сам есть и познаваемый, и познающий. Но он был познаваем для самого себя и до того, как он познавал самого себя; когда же он не познавал себя, в нем не было знания самого себя. Значит, когда он знает самого себя, он порождает знание себя, равное самому себе. Так как он знает себя не меньше, чем он сам есть, и его знание не есть знание какой-либо другой сущности не только потому, что он сам знает, но и потому, что он знает самого себя, как это было сказано нами выше. Но что же нам сказать о любви? Почему, когда ум любит себя, мы не должны считать его породившим также и любовь к самому себе? Ведь он мог быть предметом любви для себя и прежде, чем он любил себя, ибо он мог любить себя точно так же, как он мог быть познаваемым для себя и до того, как он познал себя, ибо он мог познавать себя. Ибо, если бы он не был для себя познаваем, он никогда бы не смог познать себя; и точно так же, если бы он не был предметом любви для себя, он никогда бы не смог любить себя. Так

почему же нельзя сказать, что, любя себя, он породил свою любовь так же, как говорится, что, познавая себя, он породил свое знание? Не потому ли, что этим самым четко показывается самое основание любви, из которого она происходит? Конечно же, она происходит из самого ума, который является возможным предметом любви для себя самого прежде того, как он сам себя любит, и также он является основанием любви к себе, которой он себя любит. Но неверно говорить о любви как о рожденной умом подобно тому, как он рождает свое знание, которым он знает себя, потому что знанием уже обнаружен предмет, который называется рожденным или обретенным, и этому часто предшествует поиск, который должен прекратиться по достижении конца. Ведь поиск - это желание (appertitus) что-либо найти или, что есть то же самое, что-либо обрести. То, что обретается, схоже с тем, что рождается, а поэтому подобно детищу. Но где же это имеется, как не в самом знании? Именно в нем оно приобретает образ и, так сказать, выражается. Ибо хотя вещи, которые мы обнаруживаем посредством поиска, существовали и раньше, все же не было самого знания их, которое мы рассматриваем как рожденное детище. И далее, желание, которое есть в поиске, происходит от ищущего и некоторым образом продолжается и не прекращается в конце, к которому оно направлено, если только то, что ищется, не найдено и не соединено с тем, кто ищет. Хотя желание, т.е. поиск, по-видимому, не есть любовь, которой то, что познано, любимо (ибо в этом случае мы все еще стремимся познавать), все же оно есть нечто того же рода. Его можно назвать именно волей (uoluntas), ибо всякий, кто ищет, желает (vult) найти; и если то, что ищут, относится к знанию, всякий, кто ищет, желает знать. А если он желает пылко и усердно, то говорят, что он «стремится» - слово, которое наиболее всего подходит, когда говорят о постижении и обретении каких-либо учений. Поэтому рождению ума предшествует некоторое желание, благодаря которому через посредство поиска и обретения того, что мы желаем познать, рождается детище, т.е. само знание. И поэтому само желание, посредством которого знание постигается и рождается, неправильно называть рождением и детищем. И то же самое желание, которое толкает нас к познанию вещи, становится любовью, когда вещь познана, пока любовь удерживает и охватывает свое драгоценное детище, т.е. знание, и соединяет его с тем, кто его породил. Итак, есть некоторый образ Троицы: [первое] - сам ум, [второе] - его знание, которое есть его детище, и слово его в отношении самого себя, и третье - любовь. И эти три суть одна единая сущность. И детище не есть меньшее, [нежели ум] ибо ум знает себя настолько, насколько велико [знание], и любовь не есть меньшее, [нежели ум], ибо он любит себя настолько, насколько знает и насколько сам велик.

КНИГА 10. (В ней показывается, что в уме человека есть более явная троица памяти, понимания и воли. Здесь также выясняется и то, что, хотя ум никогда бы не мог быть таким образом, чтоб он не помнил, не понимал и не любил себя, он не всегда думает о самом себе, и когда он не думает о себе, он не отличает себя одной и той же мыслью от телесного; отчего рассуждение о Троице, образом Каковой он является, откладывается затем, чтобы в самом видимом телесном обнаружилась троица, и чтобы в нем более надлежащим образом поупражнялось внимание читателя)

1. Теперь приступим с большим тщанием к более четкому объяснению того же самого. Во-первых, поскольку никто не может любить то, что совсем неизвестно, мы должны с большим вниманием рассмотреть то, какого рода любовь стремящихся (studentium), т.е. еще не знающих, но желающих знать какое-либо учение. В том, по отношению к чему слово «стремление» (studium) обычно не употребляется, любовь часто возникает от услышанного, когда слава о красоте чего-либо побуждает душу к созерцанию и наслаждению им, потому что душа знает род того, в чем заключается красота тел, поскольку она видела многих; и потому что внутри нее есть то, что оценивает желаемое извне. Когда это происходит, то возникающая любовь не есть любовь к той вещи, что совершенно неизвестна, ибо известен ее род. Когда же мы любим благого человека, внешность которого мы не видели, мы любим его потому, что наслышаны о его добродетелях, о каковых [вообще] мы знаем из самой истины. Что же касается учений, то нашу любовь к ним возжигает главным образом [внешний] авторитет восхваляющих и проповедующих их. Однако, если бы в нашем сознании не было хотя бы

скудного представления о каждом учении, мы бы никогда не воспылали стремлением к изучению [какого-либо] учения. Ибо кто бы стал беспокоится и прилагать усилия к изучению, например, риторики, если бы не знал, что это - наука красноречия? Иногда же мы удивляемся достижениям изучения, о которых мы услышали или прознали, и поэтому мы жаждем приобрести, обучаясь, способность приходить к таким достижениям. Так, если кто-то сказал бы тому, кто не умеет писать, что существует знание, посредством которого всякий способен, молча, отправлять тому, кто находится сколь угодно далеко, начертанные рукой слова, каковые тот, кому они направлены, в свою очередь сочетает, но не слухом, а глазами, и если бы он увидел, как это делается, то разве в его желании обладать таким знанием не все его стремление будет направлено на то достижение, которое другой уже удерживает? Так возжигаются стремления учащихся; любить же то, что совершенно неизвестно, не может никто.

2. Поэтому также если кто-либо слышит неизвестный знак, например, звучание какого-то слова, значение которого ему не известно, он желает знать, что это, т.е. что по установлению должно мыслится посредством данного звучания. Так, например, когда слышат слово temetum (лат. – пьянящий напиток), то, не зная, спрашивают, что оно означает. Таким образом, необходимо, чтоб уже знали, что это -знак, что это - не пустое звучание, но что оно что-то обозначает. Впрочем, это трехсложие [также] и известно, ибо посредством слухового ощущения оно запечатлело в сознании свой членораздельный образ. Но что же большее требуется от этого слова для того, чтобы стало более известным то, все буквы и все звуки чего уже известны, как не то, чтобы оно в то же самое время стало известным и как знак, и чтобы оно пробудило желание знать, знаком чего оно является? Следовательно, чем больше что-либо известно (хотя не полностью), тем больше душа желает знать об этом то, чего пока не знает. Ибо если бы было известно, что данное слово является только звучанием, и не было бы известно, что оно является знаком чего-то, то не стали бы искать ничего [большего], поскольку чувственное уже воспринято, насколько возможно. Однако, поскольку известно, что это - не только звучание, но также и знак, постольку возникает желание знать это совершенным образом; но ни один знак не познается совершенно, если он не познается как знак чего-то. Так, неужели того, кто с рвением пытается познать и вдохновленный стремлением приступает [к делу], возможно считать пребывающим без любви? Но что же он любит, ведь любить возможно только то, что известно? Ибо, конечно же, не могут быть любимы те три слога, которые уже известны. Но, может, в них любят то, что знают, что они обозначают что-то? Однако сейчас разговор не об этом, так как стремятся узнать не это. Мы же спрашиваем о том, что любят в том, что стремятся знать, но чего, конечно же, еще не знают, и поэтому мы недоумеваем, почему [это] любят, ведь мы, несомненно, знаем, что нельзя любить то, чего не знают. Так, почему же любят, как не потому, что знают и созерцают в соотношениях вещей красоту науки, в которой содержится знание всех знаков? И в чем же польза от такого знания, как не в том, что посредством него люди сообщаются между собой, дабы собрания людей не были хуже одиночества, в том случае если бы они, разговаривая, не сообщали друг другу свои мысли? Следовательно, душа различает, знает и любит тот подобающий и пригожий образ; и всякий, кто ищет значения слов, которых не знает, стремится совершить в себе этот образ, насколько может. Ведь одно дело - созерцать его в свете истины, и другое - желать его. Ибо всякий созерцает в свете истины, насколько велико и благо то, что мыслится и говорится на всех языках всех народов, и что никем ни слышится, ни произносится как иностранное. Следовательно, красота этого знания уже распознается мыслью, а то, что известно, любимо. И таким образом это созерцается и воспламеняет стремление учащихся, так что они подвизаются в этом отношении и вожделеют во всяком усилии, которое они прилагают для достижения этого, для того, чтоб и на практике они овладели тем, что предузнали в созерцании ума. И чем более всякий приближается к этому надеждою, тем более воспламеняется любовью. Ибо те науки изучаются с большим рвением, в возможности постичь каковые не отчаиваются. Ведь если у кого-то нет надежды в достижении чего-то', то он любит это без особого рвения или вовсе не любит, каким бы прекрасным он его не считал. Вот почему, поскольку на знание всех языков почти никто не надеется, всякий стремится к тому, чтобы в совершенстве знать свой. Если же кто-то считает, что он и этого не может знать в совершенстве, то все же никто не будет столь ленив в отношении этого знания, чтобы [даже] не желать знать, что означает незнакомое слово, когда он его слышит, и пытаться по возможности выучить его. Пока же он пытается, он пребывает в стремлении учащегося и, как представляется, любит то, что ему не известно. Но дело обстоит иначе. Ибо его душу затрагивает тот образ, который он знает и мыслит, и в котором посредством языкового общения проявляется красота (decus) соединения душ, каковая воспламеняет стремлением ищущего то, чего он не знает. Однако он созерцает и любит знакомый образ, к которому относится искомое. Таким образом, если бы кто хотел знать, что такое, например, temetum (что, примера ради, я уже

приводил), а его бы, [в свою очередь], спросили: «Зачем это тебе?», он мог бы ответить: «Затем, чтобы не случилось так, что я слушал кого-то и не понял, или чтобы не случилось так, что я прочел где-нибудь что-то и не знал, что писавший имел в виду». Кто же тогда ему скажет: «Не стремись понять, что ты слышишь, и не стремись знать, что читаешь»? Ибо почти для всякой разумной души очевидна красота (pulchritudo) этого знания, с помощью которого человеческие мысли сообщаются меж собой посредством выражения в значащих словах. И на основе этой известной, а потому и любимой, красоты (decus) со стольким стремлением возникает желание узнать это незнакомое слово. Таким образом, когда он прочтет и узнает, что словом temetum древние называли вино (uinum), но что теперь это слово уже вышло из употребления, он, возможно, [все же] сочтет для себя необходимым [знать это слово], чтобы понимать книги древних. Если же он сочтет эти книги чем-то излишним, он , возможно, сочтет и это слово не достойным запоминания, потому что он видит, что оно не имеет какого-либо отношения к тому известному виду (speciem) знания, который он созерцает и любит умом.

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

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

всякого, кто внимательно созерцает истину. Однако, поскольку примеры, которые мы дали, касаются тех, что желают знать что либо из того, что они сами не суть, постольку [теперь] мы должны рассмотреть, не возникнет ли, возможно, какого-то нового рода, когда ум желает познавать самого себя.

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

6. Так, что же мы скажем? То, что ум знает себя отчасти (ex parte) и отчасти не знает себя? Но нелепо же говорить, что ум в целом не знает то, что знает. Я же не говорю, что он знает целое (totum); я говорю, что то, что он знает, он в целом (tota) знает. Следовательно, когда он что-либо знает о себе, что он может знать только в целом, он в целом знает себя. Но он знает, что он что-то знает, и он не может чего-либо знать, как только в целом. Следовательно, он в целом знает себя. Но что же ему столь знакомо, как не то, что он живет? Ведь не может он быть умом и не жить, ибо у него есть нечто большее [чем жизнь] - понимание; ведь и души животных живут, но не понимают. Следовательно, поскольку ум есть ум целиком, постольку он и живет целиком. Он знает, что он живет, а значит, он знает себя в целом. Наконец, когда ум стремится себя познать, он уже знает, что он - ум. Иначе бы он не знал, исследует ли он себя, и, быть может, он исследовал бы одно вместо другого. Ибо может статься, что сам он не есть ум, и, таким образом, пока он стремится познать ум, он не стремится познать самого себя. Вот почему поскольку ум, когда он стремится познать, что такое ум, знает, что он исследует самого себя, постольку он, разумеется, знает, что он сам есть ум. Далее, если он знает в себе самом то, что он - ум и ум целиком, он знает себя в целом. Но что если он не знает, что он - ум, и, исследуя себя, он знает себя только как исследующего? Если он этого не знает, то он может

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

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

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

9. Итак, когда он считает себя чем-то такого же рода, он считает себя телом; поскольку же он вполне осознает свое начальство, посредством которого он управляет телом, постольку по этой причине иные

спрашивают, что из телесного наиболее важно в теле; и считается, что это - ум, или, пожалуй, вообще вся душа. Поэтому одни полагали, что она - кровь, другие - мозг, третьи -сердце (не в том смысле, в каком говорится в Писании: «Буду славить Тебя, Господи, всем сердцем моим» (Пс.11, 2; 110, 1; 137, 1); «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем» (Втор.6, 5; Мф.22, 37), ибо это телесное именование высказывается о душе в несобственном или в переносном смысле). [Таким образом], они считали, что она - частичка тела, которую можно увидеть, когда рассечены внутренности. Иные же полагали, что душа состоит из мельчайших и неделимых телец, которых они называют атомами, сталкивающихся и сцепляющихся друг с другом. Иные говорили, что ее сущность - воздух, иные -огонь. Иные же полагали, что она не есть какая-либо сущность, потому что они не могли представить себе ни какой другой сущности, кроме тела, и не считали, что она есть тело. По их мнению, душа - самоустроение нашего тела или соединение элементов, посредством которых как бы составляется плоть. [Таким образом], все они считали душу смертной, поскольку, будь она телом или же каким-либо телесным сочетанием, она, конечно же, не могла бы пребывать бессмертной. Те же, кто считал ее сущностью некоторую жизнь и никоим образом [что-либо] телесное (ибо они обнаружили, что она есть жизнь, одушевляющая и оживляющая всякое живое тело), соответственно пытались, насколько каждый мог, доказать, что она бессмертна, ибо жизнь не может быть без жизни. Касательно же того пятого - мне не ясно какого - рода тела, который добавили к прекрасно известным четырем элементам этого мира и сказали, что из него состоит душа, я не думаю, что здесь следует много рассуждать. Ибо или они считают телом то же, что и мы (т.е. то, часть чего в пространстве меньше, нежели целое), и они должны быть причислены к тем, что полагали ум телесным; или же они называют телом всякую сущность или всякую изменчивую сущность, хотя знают, что не всякая сущность пространственна и определяется длиной, шириной и высотой. [Так или иначе] мы не будем спорить с ними о словах.

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

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

он отсутствовал. Пусть он ухватит в себе [саму] направленность воли, посредством которой он блуждает по другим предметам, и думает о себе. Тогда он увидит, что он всегда любил себя, что он всегда знал себя; но, любя вместе с собой нечто иное, он смешал себя с этим и [даже] некоторым образом сросся. Поэтому, охватывая [многое] различное как одно, он счел одним то, что есть [многое] различное.

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

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

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

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

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

16. Ни те, ни другие не замечают, что ум знает себя, даже когда он ищет себя, как мы уже показали. Но никоим образом правильно нельзя сказать, что что-то познается, если не познается его сущность. Вот почему если ум знает себя, он знает свою сущность. И если он уверен в отношении себя, он также уверен и в отношении своей сущности. А он уверен в отношении себя, как убедительно показывает то, что было сказано выше. Однако же ум совсем не уверен в отношении того, является ли он воздухом, или огнем, или каким-то телом или же телесным. Следовательно, он не есть что-либо из того. И к тому целому, которому предписывается познать самого себя, относится то, что ум уверен, что он не есть что-либо из того, в чем он неуверен, и что он уверен, что он есть только то, в чем только он уверен, что он есть. Он же думает об огне или воздухе так, как он думает обо всяком телесном, и никоим образом не может произойти так, чтобы он думал о том, что он есть таким образом, каким он думает о том, что он не есть. Поскольку же он мыслит все то посредством образных представлений, будь то огонь или воздух, или то или иное тело, или какая либо часть [тела], или телесное сочетание и устроение, он, конечно же, говорит не то, что он есть все это, но нечто [одно] из того. Но если бы он был чем-то из того, он мыслил бы это иначе, нежели остальное, а именно, не через образное представление, как мыслятся [теперь] отсутствующие тела, будь то сами или же иные того же рода, которые [раньше] осязались телесным ощущением; [он мыслил бы это] посредством внутреннего, не мнимого, но истинного наличия (ибо ничто для него не налично так, как он сам). Именно так он думает о себе, что он живет, помнит, понимает, желает. Ибо он знает все это в себе самом и не воображает это, как если бы осязал ощущением все это вне себя, как осязается телесное. И если он из представлений о телесном не примысливает ничего по отношению к самому себе, из-за чего он сам мыслил бы себя чем-то телесным, то все, что у него остается от себя самого, есть только он сам.

17. Итак, отложив на некоторое время [рассмотрение] всего прочего, в чем ум уверен в отношении самого себя, давайте прежде всего займемся изучением следующих трех: памяти, понимания и воли. Ведь посредством этих трех способностей мы обычно различаем дарования даже у детей. Ибо чем лучше и легче ребенок запоминает, чем проницательнее он понимает, и с чем большей страстью он стремится [к изучению], тем более похвальны его дарования. Однако, когда спрашивается о чьей-либо учебе, то спрашивается не о том, насколько хорошо или легко запоминают, или насколько проницательно понимают, а о том, что запоминают и что понимают. И поскольку душа считается похвальной не только потому, что она ученая, но и потому, что она блага, постольку обращают внимание не только на то, что помнят и что понимают, но и на то, что желают; и не на то, насколько страстно желают, но прежде всего на то, что желают, а уж затем на то, насколько желают. Ибо тогда неистово любящая душа достойна похвалы, когда она неистово любит то, что надлежит любить неистово. Итак, поскольку мы говорим о следующих трех - даровании, знании и употреблении (ingenium, doctrina, usus), первое, что мы должны рассмотреть в этих трех, - это то, что может всякий посредством памяти, понимания и воли. Второе, что должно быть рассмотрено, - это то, что есть у всякого в памяти и понимании, что было достигнуто стремящейся [к знанию] волей. Третье же, т.е. употребление, заключено в воле, имеющей дело (pertractante) с тем, что содержится в памяти и понимании, и либо относящей это к чему-либо [как к цели], либо прекращающей действие, удовлетворившись этим как целью. Ибо употреблять означает внедрять что-либо в способность воли; удовлетворяться же означает употреблять что-либо с наслаждением, и не в упованиях, но в вещах. Поэтому всякий, кто удовлетворяется, употребляет, ибо он внедряет что-либо в способность воли в

целях удовлетворения. Но не всякий, кто употребляет, удовлетворяется, если то, что он внедрил в способность воли, он желал не ради того самого, а ради чего-то иного.

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

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

КНИГА 11. (В ней показывается, что и во внешнем человеке имеется своего рода троица, проявляющаяся в том, что воспринимается извне, а именно, из видимого тела и формы, которая запечатлевается во взоре воспринимающего, а также в направленности воли, соединяющей первые два; каковые, однако, не равны и не имеют одну и ту же сущность. Здесь даже выявляется, что в душе есть иная троица (три определения каковой - образ тела, пребывающий в памяти, его воображение, возникающее по обращению к нему взора представляющего, и направленность воли, соединяющей первые два, - имеют одну и ту же сущность), которая все так же принадлежит внешнему человеку, ибо она привносится из телесного, ощущаемого извне)

1. Никто не сомневается в том, что как внутренний человек наделен пониманием (intellegentia), так человек внешний - телесным ощущением (sensu corporis). Так, давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем [человеке] какой-нибудь признак Троицы, хотя и не потому, что человек в своей внешности есть образ Божий. Ибо [вполне] очевидно апостольское суждение, свидетельствующее о том, что внутренний человек обновляется в познании Бога «по образу Создавшего его» (Кол.3, 10). В другом же месте он также говорит: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор.4, 16). Итак, в том, что тлеет, давайте, насколько мы способны, искать некоторое отражение (effigiem) Троицы, если и не столь четкое, то все же различимое. Ибо не зря же и тот [внешний человек] называется человеком, и ему присуще некоторое подобие [человеку] внутреннему. Ведь по причине такого порядка нашего устроения, в соответствии с которым мы созданы смертными и плотскими, нам легче и привычнее иметь дело с видимым, нежели с умопостигаемым, ибо первое - внешнее, последнее же - внутреннее; и первое мы ощущаем телесным чувством, а последнее понимаем умом. Сами мы, будучи душами, не являемся ощутимыми, т.е. телами, поскольку мы - жизнь. Однако же, как я сказал, наша привычка к телу такова и внимание наше, устремленное к ним, ввергает себя вовне таким удивительным образом, что когда оно [вдруг] отвлекалось от неопределенности телесного, чтобы укорениться в мысли [как чем-то] гораздо более определенном и непременном, [т.е.] в духе, оно [вновь] бежит к телесному и в том ищет успокоения, в чем оно усвоило немощь. На этот недуг следует обратить внимание так, чтобы, если когда мы попытались более сообразно различать и более легко вникать во внутреннее духовное, мы находили бы образцы подобия во внешнем телесном. Итак, внешний человек, наделенный внешним ощущением, ощущает тела. Телесное же ощущение, как это легко заметить, имеет пять видов: зрение, слух, нюх, вкус, осязание. Однако было бы излишним и [вовсе] не необходимым, если бы мы по поводу того, что исследуем, заинтересовались бы всеми пятью ощущениями, ибо то, что нам сообщает одно из них, остается в силе и в остальных. Поэтому, главным образом, давайте используем свидетельство зрения, ибо это телесное ощущение превосходит остальные, и оно с учетом различия своего рода наиболее близко видению ума.

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

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

3. Хотя ощущение происходит не от того тела, что видится, но от тела ощущающего одушевленного [существа], с каковым смешивается душа некоторым удивительным образом своего рода, все же видение порождается видимым телом, т.е. само ощущение образуется (formatur) так, что оно уже не есть просто ощущение, которое может быть невредимым даже и во тьме, пока невредимы глаза, но ощущение воображенное (informatus), каковое называется видением. Следовательно, видение порождается видимым предметом, но не им одним, а также и видящим. Поэтому видение порождается видимым и видящим так, что от видящего [в нем] - ощущение зрения и внимания взора и созерцания, воображение же ощущения (informatio sensus), которое называется видением, отпечатывается лишь телом, которое видится, т.е. каким-либо видимым предметом. При удалении предмета не остается какого-либо образа, который был присущ ощущению, пока присутствовало то, что виделось. Однако же остается само ощущение, которое пребывало и прежде того, как что-то ощущалось. Так же, например, [остается] и след на воде, доколе налично само тело, которое отпечатывается; если же тело устраняется, то не останется никакого образа, хотя остается вода, которая была и прежде того, как приняла тот телесный образ. Поэтому мы, конечно, не можем сказать, что видимый предмет порождает ощущение. Однако он порождает образ как свое подобие, каковое возникает в ощущении, когда мы ощущаем что-либо, видя. Но посредством того же ощущения мы не различаем образ тела, которое мы видим, и образ, который возникает от него в ощущении видящего, поскольку [их] соединение таково, что не остается места для различения. Но, рассуждая разумно, [следует сказать] что мы бы совсем не могли ощущать, если бы в нашем ощущении не возникало какого-нибудь подобия созерцаемого тела. Ибо когда кольцо отпечатывается на воске, то это не значит, что не создается никакого образа, поскольку [нами] он не может быть различен, пока оно не отделено. Но поскольку после того, как воск отделен, то, что было создано, остается, так что его можно видеть, постольку мы легко убеждаемся в том, что воску уже был присущ отпечатавшийся от кольца образ и прежде того, как оно было отделено от него. Но если бы кольцо соединялось с жидкостью, то по его удалении не возникло бы никакого образа. И, однако же, разум мог бы различить, что в той жидкости прежде удаления кольца был образ кольца, созданный кольцом, который следует отличать от того, образа, каковой в [самом] кольце. Поэтому тот образ является созданным, которого [больше] нет при удалении кольца; пребывает же образ в кольце, от какового создается другой. Итак, [нельзя сказать, что] ощущение зрения не имеет образа видимого тела, пока оно видится, по той причине, что при его удалении не остается образа. Отсюда крайне трудно убедить медлительных умом, что образ видимого предмета образуется в нашем ощущении, когда мы его видим, и что этот самый образ и есть видение.

4. Но если кто будет внимательным к тому, что я собираюсь сказать, тот не встретит таких трудностей в этом исследовании. Обычно после того, как мы некоторое время смотрели на свет, а затем закрыли глаза, в них как бы кружатся какие-то яркие цвета, сменяющие друг друга различным образом и светящиеся все меньше и меньше, пока совсем не исчезнут. Эти [блики] нам следует понимать как остатки того образа, который был создан в ощущении, когда мы видели светящееся тело, и эти [остатки] чередовались, постепенно угасая. Ибо и края окон31, если бы мы вдруг на них взглянули, часто оказываются в этих цветах, так что очевидно, что наше ощущение имеет впечатление от

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

5. При таком положении дел, давайте вспомним, каким образом сочетаются в определенное единство эти три, различные по своей природе, [определения]: вид (species) тела, которое видится, его образ (imago), запечатленный в ощущении, каковой есть видение, или воображенное ощущение (sensus formatus), и воля души (uoluntas animi), которая направляет ощущение к ощущаемому предмету. Первый из них, т.е. сам видимый предмет, не принадлежит природе одушевленного [существа], если только этот предмет не есть наше тело. Второй принадлежит ей постольку, поскольку возникает в теле, а через тело - и в душе. Третий же принадлежит только душе, ибо это - воля. Итак, хотя сущности этих трех столь различны, все же они сходятся в такое единство, что первые два (а именно, вид тела, которое видится, и его образ, который возникает в ощущении, т.е. видение) едва ли могут быть различены даже в рассуждении. Воля же имеет столькую силу в сочетании этих двух, что направляет подлежащее воображению ощущение к видимому предмету и удерживает его воображенным в этом предмете (in ea formatum teneat). И если она столь необузданна, что может быть названа любовью или страстью, или же похотью (amor aut cupiditas ant teneat), она неистово воздействует на остальное тело одушевленного [существа], и там, где вещество (materies), будь оно более податливым или нет, не выказывает сопротивления, изменяет его в подобающий вид и цвет. [Так, например], можно видеть, с какой легкостью превращения изменяется тельце хамелеона в соответствии с цветами, которые он видит. Что же касается других животных, то поскольку их телесность не допускает такого легкого превращения, [их] потомство выдает, главным образом, влечения матерей, что бы они ни созерцали с наибольшим удовольствием. Ибо чем более податливы и, так сказать, вообразительны (formabiliora) по своему рождению отпрыски, тем выразительнее и сильнее наследуют они склонность материнской души и представление, которое есть в ней посредством того тела, которое она созерцала со страстью. Есть [много тому] примеров, каковые можно привести с избытком, но довольно будет и одного, взятого из достовернейших книг, [где говорится о том], как Иаков сделал так, дабы овцы и козы рождали потомство различных цветов, положив прутья различных цветов в водопойных корытах, чтобы те, приходя пить, смотрели [на них] в то время, как зачинали (Быт.30, 37-41).

6. Но разумная душа живет безобразно (deformiter), когда она живет в соответствии с троицей внешнего человека, т.е. когда она сообразует с тем, что воображает телесное ощущение извне, не достойную похвалы волю, посредством которой она приспосабливает это [внешнее] к чему-то полезному, но низменное влечение, которым она прилепляется к этому [внешнему]. Ибо, даже если вид тела, который ощущался телесным образом, не наличен [в чувственности], в памяти пребывает его подобие, к которому воля может вновь обратить свой взор так, чтобы быть воображенной изнутри, подобно тому, как воображалось извне ощущение при наличии ощущаемого тела. И таким образом та троица возникает из памяти, внутреннего видения, и из воли, которая сочетает обоих. Когда же эти трое сгоняются в одно, то от самого [этого] «согнания» они называются «сознанием». И в этих трех уже нет различия сущности. Ибо нет здесь ни того ощущаемого тела, совершенно отличного от природы одушевленного [существа], ни телесного ощущения, воображенного так, чтобы возникло видение, ни воли, направляющей ощущение к ощущаемому телу, дабы оно было воображено, и удерживающей его воображенным. Но вместо того, телесного вида, что ощущался извне, становится память, удерживающая тот вид, который впитала душа через телесное ощущение. Вместо же того внешнего видения, когда ощущение воображалось ощущаемым телом, становится подобное внутрен-

нее видение, когда взор души воображается тем, что удерживается в памяти, и сознается (cogitantur) телесное, которое не налично [непосредственно]. И каким образом сама воля [прежде] направляла ощущение, дабы оно вообразилось телом, наличным вовне, и соединяло первое, когда оно вообразилось, со вторым, таким же образом она [теперь] обращает взор души вспоминающего к памяти для того, чтобы первый вообразился тем, что удержано во второй, и для того, чтобы в сознании (in cogitatione) возникло подобное видение. И как разум различал видимый вид, каковым воображалось телесное ощущение, и его подобие, каковое возникало в воображенном ощущении так, чтобы было видение (иначе бы они были соединены таким образом, что считались бы совсем одним и тем же); так же и то представление, возникающее, когда душа сознает вид тела, который она видела, состоит из подобия телу, удерживаемого памятью, и того, что воображается во взоре вспоминающей души. Однако оно кажется одним и единственным настолько, что его двойственность можно обнаружить только посредством рассуждения, с помощью какового мы понимаем, что одно дело - то, что пребывает в памяти, хотя мы сознаем, что оно [происходит] откуда-то еще, и другое дело - то, что возникает, когда мы вспоминаем, т.е. воспроизводим в памяти, и обнаруживаем в ней тот же самый вид. И если бы его там не было, мы бы сказали, что мы забыли так, что совсем не можем вспомнить. И если бы взор того, кто вспоминает, не был бы воображен тем, что было в памяти, то у представляющего не возникло бы никакого видения. Но соединение обоих, т.е. того, что удерживает память, и того, что там выражается для того, чтобы вообразился взор вспоминающего, делает так, что они кажутся как бы одним, ибо они совершенно подобны. Когда же взор сознающего отвращается от этого и перестает созерцать то, что виделось в памяти, [тогда] в этом взоре не остается никакого образа, который был запечатлен, и он вообразится тем, к чему обратится, для того, чтобы [в нем] возникло сознание чего-то другого. Пребывает же то, что [взор сознающего] оставляет в памяти, и к чему вновь обращается, когда мы это вспоминаем; обратившись же вновь, он воображается, и становится одним с тем, чем воображается.

7. Но если воля, направляющая взор то на одно, то на другое для того, чтобы он был воображен, и соединяющая его [с предметом], когда он воображен, целиком сливается с внутренним представлением и совершенно отвращает взор души от наличия тел, предстоящих ощущениям, и от самих телесных ощущений и полностью обращается к тому образу, который видится внутри, [тогда] возникает такое подобие телесного вида, воображенное из памяти, что даже сам разум не способен различить, видится ли извне само тело или же нечто подобное сознается внутри. Ведь иногда люди, увлеченные или испуганные излишним размышлением о видимых предметах, вдруг издавали даже соответствующего рода звуки, как будто они в действительности пребывали в сердце самих событий или страданий. И я помню, как мне кто-то говорил [о себе], что он обычно видел в представлении женское тело столь четко и доподлинно, что мог ощущать свое совокупление с ним и даже истечение в детородном органе. Такова сила души в своем собственном теле, и такова же ее способность в превращении и изменении качества своего одеяния, каковой наделен человек по отношению к носимой им одежде. К тому же роду переживаний относится и то, когда мы во сне обманываемся образами. Однако существует большое различие в том, являются ли телесные ощущения усыпленными, каковы они у спящих, или же возмущенными в их внутреннем строении, каковы они у беснующихся, или же пребывают они в каком-либо другом необычном состоянии, как у вещунов или пророков. [Соответственно] в силу определенной необходимости внимание души сталкивается с теми образами, которые возникают либо из памяти, либо по причине какой-либо другой сокровенной силы посредством определенных духовных сочетаний подобной духовной сущности, или же, как это иногда случается со здравыми и бодрствующими [людьми] так, что воля, занятая размышлением, отвращается от ощущений и воображает взор души различными образами ощущаемых предметов так, как если бы ощущались сами ощущаемые [предметы]. Но не только тогда возникают эти впечатления образов, когда воля, желая их, обращена к ним, но также и тогда, когда для того, чтобы уклониться и оградиться от них, душа устремляется к наблюдению за ними, избегая их. Поэтому не только желание, но также и страх подводит ощущение к самим ощущаемым [предметам], а взор души - к образам ощущаемых предметов. Следовательно, чем более неистовым является страх или желание, тем более отчетливее воображается взор ощущающего посредством тела то, что налично, или представляющего посредством телесного образа то, что содержится в памяти. Значит, для телесного ощущения какое-либо наличное тело есть то, что для взора души есть подобие тела в памяти; и видение созерцающего для телесного вида, которым воображается ощущение есть то, что есть видение представляющего для телесного образа, пребывающего в памяти, которым воображается взор души; и то, что есть внимание воли для видимого тела и видение, сочетающееся [с ним] так, чтобы возникло определенное единство трех, хотя их природа различна, есть то же внимание воли для

сочетания телесного образа, присущего памяти и видению представляющего, т.е. формы, которую воспринял взор души, обращаясь к памяти, затем, чтобы возникло определенное единство трех, теперь уже не разрозненных различием природы, но имеющих одну и ту же сущность, ибо все это пребывает внутри, и все это есть душа.

8. Поскольку же когда форма и вид тела (forma et species corporis) исчезают, воля [уже] не может сообразовать с ними ощущение воспринимающего, постольку когда образ, который несет в себе память, стерт забвением, воля не может обратить назад к образу взор души посредством воспоминания для того, чтобы он вообразился. Но так как душа имеет достаточно сил для того, чтобы измышлять (confingere) не только забытое, но даже и то, что она [никогда] не ощущала и не переживала, и [для того, чтобы] увеличивать, уменьшать, изменять и составлять по своему усмотрению то, что она не забыла, то часто она воображается тем, что, как ей известно, несть так, как она вообразилась, или тем, по поводу чего она не знает, как оно есть. В таком случае необходимо остерегаться, чтобы она не измышляла ложным образом так, что вводила бы в заблуждение, или чтобы не мнила так, что заблуждалась бы. Если бы она избежала этих двух зол, то ей бы не помешали воображенные призраки, как не мешает ей то ощущаемое, каковое она испытала и удержала в памяти, при условии, что она не желает их страстно, если они доставляют удовольствие, и при том, что она не избегает их с позором, если они доставляют неудовольствие. Когда же воля, оставив наилучшее, оказывается погрязшей в них, она становится нечистой; и она думает о них пагубным образом, когда они присутствуют, и еще боле пагубным образом она думает о них тогда, когда они отсутствуют. Таким образом, жить в соответствии с троицей внешнего человека грешно и безобразно, потому что эта троица, хотя бы она и воображалась внутри, была порождена с целью жить чувственным и телесным. Ибо никто не может жить этим во благо, если только в памяти не удержаны образы ощущаемых предметов; и если только воля большей своей частью не пребывает в предметах вышних и внутренних; и если только она сама, будучи сообразованной либо с телами вовне, либо с их образами внутри, не обращает все, что бы она ни воспринимала, к лучшей и истиннейшей жизни, и если она не находит себе успокоения в том пределе, созерцая который, она считает необходимым это делать. И что же еще мы делаем, как не то, что запрещает нам делать апостол, говоря: «Не сообразуйтесь с веком сим» (Рим.12, 2)? Вот почему эта троица не есть образ Божий. Ибо она возникает в самой душе посредством телесного ощущения из низшего, т.е. телесного, творения, по отношению к которому [наша] душа стоит выше. И, однако же, [эта троица] не совсем не подобна. Ибо у чего же в своем роде и мере нет подобия Богу, если Бог создал все весьма благим ни по какой другой причине, как потому, что Он Сам есть высшее благо? Следовательно, поскольку все, что есть, является благим, постольку, разумеется, все так или иначе имеет некоторое подобие высшему благу, хотя ему и далеко до него. Если [это подобие] естественно, то оно, конечно же, правильно и упорядоченно; если же оно порочно, то оно безобразно и превратно. Ведь и души в самих своих грехах, пользуясь своей исполненной гордыней, превратной и, так сказать, рабской свободой, стремятся не к чему иному, как к некоторому подобию Богу. Так и прародители наши не были бы совращены ко греху, если бы им не было сказано: «Вы будете как боги» (Быт.3, 5). Но также разумеется, что ничего [из того], что в творениях каким-либо образом подобно Богу, нельзя назвать образом Божиим, а только то, выше чего лишь Он один. Ибо только то является соответствующим Ему изображением, между чем и Ним нет никакой опосредствующей [ступени] природы.

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

образом может быть удовлетворительным то, что пока еще не было увидено? Удовлетворение же - это воля в покое. Следовательно, мы не можем назвать волю ни как бы детищем видения, ибо она была и прежде видения, ни как бы родительницей, ибо оно является воображением и изображением не воли, а видимого тела.

10. Возможно, мы правильно называем видение пределом и успокоением воли, по крайней мере, по отношению к этому одному [предмету], ибо из того, что она видит нечто, что она желала видеть, еще не следует, что она не пожелает чего-то иного. Таким образом, это еще не вся воля человека, предел которой есть не что иное, как блаженство, но воля, направленная на один этот предмет, которая имеет пределом своего видения не что иное, как само видение, [вне зависимости от того] относит ли она его к чему-то иному или не относит. Ибо если она не относит видение ни к чему иному, но желает только видеть, то нам не нужно обсуждать, каким образом показать, что предел воли есть видение, ибо это очевидно. Но если она относит его к чему-то иному, то она, конечно же, желает нечто иное. И она уже не будет волей, желающей лишь видеть, или, если [все же] видеть, то не то, что она видит. Подобно тому, как если бы тот, кто желал увидеть рубец для того, чтоб узнать, что была рана; или как если бы тот, кто желал увидеть окно для того, чтобы видеть через окно прохожих. Все эти и иные подобные виды воли имеют свои собственные пределы, которые относятся к пределу той воли, по которой мы желаем жить блаженно и достигнуть той жизни, которая [уже] не относится ни к чему иному, но сама собой довлеет тому, кто ее любит. Итак, воля видеть имеет своим пределом видение, а воля видеть какой-то определенный предмет имеет своим пределом видение какого-то определенного предмета. Следовательно, воля видеть рубец стремится к своему пределу, т.е. к видению рубца, и не преступает его; воля же проверить, была ли рана, есть иная воля, хотя и зависящая от первой, пределом которой также является проверка былого наличия раны. Воля же видеть окно имеет своим пределом видение окна, ибо воля видеть через окно прохожих есть другая воля, связанная с первой; пределом же последней является также видение прохожих. И все эти воли, связанные друг с другом, суть праведные, если блага та, к которой они все относятся, и они неправедны, если неправедна она. И, таким образом, [это] соединение праведных воль есть некоторого рода путь восхождения к блаженству, который проходится определенными шагами. Сплетение же неправедных и извращенных воль есть путы, которыми будет связан тот, кто поступает так, что его бросят во тьму внешнюю (Мф.22, 13). Следовательно, блаженны те, что своими поступками и нравами поют песнь восхождения, и горе тем, которые влекут на себя беззаконие словно длинную вервь (Ис.5, 18). Покой же воли, каковой мы называем ее пределом, если она все еще относится к чему-то иному, таков, каковым мы считаем покой ноги при хождении, когда она ставится для того, чтобы дать другой точку опоры, дабы продолжить ход. Если же что-либо удовлетворяет таким образом, что воля, довольствуясь, покоится в этом, то это все же еще не то, к чему стремятся, ибо и оно относится к чему-то иному; так что оно оценивается не как родной город гражданина, но как место отдохновения или пристанище путника, [свершающего путь домой].

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

12. [Сначала] трудно различить, не является ли воля, соединяющая видение с памятью,

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

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

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

образом, каким образом она представляет их внутри, или когда они уже прекратились вовне, но пока еще сохраняются в памяти; или когда даже то, что мы помним, воображается иным образом [уже] не в силу достоверности воспоминания, но по произволу представления.

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

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

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

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

18. Но поскольку то, что впечатляет память в единственном числе, может быть умножено в представлении, постольку, по-видимому, определение меры относится к памяти, а определение числа к видению; ведь хотя множественность таких видений неисчислима, все же в памяти есть один единственный установленный предел, за который невозможно выйти. Следовательно, мера - в памяти, а число - в видениях; но в самих видимых телах есть [также] определенная мера, к которой множественным образом приспосабливается ощущение видящего, ибо одним видимым [предметом] может воображаться взор многих людей, так что даже один человек, как правило, видит один предмет удвоенным образом из-за того, что у него два глаза, о чем мы излагали выше. Значит, в тех предметах,

что изображаются в видениях, есть некоторая мера, в самих же видениях - число. Воля же, соединяющая и упорядочивающая их, а также сочетающая их в некоторое единство, довольствуясь направлением своего желания ощущать и представлять лишь к тем предметам, которыми воображаются видения, подобна весу. Вот почему [здесь] я бы лишь кратко заметил, что и во всех остальных вещах надлежит обратить внимание на эти три [определения]: меру, число и вес. Итак, я, каким образом смог и кому смог, показал, что воля является соединительницей видимого предмета и видения (т.е. как бы родителя и детища), будь то ощущение или представление; и что ее нельзя называть ни родительницей, ни детищем. Но время увещевает нас искать эту троицу во внутреннем человеке и устремиться внутрь, [прочь] от этого животного и плотского [человека], каковой называется внешним, и о котором я столь долго говорил. И мы надеемся быть способными отыскать [во внутреннем человеке] образ Божий в соответствии с Троицей, если нам посодействует Он Сам, т.е. Тот, Кто, как указывают сами вещи, так и свидетельствует Святое Писание, «все расположил мерою, числом и весом» (Прем.11, 21).

КНИГА 12. (В ней проводится отличие мудрости от знания, и в том, что называется знанием собственно, обнаруживается некоторая троица своего рода (как низшая), каковая, хотя и относится уже к внутреннему человеку, все же еще не должна ни называться, ни считаться образом Божиим)

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

2. Итак, животные тоже могут ощущать телесное извне посредством телесного ощущения и, укоренив его в памяти, вспоминать, [а также] искать в нем наиболее полезное и избегать неприятное. Но замечать телесное и удерживать его не только как естественным образом схваченное, но и как намеренным образом препорученное памяти; и воспроизводить вновь с помощью воспоминания и представления то, что сразу же ускользает в забвении, для того, чтобы (каким образом представление воображается тем, что обнаруживается в памяти, так же и само то, что есть в памяти, укрепилось представлением) сложить воображаемые видения посредством собирания вспомненного то отсюда, то оттуда, и как бы его связывания; разбирать, каким образом в такого рода предметах то, что правдоподобно, отличается от правды, и не в духовном, а в самом телесном; [все] эти [действия], хотя они проводятся и происходят в чувственном и в том, что душа извлекает из него посредством телесного ощущения, не могут, однако, совершаться без участия разума и быть общими у людей с животными. Но судить об этом телесном в соответствии с бестелесными и предвечными основаниями (rationes), каковые, если только они не выше человеческого ума (mentem), не являются, конечно же, неизменными, есть дело более высокого разума (rationis) И мы не можем судить о телесном на своих основаниях, если только они не подчиняются высшим. Судим же мы о телесном на основании (ex

ratione) размеров и форм, которое ум знает как пребывающее неизменным.

3. То же в нас, что в рассмотрении телесного и временного совершается таким образом, что не является общим у нас с животными, есть, несомненно, разумное (rationale). Но оно как бы выводится из той разумной сущности нашего ума, посредством которой мы связываемся с умопостигаемой и неизменной истиной, и ему вменяется разбирать и направлять низшие [предметы]. Ибо как среди всех животных не может быть обнаружено помощника человеку, подобного ему, если только он, будучи взят от самого [человека], не образует с ним пары, так и для нашего ума, посредством которого мы сообщаемся с высшей и сокровенной (internam) истиной, среди тех частей души, которые являются общими у нас с животными, в отношении телесных предметов нет никакого такого помощника, который бы довлел природе человека. Поэтому некоторая часть разумного в нас, не отделенная так, чтобы нарушить единство, но как бы отвлеченная для того, чтобы быть помощником в общем деле, распределяется для выполнения своей работы. И каким образом двое есть одна плоть, когда мы говорим о муже и жене, таким же образом единой природой ума охватываются наш понимание (intellectum) и действие, совет и исполнение, или наш разум и разумное стремление, или какие бы то ни были другие [определения], исполненные большим значением слова, могущие выразить [сказанное]. Так что каким образом было сказано, что «будут два одна плоть» (Быт.2, 24), таким же образом можно сказать: «Два в одном уме».

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

5. Мне не кажется, что можно считать вероятным суждение тех, кто полагает, будто в человеческой природе можно обнаружить троицу образа Божиего в трех лицах, которая исполняется в союзе мужчины, женщины и их дитя. И будто бы сам муж выражает лицо Отца; тот, что исходит от него таким образом, что рождается, - лицо Сына; третьим же лицом, т.е. Духом, они считают жену, которая таким образом изошла от мужа (Быт.2, 22), что она сама не есть сын или дочь, хотя по ее зачатии родилось дитя. Ибо Господь сказал о Святом Духе то, что Он от Отца исходит, и все же не есть Сын (Ин.15, 26). В этом ошибочном мнении лишь то представляется вероятным, что в рождении созданной женщины согласно достоверности Святого Писания достаточным образом показано: не все то может быть названо сыном, что начинает существовать посредством какого-либо лица, что создает другое лицо. Так, лицо жены происходит от лица мужа, но однако же она не называется его дочерью. Остальное же в этом [мнении] настолько нелепо, или, точнее, ложно, что в его обличении нет никакого труда. Ибо я не хочу [даже] говорить о том, что Святой Дух является матерью Сына Божиего и супругой Отца, ибо [иначе мне сразу] сказали бы, что подобные представления не являются ошибочными только в том случае, если они относятся к плотским зачатию и рождению тел. Впрочем, те же самые предметы могут представляться непорочнейшим образом теми чистыми, для которых «все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит.1, 15). Ведь даже Христос, рожденный от Девы во плоти, вызывает у иных из них отвращение. Но касательно этих высших духовных [предметов] (в соответствии с подобием каковым создаются рода низшего творения, какими бы удаленными они не были, и как бы они ни назвались), где ничто не может быть ни оскверненным или тленным, ни рожденным во времени, ни образованным от [чего-то] безобразного, да не побеспокоят [эти нечистые] трезвое благоразумие кого бы то ни было, чтобы во избежание напрасного страха [человек] не совершил губительной ошибки. Пусть он [сначала] приучится обнаруживать следы духовного в телесном так, чтобы когда он, руководствуясь разумом, начнет восходить вверх затем, чтобы достичь самой неизменной истины, посредством каковой все создано, он не привнес бы с собой в это высшее то, что он презирает в низшем. [Так] никто не стал бы краснеть от того, что он выбрал себе в супруги премудрость, [только] потому что слово «супруга» предполагает представление о тленном совокуплении для рождения дитя, или потому что сама

премудрость, и вправду, по своему полу есть женщина, ибо и в греческом языке, и в латыни это слово женского рода.

6. Следовательно, мы отвергаем то суждение не потому, что мы боимся думать о святой, незыблемой и неизменчивой Любви как о супруге Бога Отца, сущей от Него (но [только] не как о дите [предназначенного] для порождения Слова, через Кого все начало быть), но потому, что Божественное Писание с очевидностью показывает, что оно ложно. Ибо Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему» (Быт.1, 26); а немного после: «И сотворил Бог человека по образу Божиему» (Быт.1,27). Несомненно, что поскольку слово «Нашему» является множественным числом, постольку оно применялось бы неправильно, если бы человек был сотворен по образу одного Лица, будь то Отец или Сын, или же Святой Дух. Но потому говорится «по образу Нашему», что он был сотворен по образу Троицы. Но опять-таки, дабы мы не сочли, что в Троице нужно полагать трех богов, тогда как Сама Троица есть единый Бог, было сказано, что «сотворил Бог человека по образу Божиему», вместо того, чтобы (и как если бы) было сказано «по образу Своему».

7. В Святом Писании такие высказывания обычны, но иные, даже если они претендуют на то, чтобы называться кафоликами, не обращают на них должного внимания, так что они полагают, что слова «сотворил Бог человека по образу Божиему» означают то же самое, как если бы было сказано: «сотворил Отец по образу Сына». Таким образом они желают заявить, что в Святом Писании Сын также называется Богом, как будто [в Писании] нет других достовернейших и очевиднейших свидетельств, в которых говорится, что Сын есть не только Бог, но что Он - истинный Бог. Ибо когда они стремятся разрешить в этом свидетельстве что-то еще, они так запутываются, что уже не могут выпутаться. Ибо если Отец сотворил [человека] по образу Сына так, что человек не является образом Отца, но Сына, то тогда Сын не подобен Отцу. Но если благочестивая вера наставляет нас (а именно это она и делает) тому, что Сын подобен Отцу по равенству сущности, то тогда то, что сотворено по подобию Сына, с необходимостью является также и тем, что сотворено по подобию Отца. Наконец, если Отец сотворил человека не по Своему образу, а по образу Сына, то почему же [еще] Он не сказал: «Сотворим человека по образу и подобию Твоему»; но сказал «по Нашему», как не потому, что в человеке был сотворен образ Троицы так, чтобы тем самым человек был образом единого и истинного Бога, ибо Сама Троица есть единый и истинный Бог? Подобным высказываниям в Писании несть числа, но будет достаточным привести следующие. [Например] в псалмах говорится: «От Господа спасение. Над народом Твоим благословение Твое» (Пс.3, 9) таким образом, как будто говорится кому-то еще, а не Тому, о Ком слова «От Господа спасение». И еще: «Тобою избавлюсь от искушения, с Богом моим прейду стену» (Пс.17, 30). Эти слова: «Тобою избавлюсь от искушения» - сказаны так, как будто они говорятся кому-то еще. И еще: «Народы падут пред Тобою – они - в сердце врагов Царя» (Пс.44, 6). [Последняя часть говорится таким образом], как если бы было сказано, «в сердце врагов Твоих». Ибо слова «народы падут пред Тобою» были сказаны Царю, т.е. Господу Иисусу Христу, поскольку когда говорятся слова «в сердце врагов Царя», под словом «Царь» понимается именно Он. Подобные высказывания обнаруживаются реже в Новом Завете, но все же апостол так говорит в Послании к Римлянам [о том, что Бог обещал] «о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, чрез воскресение из мертвых Иисуса Христа Господа нашего» (Рим.1, 3-4); как будто выше говорилось о ком-то еще. Ибо кто же еще есть Сын Божий, Который открылся чрез воскресение из мертвых Иисуса Христа, как не Тот Самый Иисус Христос, открывшийся Сыном Божиим? Следовательно, каким образом здесь, когда нам говорится: «Сын Божий в силе Иисуса Христа»; или «Сын Божий по духу святыни Иисуса Христа»; или «Сын Божий чрез воскресение из мертвых Иисуса Христа» (тогда как это могло бы быть обычным образом сказано так: «в Его силе»; или «по духу святыни Его»; или «чрез Его воскресение из мертвых, или [чрез воскресение из] мертвых Его») - нам нет необходимости представлять какое-то другое лицо, нежели одно и то же, а именно, [лицо] Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа; таким же образом, когда нам говорится, что «сотворил Бог человека по образу Божиему» (хотя, выражаясь обычно, можно было бы сказать «по образу Своему») - нам все так же нет необходимости мыслить какое-то еще лицо в Троице, но только одну и ту же единую Троицу, Которая есть единый Бог, и по образу Кого сотворен человек.

8. Поскольку положение дел таково, постольку если мы станем искать тот самый образ Троицы не в одном человеке, но в трех, [т.е.] отце, матери и сыне, то тогда получится, что человек не был сотворен по образу Божиему прежде, чем для него была создана жена, и прежде, чем они продолжились в сыне, ибо тогда еще не было троицы. Или [быть может] кто-нибудь скажет, что если пока еще и не в собственном виде, то все же посредством своей изначальной природы была уже и жена в боку мужа, и

был уже сын в чреслах отца? Но почему же тогда, когда Писание говорит, что «сотворил Бог человека по образу Божиему», то далее следует: «сотворил его как мужчину и женщину, сотворил их и благословил их» (Быт.1, 27-28)? (Ведь даже если следовало бы расчленить [эти стихи] таким образом, что к словам «сотворил Бог человека» затем приставлялись бы слова «по образу Божию сотворил его», а третьими бы добавлялись слова «мужчину и женщину сотворил их», ибо иные боялись сказать «сотворил его как мужчину и женщину», дабы не мыслилось что-то чудовищное, каковы [например] суть те, что называются гермафродитами; все же и тогда не было бы ложным мыслить обоих в единственном числе в соответствии с тем, что сказано: «и будут два одна плоть».) Так почему же, как я уже начинал говорить, Писание не упоминает в человеческой природе, сотворенной по образу Божиему, ничего, кроме мужчины и женщины? Может быть, для того, чтобы исполнить образ Троицы, надлежало добавить и сына, хотя и заключенного пока еще в чреслах отца, так как жена была в боку? Или, быть может, и жена была уже сотворена, и Писание [лишь] сжало в кратком выражении, но объяснило бы после более тщательно то, каким образом это было сделано; и, следовательно, сын не мог быть упомянут [только] потому, что пока еще не был рожден? Как будто Святой Дух, намереваясь поведать о рождении сына после в своем месте, не мог охватить в этом кратком изложении так же и это, подобно тому, как Он поведал в дальнейшем в своем месте то, что жена была взята из бока мужа, и, однако же, не забыл назвать ее в том же месте (Быт.2, 22-23)!

9. Следовательно, мы не должны понимать то, что человек был сотворен по образу высшей Троицы, т.е. по образу Божиему, таким образом, чтобы этот самый образ мыслился как три человека; в особенности когда апостол говорит, что муж есть образ Божий и поэтому снимает покров со своей головы, [тогда как] женщину убеждает покрывать голову, говоря: «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа» (1Кор.11, 7). Что же нам сказать по этому поводу? Если жена по значению своего лица дополняет образ Троицы, почему по ее извлечению из бока мужа, он все еще называется образом? Или если даже одно из трех лиц человека может называться образом Божиим, поскольку в самой высшей Троице каждое [отдельное] Лицо также есть Бог, почему [также] и жена не есть образ Божий? Ведь ей предписывается покрывать голову [именно] по той причине, по каковой мужу запрещается, ибо он - образ Божий.

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

11. Итак, то, что в сказанном явным образом о мужском и женском полах апостол Павел выразил

тайну чего-то более сокровенного, может быть понято хотя бы из того, когда он в другом месте называет истинной вдовицей ту, что [хотя] и одинока, [т.е.] без детей или внучат, но, однако же, должна надеяться на Бога и пребывать в молениях и молитвах день и ночь (1Тим.5, 5). Он также говорит, что жена, прельстившись и пав в преступление, спасается чрез чадородие, и добавляет: «Если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1Тим.2, 15). Как будто благой вдовице могло бы помешать то, что у нее нет детей, или то, что те, кого она имела, не желали пребывать в благих нравах. Но поскольку то, что называется благими делами, есть как бы дети нашей жизни, в соответствии с каковым значением слова «жизнь» спрашивается: «Какой жизни [тот или иной] человек (cuius uitae sit quisque)?», т.е. «Каким образом он действует во временном?» (каковое значение жизни у греков выражается не словом ζωη, но - βιοζ); и поскольку эти благие дела совершаются, главным образом, милосердием (которое ничем не может помочь ни язычникам, ни иудеям, не верующим во Христа, ни каким-либо еретикам или схизматикам, в каковых не обнаруживается веры, любви и святости с целомудрием); постольку ясно, что имел в виду апостол: он, говоря о том, что жена должна покрывать голову, выражался образно и мистически (figurale ac mystice) потому, что если бы его слова не относились к какому-то сокровенному таинству (ad aliquod secretum sacramenti), то это были бы лишь пустые слова.

12. Ибо как не только истиннейший разум, но так же и авторитет самого апостола возвещает, что человек был сотворен по образу Божиему не в соответствии с образом тела, но разумного ума (rationalemmentem). Так как представление, мнящее Бога очерченным и определенным линиями телесных членов, является дурным и пустым. И далее не тот ли же самый апостол говорит [о необходимости] «обновиться духом ума» «и облечься в нового человека, созданного по Богу» (Еф.4, 23, 24); и в другом месте он более ясно [говорит об этом, советуя нам не лгать друг другу], «совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Колос.3, 9-10)? Следовательно, если мы обновляемся духом нашего ума, и тот есть новый человек, который обновляется в познании Бога по образу Создавшего его, то нет никакого сомнения, что человек был сотворен по образу Создавшего его не в соответствии с телом или какой бы то ни было частью души, но в соответствии с разумным умом, в котором [только] и возможно познание Бога. И также в соответствии с этим обновлением посредством крещения во Христе мы соделываемся сынами Божиими; и облекаясь в нового человека, мы через веру, конечно же, облекаемся во Христа. Но кто же тогда тот, кто отчуждает женщин от этого сообщества, тогда как они с нами суть сонаследники благодати; и тот же апостол говорит в другом месте: «Ибо все вы сыны Божий по вере во Христа Иисуса; все вы во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни грека; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал.3, 26-28)? Так, неужели правоверные женщины утратили свой телесный пол? [Нет], но они обновились в соответствии с образом Божиим, в котором нет никакого пола, как и человек был сотворен по образу Божиему, в котором нет никакого пола, т.е. в духе своего ума. Так почему же тогда муж не должен покрывать голову потому, что он есть образ и слава Божия, а жена должна потому, что она - слава мужа, как будто жена не обновляется духом своего ума, который обновляется в познании Бога по образу Создавшего его? [Дело в том, что], поскольку она отличается от мужа телесным полом, постольку обрядом являлось возможным выразить в ее вещественном (corporali) покрове ту часть разума, которая отвлекается для управления временными [предметами]. Образ же Божий пребывает лишь в той части, посредством каковой в созерцании и сообщении человеческий ум прилепляется к предвечным основаниям и каковой обладают не только мужчины, но, конечно же, и женщины.

13. Итак, в их умах распознается общая природа, однако в их телах изображается различие [в направлении действий] того самого единого ума. Таким образом, при внутреннем постепенном восхождении по частям души, там, где в созерцании возникает нечто, что уже не есть общее у нас с животными, возникает и разум, отчего уже можно распознать внутреннего человека. И если этот внутренний человек, посредством того разума, которому вверено управление временными предметами, соскальзывает посредством неумеренного продвижения во внешнее, причем [на это нисхождение] согласна его голова, т.е. как бы мужская часть его, восседающая в дозорной башне совета (in specula consilii), которая не сдерживает и не обуздывает его, тогда он ветшает из-за всех врагов своих (Пс.6,8), т.е. отличающихся своей завистью демонов во главе с дьяволом, и то видение вечного отвлекается от самой головы, вкушающей вместе со своей супругой запретное, так что свет очей его уже не с ним (Пс.37, 11). [И тогда] они, будучи оба обнаженными в этом явлении истины (при том, что у них открылись глаза их совести, дабы они узрели то, насколько бесчестными и

безобразными они стали, словно листы от сладких плодов, но без самих плодов), ткут благие слова без плода благого дела так, чтобы, живя дурным образом, прикрыть свой позор как бы благими словесами.

14. Ибо душа, любящая свою собственную силу (potestatem), соскальзывает от всеобщей целостности к рядовой части (a communi uniuerso ad priuatam partem). И эта отступническая гордыня, которая называется «началом греха» (Сир.10, 15) (хотя она, следуя во всецелостности творения Богу Творцу, могла бы совершенным образом управляться Его законами), желая чего-то большего, нежели всецелое, и силясь управлять им по своему собственному закону, понукается к тому, чтобы тщиться о чем-то частном, поскольку нет ничего, что было бы больше всецелостности; и возжелав, таким образом, чего-то большего, становится меньше, отчего жадность и называется «корнем всех зол» (1Тим.6, 10). И все то, что она делает, когда она тщится действовать из себя самой против законов, которыми управляется все творение, она делает посредством своего тела, которым она обладает [лишь] частично. Предавшись наслаждению телесными формами и движениями (каковых она не имеет их у себя внутри) и будучи охваченной теми их образами, каковые она удержала в памяти, она постыдно пятнается развратом измышлений, направляя все свои действия к тому, чтобы посредством телесного ощущения с тщанием изыскивать телесное и временное. [В итоге] она либо страстно желает из-за своей распухшей надменности превзойти другие души, пристрастившиеся к телесным ощущениям, либо погружается в полный нечистот водоворот плотской похоти.

15. Когда же душа ради себя самой или же ради других внушается благой волей воспринимать внутреннее и высшее [благо], каковым овладевают все любящие подобное [лишь] благочестивым объятием, без какого-либо стеснения или зависти и не частным образом, но общим, но обманывается в чем-либо из-за незнания временного (ведь в этом она действует временным образом) и не знает должной меры ему, то это есть человеческое искушение. И великим делом является прожить жизнь (словно прошествовать по пути домой) таким образом, чтобы нас «постигло искушение не иное, как человеческое» (1Кор.10, 13). Ибо этот грех вне тела, и он не считается развратом, а потому и легко прощается. Но когда душа делает что-либо для достижения того, что ощущается посредством тела, ради того, чтобы испытать это, отличиться и завладеть этим так, что полагает в нем предел своего блага, тогда, что бы она ни делала, она поступает постыдным образом и предается разврату, греша против собственного тела (1Кор.6, 18). [Тогда], выхватывая изнутри ложные видения телесных вещей и слагая их в суетном представлении таким образом, что ей уже ничто не кажется божественным, если оно не такого рода, из-за себялюбивой жадности она плодится ошибками, а из-за себялюбивой расточительности она теряет силы. [Нет], она не сразу же ниспадает к этому позорному и жалкому разврату, но, как сказано: «ни во что ставящий малое, мало-помалу придет в упадок» (Сир.19, 1).

16. Ибо каким образом змея вползает не прямым движением, но небольшими кольцеобразными движениями, таким же образом и скользящее движение отпадения захватывает беспечных понемногу и, начиная от превратного желания уподобления Богу, достигает уподобления животным. Поэтому-то, обнажившись от своей первой одежды, [наши прародители] погрузились по причине смертности в одежды кожаные (Быт.3, 21). Ибо истинная слава человека - образ и подобие Божие, каковые могут быть сохранены только посредством связи с Тем, Кем они были запечатлены. Следовательно, тем больше [человек] прилепляется к Богу, чем меньше он любит себя самого. Когда же он поддается страсти испытать свою собственную силу, то он по своему же желанию ниспадает до самого себя, являя собой как бы промежуточную ступень. Но когда он хочет быть как Бог, т.е. не быть подчиненным кому-либо, и сбрасывается в качестве наказания с этой своей промежуточной ступени вниз, т.е. к той, которой довольствуются животные, и поскольку его честью является подобие Богу, а бесчестие - подобие животным, то: «человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают» (Пс.48,13). Но каким же [иным] образом мог он пройти столь долгий путь, как не чрез промежуточную ступень, олицетворяемую им самим? Ибо когда он пренебрегает любовью к премудрости, всегда пребывающей одним и тем же образом, и вожделеет знания из опыта вещей изменчивых и временных, тогда такое знание лишь надмевает, но не назидает (1Кор.7,1). И таким образом отягощенная душа как бы под тяжестью своего веса выталкивается из блаженства и, пребывая в этом своем промежуточном положении, научается чрез свое наказание тому, какая разница между покинутым ею благом и злом, в которое она себя ввергла. И она уже не может вернуться [к блаженству], если только ее Создатель не призовет ее к покаянию и не простит ее прегрешения. Ибо кто же избавит несчастную душу от этого тела смерти, как не благодать Божия через Иисуса Христа Господа нашего (Рим.7, 24-25)? Об этой благодати мы поговорим в другом месте, насколько нас

сподобит Он Сам.

17. Теперь же давайте завершим с Божией помощью предпринятое рассмотрение той части разума, к которой относится знание (scentia), т.е. познание (cognitio) вещей временных и изменчивых, необходимое для того, чтобы свершать действия в этой жизни. Ибо как в том известном случае супружества двух людей, которые были сотворены первыми, змей не вкушал [плода] от запрещенного дерева, но только искушал вкусить; и жена не ела одна, но дала своему мужу, и они ели вместе, хотя она одна говорила со змеем, и она одна была им обольщена (Быт.3, 1-6); так же и в том случае сокровенного и тайного супружества, каковое содержится и распознается в едином человеке; телесное, или, как я бы сказал, чувственное движение души (поскольку оно направлено к телесному ощущению, которое является общим у нас с животными) отделяется от разума мудрости. Ибо телесное воспринимается телесным ощущением; духовное же, являясь вечным и неизменным, понимается разумом мудрости. Но влечение знания (scientiae appeititus) близко разуму (rationi), потому что то, что называется знанием (scientia) действия, судит (ratiocinatur) о телесных вещах, каковые воспринимаются телесным ощущением. Если оно судит благим образом, оно относит это познание (eam notitiam) к цели высшего блага; если оно судит дурным образом, оно наслаждается телесным, как таковым благим, в каковом оно успокаивается в ложном блаженстве. Следовательно, когда телесное или животное ощущение вносит в то намерение ума, которое занимается вещами временными и телесными для выполнения действия посредством живости суждения, некоторый соблазн для того, чтобы наслаждаться самим собой, как если бы оно было частным и особенным благом, а не общественным и общим, каково неизменное благо, тогда словно змей разговаривает с женою. Согласиться на этот соблазн означает вкусить от запретного дерева. Но если это согласие удовлетворяется наслаждением одной лишь мыслью, а члены [тела] удерживаются авторитетом высшего совета таким образом, чтоб они не оказались преданными греху в орудия неправды (Рим.6, 13), то я считаю, что это можно рассматривать, как если бы одна жена съела запретный плод. Но если в согласии использовать дурным образом то, что воспринимается телесным ощущением, какой бы то ни было грех определяется настолько, что если бы было возможным, он был бы осуществлен телом, тогда это следует понимать так, как если бы жена уже дала своему мужу запрещенный плод для того, чтобы они съели его вместе. Ибо и ум не способен определить, чтобы грех не только с наслаждением мыслился, но также и совершался в действительности, если только то устремление ума, в обладании которого высшая власть побуждать или сдерживать [телесные] члены, не уступает и не подчиняется дурному действию.

18. Когда ум лишь в представлении (sola cogitatione) забавляется недозволенным, не решаясь их совершить, и, однако же, удерживая и желая то, что должно было быть сразу же отвергнуто, как только оно коснулось души, то, конечно же, нельзя отрицать, что это - грех, но [все же] гораздо меньший, нежели тот, что решился осуществить ум во внешнем действии. Но и для таких представлений следует искать прощения, бить себя в грудь и говорить: «Прости нам долги наша»; и должно быть сделано то, что следует, и добавлено к молитве: «как и мы прощаем должникам нашим» (Мф.6,12). Ибо [здесь дело обстоит] не так, как в случае тех двух первых людей, каждый из которых выражал свое [собственное] лицо; а потому если бы одна жена съела недозволенное, она одна, конечно же, понесла бы наказание. [Так вот] в случае одного человека нельзя сказать так, что если бы только мысль наслаждалась недозволенными удовольствиями, от которых она должна была бы тотчас же отвращаться, хотя бы она и не решалась совершить дурное, а лишь удерживала его с удовольствием в памяти, то [мысль одна понесла бы наказание], как если бы жена могла быть проклята одна без мужа. Да не будем мы так считать. Ибо здесь - одно лицо, один человек, и он весь будет проклят, если только то, что без воли к свершению, но с волей к услаждению души, не воспринимается как грех одной лишь мысли, и не отбрасывается с помощью благодати Посредника.

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

20. Мне известно, что некоторые из тех, кто был прежде нас славным защитником кафолической веры

и толкователем Божественных изречений, когда они искали те два [определения] в одном человеке, они рассматривали его цельную душу в качестве благого рая, называя мужа умом, а жену - телесным ощущением. И в соответствии с этим разделением, по которому муж считается умом, а жена - телесным ощущением, все, как кажется, связно сходится, если рассматривается с должным вниманием, за тем лишь исключением, что в Писании говорится о том, что среди всех зверей и птиц человеку не нашлось помощника, подобного ему, и тогда была создана ему жена из [его] бока (Быт.2, 20-22). Поэтому я не счел [возможным] полагать, что жена обозначает телесное ощущение, которое, как мы видим, является общим у нас со зверьми. Я хотел найти нечто, чего звери не имеют, и потому я скорее представлял телесное ощущение в образе змея, который, как мы читаем, «был хитрее всех зверей полевых» (Быт.3, 1). Ибо в тех естественных благих вещах, которые, как мы видим, общи нам и неразумным живым существам, ощущение превосходно некоторого рода живостью. Не то ощущение, о котором говорится в Послании к Евреям, в котором мы читаем, что твердая пища «свойственна совершенным, у которых ощущения навыком приучены к различению добра и зла» (Евр.5,14) (ибо такие ощущения имеют разумную природу и относятся к пониманию); но то ощущение (которое в теле подразделяется на пять видов), посредством какового ощущаются телесные форма и движение не только нами, но и зверьми.

21. Но будь так или сяк, или каким бы то ни было другим образом восприняты слова апостола о том, что муж есть образ и слава Божия, а жена - образ мужа, ясно, что когда мы живем сообразно Богу, наш ум, стремящийся к Его невидимому, должен воображаться из Его вечности, истины и любви. С другой стороны, часть нашего разумного устремления, т.е. того же самого ума, должна направляться к использованию вещей изменчивых и телесных, без чего не свершается эта жизнь; но не так, чтобы ум сообразовывался с этим веком (Рим.12, 2), полагая свою цель в такого рода благих предметах и отвращая к ним свое стремление к блаженству, а так, чтобы все, что мы ни делали бы разумным образом, используя временное, мы делали бы с видом на достижение вечного и, пройдя чрез первое, прилеплялись бы к последнему.

Знание (scentia) также имеет свою благую меру, если то, что в нем надмевает или имеет обыкновение надмевать, превосходится любовью к вечному, которая не надмевает, но, как мы знаем, назидает (1Кор.8, 1). И без знания, конечно же, не могут быть обретены добродетели, посредством которых праведно живут, и через которых эта жалкая жизнь управляется таким образом, чтобы могла быть достигнута та вечная [жизнь], которая действительно блаженна.

22. Однако действие, посредством которого мы используем благим образом временное, отличается от созерцания вечного; и первое относится к знанию, а второе - к мудрости. Ибо хотя то, что есть мудрость, тоже может быть наречено знанием, что и делает апостол, когда он говорит: «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, как я познан» (1Кор.8, 12) (ведь здесь, несомненно, он имел в виду созерцание Бога, которое будет высшей наградой святых). Все же там, где он говорит, что «одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом» (1Кор.12, 8), он определенно, безо всякого сомнения, различает эти два [определения], хотя он и не объясняет, ни в чем различие, ни как каждый из них может быть распознан. Но, исследовав множество святых текстов, я обнаружил, что в книге Иова святому человеку говорится: «Вот, благочестие есть истинная премудрость, и удаление от зла - знание» (Иов.28, 28). В этом различении надлежит понять, что мудрость относится к созерцанию, а действие - к знанию. Ибо под «благочестием» в этом месте имелось в виду «почитание Бога», что по-гречески - θεοσεβεια. Именно это слово и стоит в греческом тексте. Но что же в вечном есть более превосходное, нежели Бог, ведь только Его природа неизменчива? И что же есть почитание Его, как не любовь к Нему, по причине которой мы теперь желаем видеть Его, верим и надеемся, что увидим; и по мере совершенства [уже] «видим как бы зеркалом, как в загадке», тогда же со всей явью, что собственно и имеет в виду апостол Павел, говоря «лицом к лицу» (1Кор.13, 12). Об этом же говорит Иоанн: «Возлюбленные! Мы теперь дети Божий; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1Ин.3, 2). Здесь и в подобного рода изречениях, как мне кажется, говорится о мудрости. Но «удаление от зла», которое у Иова называется знанием, несомненно, относится ко временному, поскольку сообразно времени мы пребываем во зле, от которого мы должны удаляться, чтобы достичь того вечного блага. Вот почему все, что бы мы ни совершали с благоразумием, усердием, воздержанием и праведностью, относится к тому знанию или науке (scientiam suie disciplinam), с помощью каковой наше действие направляется во избежание зла и желания блага; и [также] все, что бы мы ни собрали в историческом познании (historica cognitione) посредством примеров, будь то для неприятия или же для подражания и посредством необходимых свидетельств, чего бы то ни было, [все это, говорю я] сообразуется с

нашей пользой.

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

24. [Исходя] из этого, благородный философ Платон пытался убедить, что души людей существовали и прежде, чем получили тела, и что поэтому то, чему научаются, пожалуй, не познается как новое, но вспоминается как уже познанное. [Так, Платон] сообщает [нам] о мальчике, которому задали (не помню какой) вопрос, связанный с геометрией, и [о том, что этот мальчик] ответил так, будто он был чрезвычайно осведомлен в этой науке. Ибо поскольку вопросы задавались ему постепенно и умело, он увидел то, что надлежало увидеть, и он сказал то, что увидел. Но если бы это было воспоминанием о вещах, прежде известных, то, конечно же, не всякий или далеко не всякий смог бы ответить, будучи вопрошенным таким образом. Ибо не всякий был бы в прошлой жизни геометром, поскольку таковые столь редки в роде человеческом, что с трудом можно обнаружить хотя бы одного. Однако нам скорее надлежит верить тому, что природа понимающего ума (mentis intellectualis) создана таким образом, чтобы в соответствии с установлением Создателя он видел то, что подчиняется естественным порядком к умопостигаемым предметам, посредством определенного бестелесного света своего рода (sui generis), подобно тому, каким образом плотский глаз видит то, что окружает его в этом телесном свете, к каковому свету он был сотворен восприимчивым и подходящим. (Однако же] и не потому он безо [всякого] наставника может различить белое от черного, что он уже знал эти [цвета] прежде, чем был сотворен во плоти. Но почему же тогда лишь в отношении умопостигаемых предметов может статься так, что всякий, будучи вопрошенным правильным образом, способен ответить на то, что относится к науке, в которой он не сведущ? И почему никто не может этого сделать по отношению к вещам чувственным, за исключением тех, что он видел в своем теле, или тех, каковым он поверил на основании слов или писаний других, которые знали о них? И не должны мы довольствоваться теми, кто сообщает, что Пифагор Самосский вспоминал нечто подобное из того, что пережил, когда он уже был здесь [якобы] в ином теле (а также другими, рассказывающими об иных, [якобы] переживших нечто такого рода в своих умах). Ибо то - ложные воспоминания, каковые мы обычно переживаем во сне, когда нам кажется, что мы вспоминаем, как будто мы свершали или делали то, что никогда не свершали и не делали. Подобного рода переживания происходят даже в умах бодрствующих,

внушаемых злобными и лукавыми духами, которые стремятся обмануть людей, утвердив или посеяв ложное представление о круговороте душ. Из этого можно заключить, что если бы они действительно вспоминали то, что они видели здесь прежде, будучи помещенными в другие тела, то это случалось бы со многими или почти со всеми; ведь они полагают, что каким образом из живых беспрестанно становятся мертвыми, таким же образом из мертвых - живыми, словно из бодрствующих - спящими, а из спящих - бодрствующими.

25. Итак, если правильно наше различение между мудростью и знанием, в соответствии с каковым постигающее познание (cognitio intellectualis) вечного относится к премудрости, а разумное познание (cognitio rationalis) временного - к знанию, то не будет трудным понять, какое из них ставить выше, а какое - ниже. Но если нам надлежит использовать какое-то иное разделение, посредством которого могли бы быть распознаны эти два [определения], о различии каковых, несомненно учит апостол, говоря, что «одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом»; то все же различие между двумя этими определениями совершенно очевидно: одно - постигающее познание вечного, а другое - разумное познание временного; и никто не будет спорить, что первое следует ставить выше второго. Итак, оставляя то, что относится к внешнему человеку, и желая подняться внутри от того, что у нас есть общее с животными ([и] прежде, чем мы пришли бы к познанию умопостигаемого и высшего, каковое предвечно), мы занимаемся разумным познанием временного. Так, давайте, если сможем, и в нем обнаружим, определенную троицу, как мы [прежде] находили [ее] в ощущениях тела и в том, что их посредством в виде образов проникало в нашу душу или дух, так чтобы вместо телесного, которого, как сущего вне нас, мы касаемся телесным ощущением, мы имели внутри подобия тел, запечатленные в памяти, которыми воображалось бы представление (cogitatio), тогда как воля, будучи третьей, объединяла бы их. Таким же образом воображался извне взор глаз, который воля прилагала к видимой вещи затем, чтобы возникло видение, и сочетала их обоих, присоединяясь к ним в качестве третьей. Однако не следует стеснять этот вопрос рамками данной книги, дабы в следующей, если поможет Бог, он мог быть подобающим образом исследован, а то, что будет найдено, - изложено.

КНИГА 13. (В ней продолжает обсуждаться троица знания при посредстве христианской веры. Здесь говорится о том, что когда слова этой веры предаются памяти, выявляется троица, определениями которой являются звуки слов в памяти, взор воспоминания, воображающийся ими, когда он представляет их, и воля, соединяющая первое и второе)

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

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

Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» требуют созерцательной жизни и должны постигаться понимающим умом (intellectuali mente). И чем больше кто-нибудь в этом продвинулся, тем более мудрым он, несомненно, стал. Что же касается [апостольских] слов «свет во тьме светит, и тьма не объяла его», то здесь необходима вера, посредством которой можно было бы верить в то, что невозможно увидеть. Ведь под тьмою он, конечно же, имел в виду сердце смертного [человека], отвращенное от такого рода света и неспособное созерцать его. По этой причине он, добавляя, говорит: «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, дабы все уверовали чрез него». Но это уже было совершено во времени, и относится к знанию, которое состоит в познании историческом (cognitione historica). Ведь мы воображаем Иоанна как человека, в соответствии с представлением о человеческой природе, имеющимся в нашей памяти. И вне зависимости от того, верят в это люди или нет, они представляют это тем же самым образом. Ибо им известно, что такое человек, с внешней частью какового, т.е. телом, они познакомились посредством глаз; а о внутренней, т.е. о душе, они прознали из самих себя, ибо они суть люди, а также из человеческого общения; так что они могут представить, когда говорится: «Был человек, имя ему Иоанн», ибо из речевого общения им известны имена. Что же касается слов «посланный от Бога», то приемлющие их приемлют верой, а те, что не приемлют их верой, либо, колеблясь, сомневаются, либо насмехаются в своем неверии. Однако же и те, и другие (если [только] они не из числа тех безумцев, что говорят в сердце своем «несть Бог» (Пс.13, 1), слыша эти слова, способны представить и первое, и второе, т.е. что есть Бог, и что значит быть посланным от Бога; и если [даже] они не делают этого так, как это есть, то они это делают так, как могут.

3. Затем, иным путем мы также знаем и о самой вере, каковую видит всякий в своем сердце: как присутствующую, если он верит, и как отсутствующую, если он не верит. Но [мы видим ее] не так, как тела, которые мы видим телесными глазами и которые, даже если они не наличны, представляем посредством самих образов, удерживаемых в памяти. [И мы видим ее] не так, как то, что мы не видели, но что мы кое-как воображаем в представлении [исходя] из того, что мы видели; и что мы препоручаем памяти, куда бы мы, когда пожелаем, могли вернуться для того, чтобы подобным же образом распознать это посредством воспоминания или, точнее, распознать какой бы то ни было образ того, что мы закрепили в памяти. И [опять-таки мы видим ее] не так, как живого человека, о чьей душе, хотя и не видимой нами, мы догадываемся [исходя] из своей, и которого мы можем мысленно воображать в его телодвижениях таким же образом, каким мы его узнали, созерцая чувственно. [Нет,] вера в сердце, в котором она пребывает, не таким образом видится тем, кто ее имеет. Ибо ее удерживает вернейшее знание (scentia) и провозглашает сознание (concsientia). Таким образом, хотя нам предписывается верить потому, что мы не можем видеть то, во что нам предписывается верить, мы все же видим саму веру в нас самих, когда она в нас; ибо присутствует вера и в то, что отсутствует, и вера в то, что вне нас, внутри нас, и вера в то, что невидимо, сама видима. И все же она возникает в сердцах человеческих во времени, а [потому], если верующие становятся неверующими, она преходит (perit). Иногда же вера прилагается к ложному. Ведь мы и выражаемся так, что говорим: «Я имел веру в него, а он обманул». И такого рода вера, если все же и ее следует называть верой, преходит из сердец, когда найдена истина, которая изгоняет ее. Однако желательно, чтобы вера в истинное преходила в само истинное. Ибо нам не следует говорить «преходит», если то, во что верили, [теперь уже] видится. Ведь неужели ее все еще следует называть верой, тогда как по определению, данному [апостолом] в Послании к Евреям, вера — это «вещей обличение невидимых» (Евр.11, 1)?

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

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

5. Но хотя вера, которую мы вынуждены обсуждать в этой книге несколько дольше в силу определенного установления нашего разума (и владеющие которой суть верующие, а не владеющие - неверующие, каковы, [например], те, кто не принял Сына Божия, пришедшего ко своим), и возникает у нас посредством слуха, она не относится к тому ощущению, которое называется слухом, поскольку она не есть звук; и не [относится она] к плотскому зрению, поскольку не есть она ни цвет, ни телесная форма, ни к тому, что называется осязанием, поскольку она не имеет чего-либо от телесности, ни к какому-либо телесному ощущению вообще, поскольку она - предмет сердца, а не тела. И она не вне нас, но внутри; и ни один не видит ее в другом, но каждый - в себе самом; наконец, она может притворно воображаться и мыслиться сущей там, где ее нет. Итак, всякий, кто видит свою веру, видит ее в самом себе; и не видит, но верит, что она есть в другом; и верит тем более утвердительно, чем больше ему известны плоды ее, каковые она обычно приносит, действуя любовью (Гал.5, 6). Вот почему она обща всем тем, по поводу кого добавляет и говорит евангелист: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились». [Однако она является общей] не так, как обща какая-либо форма тела глазам всех видящих, для кого она налична (ибо взор всех воспринимающих [ее] некоторым образом воображается ею одной); но так, как можно сказать о том, что человеческая внешность является общей всем людям. Ведь это, [впрочем], говорится так, что все же каждый имеет свою собственную [внешность]. [Ибо] мы говорим совершенно верно, что вера запечатлевается из одного учения в каждом отдельном сердце верующих, которые верят в одно и то же. Однако одно есть то, во что верят, и другое - вера, которой верят. Ведь одно - это то, что в вещах, о которых говорится как о сущих, бывших или будущих, а другое -это то, что в душе верующего, и что может быть видимым лишь для того, чье оно, хотя оно может быть и в других, но не само, а как подобие. Ибо вера одна не по числу, но по роду. Все же по причине подобия и отсутствия какого-либо различия мы скорее называем ее одной, нежели многой. Ведь так же, когда мы видим двух чрезвычайно похожих людей, мы удивляемся и говорим, что у них одна внешность. Поэтому легче сказать, что было много душ (т.е. что у каждого отдельного человека есть, разумеется, отдельная душа) там, где в «Деяниях апостолов» говорится об одной душе (Деян.4, 32), нежели там, где апостол сказал «одна вера» (Еф.4, 5), сказать, что вер столько, сколько верующих. И все же Тот, Кто говорит: «О, женщина! Велика вера

твоя (Мф.15,28), и другому: «Маловерный! Зачем ты усомнился?» (Мф.14, 31), дает нам знак того, что у каждого своя вера. Но вера тех, кто верит в то же самое, называется одной точно так же, как называется одной воля тех, кто желает то же самое. Ибо как и у тех, кто желает то же самое, воля каждого видима лишь для него самого, а воля другого сокрыта, хотя он желает то же самое; и если [даже] воля проявляет себя в каком-либо знаке, то в нее скорее верят, а не видят. Но всякий сознающий свою душу, конечно же, не верит, но явственно видит, что это и есть его воля.

6. Воистину, в природе живущей и наделенной разумом есть такое единодушие (conspiratio), что, хотя для одного остается сокрытым то, что желает другой, все же есть и некоторая [общая] воля, известная каждому отдельному [человеку]. И, несмотря на то, что ни один отдельный человек не знает того, что желает другой отдельный человек, в отношении некоторых предметов можно знать, что желают все. По этому поводу можно упомянуть забавнейшую шутку одного мима, который пообещал, что в следующем представлении в театре скажет то, что у каждого на уме, и то, чего желают все. Когда же в назначенный день собралась большая толпа, пребывающая от нестерпимого ожидания в напряжении и тишине, то, как утверждают, он сказал: «Вы желаете дешево купить и дорого продать». В сказанном этим кривлякой все обнаружили то, что сознавал каждый, и зааплодировали ему с удивительной благосклонностью потому, что он высказал перед глазами всех нечто само собой разумеющееся и, однако же, неожиданное. Так почему же от его обещания сказать, какова воля всех, возникло столь великое ожидание, как не потому, что от каждого человека скрыта воля другого человека? Но неужели она была скрыта и от мима? Но неужели она от кого-то скрыта? Почему, как не потому, что есть такие [общие всем воления], о [наличии] которых у других всякий может догадаться, [исходя] из их наличия у себя по причине нашего единодушия в грехе или добродетели? Однако одно дело - видеть свою волю, и другое -строить догадки о том, какова чужая, хотя бы эти догадки и были точными. Ибо в области человеческого я столь же уверен в том, что был построен Рим, сколь и в том, что был построен Константинополь, хотя Рим я видел своими собственными глазами, а о втором я сам не знаю ничего, за исключением того, во что я поверил, полагаясь на свидетельства других. И, конечно же, тот мим поверил, что желание покупать дешево и продавать дорого является общим, на основании наблюдения за самим собой или опыта других. Но поскольку в действительности такое желание является превратным, постольку всякий может оказаться правым в таком роде, или впасть в какую-нибудь другую, противоположную этому, ошибку, посредством которой можно было бы противодействовать и преодолевать первой. [Так, например], я сам знаю человека, которому предложили купить книгу и который понял, что продавец не догадывался о ее стоимости, поскольку он запрашивал ничтожную малость. Однако тот человек заплатил ему по справедливой цене, которая на удивление продавца оказалась гораздо большей. А ведь может быть и такой человек, которым овладела столькая расточительность, что он распродает дешево то, что ему досталось от родителей, и покупает задорого то, что необходимо для удовлетворения своей похоти. Как мне кажется, подобное мотовство не так уж невероятно. И если поискать, то можно найти подобных [людей]. Но даже не ища, можно встретить тех, кто, чтобы поглумиться над театральным представлением или декламацией, превосходит расточительство любителей театра и задорого покупает бесчестье, продавая дешево поместье. Я также знаю людей, которые в целях благотворительности покупали хлеб за более дорогую цену, а продавали за более дешевую своим согражданам. А вот также и то, что говорил древний поэт Энний: «Все смертные желают, чтобы их хвалили». Он заключил об этом в отношении других, разумеется, [исходя] из себя самого и из тех, с кем он был знаком, и провозгласил это как то, что, по-видимому, является волей всех. Ибо, наконец, если бы тот мим сказал: «Вы желаете, чтобы вас хвалили, и никто не желает, чтобы его порицали», то он бы, как кажется, подобным же образом высказал то, что является волей всех. Однако же есть и те, кто ненавидит свои пороки, и не желают, чтобы их хвалили другие за то, чем они не удовлетворены в себе. Они [даже] благодарны благосклонности ругающих их, если их порицают затем, чтобы они исправились. Но если бы он сказал: «Вы все желаете блаженства и не желаете несчастья»; то он сказал бы то, чего ни один человек не смог бы не признать в своей воле. Ибо какой бы ни была сокровенная воля кого бы то ни было, никто не отступится от этого желания, каковое хорошо известно всем и каковое есть во всех.

7. Желание достигнуть блаженства и удержать его является одним для всех, поэтому удивительно, отчего столь разнятся и различаются воли по отношению к самому блаженству. [Дело не в том], что кто-то не желает его, но в том, что не все знают, что оно. Ибо если бы все знали, то не считали бы одни, что оно заключается в добродетели души, другие - в наслаждении тела, третьи - и в том, и в другом; четвертые - в чем-то ином и т.д. Ибо то, что доставило им наибольшее наслаждение, они и представляют как блаженную жизнь. Но как же тогда все пылко любят то, что не все знают? Кто же

может любить то, чего он не знает? (Об этом мы уже говорили в предыдущих книгах.) Так почему же блаженство любят все, но не все знают, что это? Или, быть может, все знают, что это, но не все знают, где оно, из-за чего и ведется спор, как будто разговор идет о каком-то месте в этом мире, где всякий, кто желает жить блаженно, должен желать жить, и как будто вопрос о том, где блаженство, не есть вопрос о том, что оно? Ибо, конечно же, если блаженство - в наслаждении тела, то блажен тот, кто испытывает наслаждение тела; если оно - в добродетели души, то блажен тот, кто добродетелен; если же и первое, и второе, то блажен тот, кто обладает и тем, и другим. Таким образом, если один говорит, что блаженно жить - это испытывать наслаждение тела, а другой говорит, что блаженно жить - это быть добродетельным душой, то не значит ли это, что или они оба не знают, что такое блаженная жизнь, или знают не оба? Но как же тогда они оба любят ее, если никто не может любить то, чего не знает? Или, быть может, ложно то, что мы полагали как истиннейшее и вернейшее, а именно то, что все люди желают жить блаженно? Ведь если жить блаженно означает, например, жить в соответствии с добродетелью души, каким же образом желает блаженно жить тот, кто не желает того? И не вернее ли сказать, что такой-то человек не желает жить блаженно, потому что он не желает жить в соответствии с добродетелью, что только и есть жить блаженно? Следовательно, если жить блаженно есть не что иное, как жить в соответствии с добродетелью души, то тогда не все люди желают жить блаженно, и даже более того, лишь немногие желают этого. И не будет ли тогда ложным то, в чем не сомневался сам академик Цицерон (хотя академики сомневаются во всем), который, желая начать свое рассуждение в диалоге «Гортензий» с чего-то определенного, в чем никто бы не сомневался, сказал: «Мы, конечно же, все желаем быть блаженными»? Да не будет того, чтобы я назвал это ложным! Но как же тогда? Неужели нам следует сказать, что, хотя жить блаженно означает не что иное, как жить в соответствии с добродетелью души, все же и тот, кто не желает последнего, желает жить блаженно? Однако это было бы слишком нелепым, ибо таково, как если бы мы сказали: «И тот, кто не желает жить блаженно, желает жить блаженно». Кто стал бы слушать, кто стерпел бы такое противоречие? И все же именно к этому подталкивает нас необходимость, если истинно то, что все желают жить блаженно, но не все желают жить таким образом, каким только и возможно жить блаженно.

8. Или, быть может, разрешение нашей проблемы заключается в том, что поскольку мы сказали, что всякий представляет как блаженную жизнь то, что доставило ему наибольшее наслаждение (как [телесное] удовольствие Эпикуру, а добродетель Зенону, а что-то еще кому-то иному), мы будем считать, что жить блаженно означает не что иное, как жить в соответствии с собственным наслаждением, и поэтому [уже] не будет ложным то, что все желают жить блаженно, потому что все желают жить так, как наслаждаются? Ведь если бы и это было сообщено людям в театре, то все бы обнаружили это в своей воле. Но когда Цицерон также предложил его себе в качестве противного [положения], он отверг его так, чтобы покраснели те, кто так считает. Ибо он сказал: «Но, вот, те, которые хотя и не являются философами, но быстры в рассуждении, говорят, что блаженны все, кто живет так, как желает». (Это то, что мы имели в виду, говоря, «как наслаждаются».) Но немного спустя он добавляет: «Но это, конечно же, ложно. Ибо желать того, что не приличествует, есть нечто крайне жалкое; и не достигать того, чего желаешь, является не столь жалким, сколь желать достигнуть того, чего не следует». Сказано яснейшим и достовернейшим образом. Ибо кто же столь слеп умом, чужд всякому свету пристойности и укутан во мрак непристойности, чтобы оттого, что человек живет так, как желает, называть его блаженным, т.е. того, кто живет беспутно и постыдно; того, кого никто не сдерживает, никто не наказывает и даже никто не осмеливается порицать; того, кого, даже наоборот, большинство хвалит, поскольку, как говорит Божественное Писание, «нечестивый хвалится похотью души своей, а творящий неправду благословляется» (Пс.9, 24), того, кто исполняет свои пороч-нейшие и постыднейшие желания; тогда как, конечно же, [и при осуществлении своих желаний] он был бы жалок, хотя он был бы менее жалок, если бы он не мог иметь ничего из того, что неправедно желал? Ибо и одной злой волей всякий делается жалким, но он делается еще более жалким при возможности, посредством которой исполняется желание злой воли. Вот почему, поскольку истинно то, что все люди желают быть блаженными, и то, что они стремятся к одному с пылкою любовью, и лишь по причине этого стремятся к чему бы то ни было остальному; постольку никто не может любить то, чего он не знает совсем, т.е. что это или какого рода; и не возможно не знать, что есть то, что известно как предмет желания. Следовательно, всем должна быть известна блаженная жизнь. И все блаженные имеют то, что желают, хотя не все имеющие то, что желают, суть поэтому блаженные. Те же, кто или не имеет того, что желает, или имеет то, чего желать неправедно, суть жалкие. Следовательно, блаженным является лишь тот, кто имеет все, что желает, но [при этом] не желает ничего дурного.

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

10. Поэтому вера в Бога является в особенности необходимой в этой смертной жизни, столь преисполненной ошибками и бедствиями. И нет ничего благого, тем более такого, посредством которого всякий становится благим, и такого, посредством которого всякий станет блаженным, что могло бы войти в человека и присоединится к нему, за исключением того, что от Бога. Но когда тот, кто верен и благ в своих страданиях, перейдет от этой жизни к блаженной, тогда действительно будет то, что сейчас никак не возможно, а именно: человек будет жить так, как желает. Ибо в том благоденствии он не пожелает жить дурным образом, и не пожелает того, чего будет не доставать, и не будет недостатка в чем-либо, что бы он мог пожелать. Что бы он ни полюбил, будет наличным, и он не пожелает ничего, что не было бы наличным. Все, что там будет, будет благим, и вышний Бог будет высшим благом, и Он будет наличен для наслаждения любящих Его; и все будут уверены, что все, что ни есть наиблаженнейшего, пребудет таковым всегда. Но ныне философы, каждый по своему усмотрению, сами себе придумали образы блаженной жизни так, чтобы они могли как бы своими собственными силами [сделать] то, что они не могли при общем положении смертных, а именно: жить так, как желают. Ибо они осознавали, что никто не может быть блаженным, если не имеет того, чего желает, и страдает от того, чего не желает. Да и кто же не желал бы того, чтобы жизнь, какой бы она ни была и каковой наслаждаются, отчего она зовется блаженной, находилась в его власти так, чтоб он имел ее непрерывно? Однако для кого же это возможно? Но кто же желает страдать от тягот, которые он мог бы стерпеть со стойкостью и которые бы он желал и мог стерпеть, если бы страдал? Кто же пожелал бы жить в мучениях, хотя бы он и мог жить похвальным образом, держась праведности в испытании ими? Те, кто их перенес, будь то постыдно или похвально, из желания ли иметь или же из страха потерять то, что любили, считали эти бедствия преходящими. Ибо многие со стойкостью выдержали [такое] преходящее зло для [достижения] пребывающего блага. И они, разумеется, блаженны в своей надежде даже тогда, когда они находятся в преходящем зле, пройдя каковое они достигают непреходящего блага. Но тот, кто блажен в своей надежде, [все же] пока еще не блажен. Ибо он уповает достичь через страдание блаженство, какового еще не достиг. Тот же, кто страдает без какой-либо такой надежды, без какого-либо упования на вознаграждение, пусть прилагает сколь угодно терпения, ибо он не блажен истинным образом, но [лишь] мужественно жалок. Ибо оттого он не перестает быть жалким; хотя он был бы более жалким, если бы сносил свои мучения без терпения. К тому же, даже если он не страдает от того, от чего бы он не желал страдать в своем теле, и тогда его не следует считать блаженным, поскольку он не живет так, как желает. Ибо, не говоря уже о том неисчислимом зле, которое повреждает не тело, а душу, и которое мы желали бы избегать в нашей жизни, он, конечно же, желал бы, если бы мог таким образом сохранять свое тело здравым и невредимым и таким образом не испытывать из-за него страданий, чтобы удерживать его во [всей его] мощи или, [точнее], в нетленности, [каковая возможна для тела]. Но поскольку он этого не достигает и пребывает в неопределенности [в отношении этого], он, разумеется, не живет так, как желает. Ибо хотя он, быть может, и готов со стойкостью встретить и с невозмутимостью вынести всякое бедствие, могущее с ним приключиться, однако же, он предпочел бы, чтобы этого с ним не произошло, и делает для этого все, что может. И он готов к обоим видам зла таким образом, что

насколько оно в нем есть, он желает один вид, а другой избегает; и если с ним приключается то, чего он избегает, то он выносит его благожелательно (uolens ferat), раз то, чего он желал, не смогло произойти. Следовательно, он выдерживает его, чтобы не быть раздавленным, но он не желал бы, чтоб на него давили. Но как же тогда [можно сказать, что] он живет, как желает? Не так ли это потому, что он стоек в своем желании перенести то, чего бы он желал не переносить? Значит, он желает только то, что может, поскольку он не может того, что желает. Вот это и есть все блаженство (уж не знаю, плакать или смеяться) смертных гордецов, кичащихся тем, что они живут, как желают, ибо они с желанием и терпением сносят то, чего они не желают, чтоб с ними произошло. Ибо это -то, говорят они, о чем мудро заметил Теренций: «Раз, однако, невозможно быть тому, чего желаешь, так желай того, что может быть». Кто же будет отрицать, что это точно сказано? Но этот совет был дан жалкому [человеку], дабы он не был еще более жалким. Однако слова «невозможно быть тому, чего желаешь» в отношении блаженного, каковым желает быть каждый, неправильны и неверны. Ибо, если [человек] блажен, он может быть всем, чем пожелает, ибо он не желает того, чего не может. Но такая жизнь не достижима в нашей смертности, и ее не будет, если не будет бессмертия. А если последнее никак не может быть дано человеку, то и достижение блаженства есть нечто тщетное, ибо его не может быть вне бессмертия.

11. Следовательно, поскольку люди желают быть блаженными, постольку если они воистину этого желают, они, конечно же, желают быть бессмертными. Наконец, будучи спрошенными по поводу бессмертия, все, как и в случае блаженства, ответят, что они желают быть таковыми. Однако всякое блаженство (каковое скорее зовется таковым, нежели есть таковое [на самом деле]), которое ищется в этой жизни, лишь воображаемое, если нет чаяния достичь бессмертия, без какового не может быть истинного блаженства И, разумеется, блаженно живет лишь тот, кто (как мы уже сказали выше и, достаточно обосновав, утвердили) живет так, как желает, и [при этом] не желает чего-либо дурного. Но если человеческая природа по Божиему дарованию восприимчива к бессмертию, то никто не желает его дурным образом. Если же она не может воспринять его, то она не может воспринять и блаженство. Ибо для того, чтобы человек жил блаженно, необходимо, чтобы он [вообще] жил. Ведь если его как мертвого покинет жизнь [вообще], как может остаться в нем жизнь блаженная? Когда же жизнь покидает его, то она, несомненно, покидает его или нежелающим (no1ente), [чтоб она покидала], или желающим (uo1entem), или ни тем и ни другим (neutrum). Если как нежелающего, каким же образом может быть блаженной жизнь, которая пребывает в желании [человека], но не в его власти? И если не может быть блаженным человек, желающий что-либо, но не имеющий этого, то насколько же менее блаженным является тот, которого против его воли покидает не честь, ни имение, ни какой-либо иной предмет, но сама блаженная жизнь, ибо у него не будет [вообще] никакой жизни? И хотя поэтому [у него] не остается ни какого чувства (sensus), посредством которого [его жизнь] определялась бы как жалкая (ибо блаженная жизнь отошла, поскольку отошла жизнь [вообще]), все же он жалок, пока он чувствует, потому что он знает, что угасает то, по причине чего он любит все остальное, и то, что он любит превыше всего остального. Следовательно, жизнь не может быть блаженной и [вместе с тем] покидать [человека] против его воли, потому что никто не становится блаженным против своей воли. Поэтому насколько же более жалким делает человека жизнь, покидая его против его воли, когда она [уже] делала его жалким, если была дана ему против его воли! Но, даже если она покидает его по его же желанию, все равно как можно было бы назвать блаженной жизнь, которую желал бы утратить ее обладатель? [Значит], остается лишь то, чтобы сказали, что ни того, ни другого нет в душе блаженного [человека], [т.е. что], когда в смерти жизнь вообще покидает блаженного человека, то блаженная жизнь покидает его ни против его желания, ни согласно его желанию, ибо он со спокойным сердцем готов выдержать любой исход. Однако не является блаженной жизнью та, которая такова, что недостойна любви того, кого она делает блаженным. Ибо каким же образом возможно считать блаженной ту жизнь, которую не любит блаженный [человек]? Или каким же образом любится то, что воспринимается безразлично ([например, когда считают безразличным], будет ли оно процветать или погибнет)? Только таким, что добродетели, которые мы любим по причине одного блаженства, дерзнут убедить нас в том, что мы не любим блаженство. Ибо если бы они это сделали, то мы б, конечно же, перестали любить сами добродетели, поскольку бы мы не любили то, по единственной причине чего мы любили их. И, наконец, каким образом сможет быть истинным это столь хорошо известное, столь испытанное, столь ясное, столь достоверное суждение о том, что все люди желают быть блаженными, если те, кто уже блажен, сами ни желают, ни не желают быть блаженными? Если [все же] они желают [быть блаженными], как того требует истина, как к тому понуждает природа, в которую это было вложено высшим благом и неизменно блаженным Творцом, [так вот], если те, кто блажен, [все же] желают быть блаженными, они, конечно же, не желают не быть

блаженными. Если же они не желают не быть блаженными, то несомненно, что они не желают, чтобы их блаженство истощилось и прешло. И они не могут быть блаженными, если только они не живы, следовательно, они не желают, чтобы прешла их жизнь. Значит, бессмертными желают быть все, кто или [уже] блажен, или стремится быть блаженным. Но тот, у кого нет того, чего он желает, не живет блаженно. Значит, жизнь никоим образом не сможет быть истинно блаженной, если она не будет вечной.

12. Может ли человеческая природа получить то, что лишь представляется желаемым, - вопрос весьма значительный. Но если присутствует вера, которая присуща тем, кому Иисус дал власть быть чадами Божиими, то нет никакого вопроса. Ибо среди пытавшихся посредством человеческих рассуждений выяснить это лишь те немногие, что одарены способностями, наделены большим досугом, обучены утонченным наукам, смогли дойти до исследования бессмертности лишь одной души. Но даже у души они не обнаружили блаженной жизни, которая была бы непременной, т.е. истинной. Ибо они говорили, что после блаженства она возвращается к бедствиям этой жизни. Те же из них, кто стыдился мнить подобным образом и помещал очищенную душу в предвечном блаженстве без тела, высказывали такое суждение об исходной вечности мира, чтобы опровергнуть то суждение о душе (показывать это здесь было бы слишком долгим, впрочем, насколько мне представляется, мы достаточно это изложили в двенадцатой книге «О Граде Божием»). Но наша вера не посредством человеческого рассуждения, а на основании Божественного авторитета обещает, что весь человек, каковой, конечно же, состоит из души и тела, будет бессмертен, а поэтому и блажен. И потому, когда в Евангелии было сказано, что Иисус дал власть быть чадами Божиими тем, кто принял Его, и было кратко объяснено, что «приняли Его» означает «уверовали во имя Его», а также было добавлено, каким образом им надлежало быть чадами Божиими, ибо они «не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились», дабы та немощь людей, каковую мы видим и в каковую мы облачены, не лишила бы нас упования на столь превосходное состояние, тотчас же было присовокуплено: «И Слово стало плотью, и обитало с нами»; чтобы, напротив, можно было убедиться в том, что кажется невероятным. Ибо если [Тот, Кто] по природе Своей Сын Божий, по милосердию Своему соделался Сыном Человеческим ради сынов человеческих (ибо это то, что [говорится словами] «И Слово стало плотью, и обитало с нами», т.е. с людьми), насколько же более вероятно то, что те, кто по своей природе сыны человеческие, милостью Божией (gratia dei) соделаются чадами Божиими и будут обитать в Боге, в Ком одном и от Кого одного блаженные могут соделаться соучастниками Его бессмертия? Ради того, чтобы мы убедились в этом, Сын Божий и соделался соучастником нашей смертности.

13. Тех, кто говорит: «Неужели у Бога не было никакого другого способа освободить человека от немощи этой смертности, как желать, чтобы Единородный Сын Божий, совечный Ему, стал человеком, облачившись в человеческую душу и плоть, и соделавшись смертным, дабы претерпеть смерть?»; мало опровергнуть, утверждая так, что тот способ, которым Бог соизволяет освободить нас через Посредника между Богом и людьми, Человека Иисуса Христа, благ и соответствует Божественному достоинству. Мы также должны показать, правда, не то, что не было никакого другого возможного способа у Бога, чьей власти равным образом подчинено все, а то что как не было, так и не должно было быть другого более подходящего способа исцеления нашей немощи. Ибо что же [еще] было столь необходимым для возведения нашей надежды и для освобождения умов смертных, низвергнутых состоянием самой смертности, от отчаяния в бессмертии, как не показать нам, насколько Бог ценил нас и насколько Он любил нас? И какое же [еще] есть тому более очевидное и ясное доказательство, нежели то, что Сын Божий, неизменно благой, пребывающий в Себе Тем, Чем Он был, и воспринявший от нас и ради нас то, чем Он не был, не утратив Свою природу, и соизволив соучаствовать в нас, сначала принял на Себя наши грехи, [Сам], не совершив никакого греха, и с незаслуженной [нами] щедростью наделил Своими дарами нас, уже уверовавших, насколько любит нас Бог, и уже вознадеявшихся на то, в чем отчаивались, [нас], не имеющих никаких благих заслуг, но, напротив, лишь имеющих прежние прегрешения?

14. Ведь и то, что называется нашими заслугами, суть дары Его. Ибо для того, чтобы вера действовала любовью (Гал., 5, 6), «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим.5, 5). А Он был дан тогда, когда Иисус был прославлен воскресением. Ибо тогда Он пообещал, что Он Сам пошлет Его, и Он послал Его, потому что тогда Он, как написано, а прежде предсказано, «восшед, пленил плен и дал дары человекам» (Еф.4, 8; Пс.67, 19). Дары эти суть заслуги наши, посредством которых мы достигаем высшее благо бессмертного блаженства. «Но Бог, - говорит апостол, - Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками, посему тем

более ныне, будучи оправданы Кровью Его, спасаемся Им от гнева» (Рим.5, 8-9). К тому он добавляет и говорит: «Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасаемся жизнью Его» (Рим.5, 10). Тех, кого он сначала назвал грешниками, затем он называет врагами Бога. И о тех, о ком он сначала говорит как об оправданных Кровью его, он затем говорит как о примирившихся смертью Сына, о тех же, о ком он сначала говорит, как о спасенных Им от гнева, он затем говорит как о спасенных жизнью Его. Следовательно, прежде [обретения] той благодати мы были не просто грешниками, но таковыми, что были врагами Бога. Впрочем, тот же самый апостол выше назвал нас, грешников и врагов Бога, двумя подобными именами (одним - как бы щадящим, другим - ясным и беспощадным), сказав: «Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых» (Рим.5, 6). Он нарек нечестивыми тех же, что и немощных. Немощь кажется чем-то незначительным (leue), но иногда она такова, что именуется нечестью. Однако, если бы она не была немощью, она бы не нуждалась во врачевателе, который по-еврейски - Иисус, по-гречески - Σωτηζ, по-нашему же - Спаситель (salutor). Прежде в латыни этого слова не было, хотя она могла его иметь, ибо смогла, когда пожелала. И это предшествующее суждение апостола, в котором он говорит: «Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых», находится в связи с двумя последующими, в одном из которых он говорит о грешниках, в другом - о врагах Бога, как если бы он соотносил их по раздельности: грешников - с немощными, врагов Бога - с нечестивыми.

15. Но что же значит «оправданы Кровью Его»? Что за сила в Его Крови, скажите мне, что Ею оправдываются верующие в Него? И что значит «примирились с Богом смертью Сына Его»? Неужели, гневаясь на нас, Бог увидел смерть сына Своего за нас и расположился к нам? Неужели Сын Его был уже до такой степени расположен к нам, что Он даже соблаговолил умереть за нас; а Отец гневался до такой степени, что не мог расположиться к нам, пока Сын не умрет за нас? Что же означает то, что в другом месте говорит все тот же учитель языков: «Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим.8, 31-32). Неужели если бы Отец уже не был [к нам] расположен, Он предал бы Своего Сына, не щадя ради нас? Не кажется ли, что последнее суждение противоречит предшествующему? В первом Сын умирает за нас, и Бог примиряется с нами смертью Своего Сына. Во втором же получается, что Бог любил нас и раньше, и потому Он Сам не щадит ради нас Своего Сына, [т.е. что] Он Сам предает Его на смерть ради нас. Но я вижу, что Отец и прежде любил нас, не только прежде того, как Сын умер за нас, но [даже] прежде того, как Он сотворил мир, о чем свидетельствует сам апостол, говоря: «Так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира» (Еф.1, 4). Но ведь и Сын, Которого не пощадил Отец, не был предан ради нас как бы по принуждению, о Ком [апостол говорит, что он живет верою в Сына Божия], «возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал.2, 20). Следовательно, Отец и Сын вместе, а [также] и Дух Обоих, производят все равным и согласным образом. И все же мы оправданы Кровью Сына, и примирились с Богом смертью Сына Его. И как смогу, здесь же я объясню, насколько покажется достаточным, каким образом это было сделано.

16. Правосудием Божиим род человеческий был предан в определенную власть дьявола, причем грех первого человека изначальным образом перешел на оба пола вследствие их рождения посредством совокупления. Этот долг первых родителей был вменен в вину всему их потомству. Впервые об этом предании говорится в книге Бытия, где змею было сказано: «Будешь есть прах» (Быт.3, 14), а человеку: «Прах ты и в прах возвратишься» (Быт.3, 19). В словах «в прах возвратишься» предвозвещается смерть тела, ибо он ее не испытал бы, если бы пребывал таким, каким был сотворен; в словах же «прах ты», обращенных к нему как живущему, показывается, что весь человек изменился к худшему. Ибо слова «прах ты» означают: «Мой Дух не будет пребывать в этих людях, потому что они плоть» (Быт.6, 3). Таким образом, было показано, что человек был предан тому, о ком было сказано: «Будешь есть прах». Но апостол сообщает об этом яснее там, где он говорит: «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие» (Еф.2, 1-3). Сыны противления - это неверные (infideles). И кто же не есть таковой прежде, чем стать верным (fidelis)? Поэтому все люди изначально подчинены князю, господствующему в воздухе, который действует в сынах противления. То, что я высказал словом «изначально», апостол, говоря о себе и прочих, высказывает выражением «по природе», а именно, по природе искаженной грехом, а не в соответствии с сотворенной природой до

грехопадения. Но то, что Бог предал человека во власть дьявола, следует понимать не тем образом, что якобы Бог [Сам] сделал это или приказал сделать это, но тем, что Он лишь попустил [это], причем справедливо. Ибо когда Бог покидал грешника, туда устремлялся творец (auctor) греха. Бог, однако, покидал Свое творение не так, чтоб [уже] не являть Себя ему как Бога созидающего, животворящего и предоставляющего злым не только мучительные наказания (poenalia mala), но также и многие блага. Ибо во гневе Он не затворил щедроты Свои (Пс.76, 10). И когда Он попустил человеку быть во власти дьявола, Он не отпустил его [прочь] от закона Своего, ибо сам дьявол не отчужден от власти Всемогущего, как и от Его благости. Ибо от кого же злобные ангелы имеют свое бытие, каким бы оно ни было, как не от Того, Кто все животворит? Следовательно, если попущение грехов праведным гневом Божиим подчинило человека дьяволу, то, разумеется, отпущение грехов благосклонным примирением Божиим избавляет человека от дьявола.

17. Однако дьявол должен быть преодолен не властью Божией, но праведностью. Ведь что есть более властное, нежели Вседержитель? Или власть чего тварного может быть сопоставлена с властью Творца? Но поскольку дьявол по причине своей превратности был сотворен любителем (amator) власти, а также тем, кто пренебрегает и пытается опровергнуть праведность (ибо и люди настолько подражают ему, насколько они стремятся заполучить власть, пренебрегая или даже ненавидя праведность, и насколько они радуются ее получению и воспламеняются страстью к ней), постольку Богу было угодно, чтобы ради избавления человека от власти дьявола [сам] дьявол был одолен не властью, но праведностью, и чтобы люди, подражающие Христу, не властью, но праведностью пытались одолеть дьявола. Не потому, что следует избегать власть, как если бы она была чем-то дурным, но потому, что следует соблюсти порядок, по которому праведность первая. Ибо сколькой же может быть власть смертных? Так пусть же смертные держатся праведности. Власть же будет дана бессмертным. Ведь в сравнении с властью бессмертных, какой бы великой ни была власть тех людей, которые зовутся власть предержащими на [этой] земле, власть смертных оказывается смехотворной немощью; и там, где нечестивые кажутся наиболее властными, для грешника вырывается яма. Праведник же говорит в своей песне: «Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим, чтобы дать ему покой в бедственные дни, доколе нечестивому выроется яма! Ибо не отринет Господь народа Своего и не оставит наследия Своего. Ибо суд возвратится к правде, и за ним последуют все правые сердцем» (Пс.93,12-15). Итак, в этом времени, в котором откладывается власть народа Божиего, «не отринет Господь народа Своего и не оставит наследия Своего», какими бы суровыми и жестокими ни были страдания в его смиренности и немощи, и к правде, которой держатся в своей немощи благочестивые, возвратится суд, т.е. праведные получат власть судить. [Все] это сохранится за праведными в конце, когда власть своим порядком последует за праведностью, идущей впереди. Ибо власть, присоединенная к праведности, или праведность, сопутствующая власти, создает судебную власть. Но праведность принадлежит благой воле, отчего по рождению Христа ангелами было сказано: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение»; власть же должна следовать за праведностью, а не предшествовать; поэтому власть полагается как следующее (in rebus secundis), т.е. как счастье (дело в том, что выражение res secundae, кроме своего буквального значения (следующее; то, что следует), означает также «счастье»), ибо «следующее» есть производное от «следовать». Ибо поскольку блаженным делают [человека] две вещи (как мы рассмотрели выше), [т.е.] желать благое и мочь [или иметь власть делать] то, чего желаешь, то не должно быть места тому извращению (о чем было замечено в том же рассмотрении), состоящему в том, что человек из двух вещей, делающих его блаженным, выбирает [только] власть делать то, что он желает, и пренебрегает желанием делать то, что следует, хотя сначала он должен иметь благую волю, а уж затем великую власть. Так, благая воля должна быть очищена от пороков, одолевающих человека, из-за которых он одолевается настолько, что желает дурного. [Ибо] тогда каким же образом его воля будет благой? Значит, [конечно же], следует желать, чтобы имелась власть, однако [эта] власть [должна быть направлена] против пороков. [Обычно же] люди желают иметь власть не для того, чтобы победить пороки, а для того, чтобы побеждать других [людей]. И зачем, как не затем, чтобы ложно побеждать, в действительности же побеждаясь, и быть победителями не по истине, а во мнении? Так пусть человек желает быть благоразумным, сильным, умеренным, праведным; и пусть он желает иметь власть [над собой], чтобы быть таковым воистину; и пусть в себе самом он ищет эту власть (как ни удивительно) против себя самого ради себя самого. И пусть он не перестает желать и терпеливо ожидает всего того, чего он желает благим образом, но не имеет власти [иметь], как то: бессмертие и истинное и полное счастье.

18. Но какова же праведность, которой побеждается дьявол? Какова же еще, как не праведность

Иисуса Христа? Но каким же образом он был побежден? Ведь хотя он не нашел в Нем ничего достойного смерти, он все же убил Его. И, конечно же, справедливо, что те, кого он удерживал как должников, должны освободиться верою в Того, Кого он убил безо всякого долгу. Ведь это есть то, что, как сказано, мы оправдаемся Кровью Христа (Рим.5, 9). Ибо так была пролита эта невинная кровь во отпущение наших грехов. Отчего в псалмах Он называет Себя «между мертвыми свободным» (Пс.87, 6). Ибо только Он, будучи мертвым, свободен от долга смерти. Сюда же относится и то, что говорится в другом псалме: «Я искупил то, чего не присваивал» (Пс.87, 5), причем под присвоенным здесь имеется в виду грех, [т.е.] то, что присваивается недозволенно. Об этом же, как мы читаем в Евангелии, говорит Он Сам, пребывая во плоти: «Ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин.14, 30), т.е. никакого греха; но Он добавляет: «Чтобы мир знал, что я люблю Отца и, как заповедовал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда» (Ин.14, 31). И отсюда Он переходит к страстям [Своим] затем, чтобы Он мог искупить ради нас, должников, то, чего Он не был должен. Неужели дьявол не был бы побежден по этому справедливейшему праву, если бы Христос пожелал действовать по отношению к нему не посредством праведности, а власти? Он, однако, отложил то, что было в Его власти, затем, чтобы сначала действовать так, как следует. Поэтому было необходимым, чтоб Он был человеком и Богом. Ибо если бы Он не был человеком, Он не мог бы быть убит, а если бы Он не был Богом, то поверили бы не в то, что Он не желал того, что было в Его власти, но в то, что в Его власти не было того, чего Он желал, и считали бы мы не то, что Он предпочел праведность власти, но то, что Ему не хватало власти. И вот Он пострадал за нас, ибо Он был человек; но если бы Он не желал этого, то в Его власти было бы не страдать, ибо Он - Бог. Но и в уничижении более приемлемой сделалась праведность, ибо в Божественности власть такова, что если бы она не желала, то могла бы и не претерпевать уничижения. И, таким образом, Тем, Кто умер, будучи столь властным, нам, смертным и немощным, была препоручена праведность и обещана власть. Ибо одно из двух он сделал, умерев, другое - воскреснув. Ибо что же есть более праведное, нежели дойти до крестной смерти за праведность? И что может быть более властным, нежели восстать из мертвых и вознестись на небо в той же самой плоти, в каковой Он был убит? Итак, Он победил дьявола сначала праведностью, а затем властью, а именно: праведностью - потому что не имел никакого греха, но был убит им неправеднейшим образом, властью же - потому что он, умерши, вновь ожил, дабы уже никогда не умереть (Рим.6, 9). Но Он победил бы дьявола властью, даже если бы им Он не мог быть убит, хотя побеждать саму смерть воскресением является признаком большей власти, нежели, живя, избегать ее. Однако то, что мы оправдываемся Кровью Христа, когда посредством отпущения грехов избавляемся от власти дьявола, имеет другую причину. Эта причина заключается в том, что Христос побеждает дьявола не властью, но праведностью. Ведь не оттого же Христос был распят, что обладал бессмертной властью, а оттого, что принял на Себя от смертной плоти немощь, о каковой апостол все же говорит: «Немощное Божие сильнее человеков» (1Кор.1, 25).

19. Таким образом, не трудно увидеть, что дьявол был побежден [тогда], когда Тот, Кто был им убит, воскрес. Видеть же, что дьявол был побежден [тогда], когда он сам себе казался победителем, т.е. когда был убит Христос, есть нечто большее, нечто, относящееся к более проницательному пониманию. Ибо тогда во отпущение грехов наших излилась та Кровь, которая была кровью Того, Кто был совершенно безо всякого греха, затем, чтобы чрез Того, Кто, не будучи виновным в каком-либо грехе, незаслуженно претерпел смертное наказание, дьявол заслуженно отпустил тех, кого он заслужено удерживал как виновных в грехе и кого он связал состоянием смерти. Эта праведность есть то, чем был связан и побежден сильный, для того, чтобы было возможным расхитить его «сосуды» (uasa eius) (Марк.3, 27), каковые у него и его ангелов были сосудами гнева, но которые могли бы быть обращены в сосуды милосердия (Рим.9, 22, 23). Ведь, как говорит апостол Павел, следующие слова Самого Господа Иисуса Христа прозвучали с неба, когда он был впервые призван, и среди того остального, что он слышал, он говорит об этом как сказанном ему так: «Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел, и что я открою тебе, избавляя тебя от народа иудейского и от язычников, к которым Я теперь посылаю тебя открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными» (Деян.26, 16-18). Поэтому тот же самый апостол побуждал верующих благодарить Бога Отца как «избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровью Его и прощение грехов» (Колос.1, 13-14). В этом искуплении Кровь Христа была как бы платой за нас, приняв которую дьявол не обогатился, но связался так, чтобы мы освободились от его пут, и так, чтобы дьявол не мог увлечь [вместе с собой] к погибели второй и вечной смерти ни одного из тех, кого Христос, свободный от всякого долга, искупил, пролив, не будучи должным (indebite) Свою Кровь; затем, чтобы те, кто принадлежит ко

Христовой благодати, [т.е. те] предузнанные и предопределенные (praecogniti et praedestinat) и избранные [еще] до сотворения мира, умирали лишь настолько, насколько умер за нас Сам Христос, т.е. смертью только плоти, но не духа.

20. Ибо хотя смерть плоти изначальным образом возникла из греха первого человека, все же благое использование ее явилось причиной возникновения славнейших свидетелей [Христовых]. Поэтому не только смерть, но все зло этого века, все страдания и трудности людей (хотя они происходят по причине грехов и, прежде всего, первородного греха, отчего сама жизнь оказалась связанной путами смерти) все же должны были остаться и по отпущению грехов, против каковых человек боролся бы ради истины, и посредством каковых испытывалась бы добродетель верных, чтобы новый человек через Новый Завет, пребывая во зле века этого, подготовился бы к новому веку, с мудростью снося свое жалкое состояние, которое было заслужено этой проклятой жизнью; благоразумно радуясь, ибо оно закончится, и ожидая с верой и терпением блаженства, которым будущая жизнь как освобожденная будет владеть бесконечно. Ибо дьяволу, изгнанному из своих владений и из сердец верных, в проклятии и неверии каковых он царил, сам, впрочем, будучи проклятым, лишь настолько позволяется противиться в меру состояния этой смертности, насколько Бог сочтет это выгодным для них, о чем и возвещает Святое Писание устами апостола: «Верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1Кор.10, 13). То же зло, которое благочестиво сносят верные, способствует или исправлению грехов, или испытанию и проверке праведности, или выявлению жалкого состояния этой жизни для того, чтобы ту [жизнь], в которой будет истинное и непреходящее блаженство, желали более страстно, а искали более ревностно. По поводу этого сохраняющегося зла и говорит апостол: «Знаем, что любящим Бога, призванным по его изволению, все содействует ко благу; ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим.8, 28-30). Никто из тех предопределенных не сгинет со дьяволом; никто не останется под властью дьявола до смерти. А затем следует то, что я уже выше приводил: «Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим.8, 31-32).

21. Так почему же тогда не должно было быть смерти Христа? Или, пожалуй, почему сама смерть не должна была быть выбрана из всех других ([в итоге] не принятых во внимание) бесчисленных способов, которыми бы Всемогущий мог воспользоваться для нашего освобождения, ведь ничего от Его Божественности в смерти ни уменьшилось, ни претерпело изменения, и от воспринятой [Сыном] человечности людям была оказана услуга, [состоящая в том] что предвечный Сын Божий и Он же Сын Человеческий претерпел незаслуженную временную смерть, чтобы посредством нее освободить их от заслуженной вечной смерти? Дьявол удерживал нас в нашем грехе и посредством этого укоренял нас в смерти. Отпустил же их Тот, Кто не имел Своих и Кто был приведен к смерти дьяволом незаслуженно. Кровь же Его имела такую цену, что тот, кто убил Христа незаслуженно на определенное время (ad tempus), не может задержать в заслуженной вечной смерти никого из тех, кто облачился во Христа (Christo indutum). «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровью Его, спасаемся Им от гнева» (Рим.5, 8-9). В словах апостола «оправданы Кровью Его» «оправданы», очевидно, означает то, что мы освобождены от всех грехов; освобождены же мы от всех грехов потому, что за нас был убит Сын Божий, у Которого не было ни одного греха. В словах же «спасаемся Им от гнева» апостол , конечно же, имеет в виду гнев Божий, который есть не что иное, как справедливое наказание. Ибо гнев Божий не есть возбуждение души (как у человека); это есть гнев Того, Кому Святое Писание в другом месте говорит: «Обладая силою, Ты судишь снисходительно» (Прем.12, 18). Если, следовательно, справедливое Божественное наказание получило такое название, то что же еще следует понимать под примирением с Богом, как не то, что такой гнев заканчивается? Мы же были врагами Бога только тем образом, каким грехи являются врагами праведности. Когда же грехи отпущены, такая вражда заканчивается, и с Праведным примиряются те, кого Он Сам оправдывает. И все же Он любил нас, несомненно, даже врагами, ибо Он «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас», когда мы были еще врагами. Значит, апостол правильно сказал сначала то, что «если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его» (посредством каковой свершилось то отпущение грехов); а затем то, что «тем более, примирившись, спасаемся жизнью Его». [Итак] мы, примирившись смертью, спасаемся жизнью. Ибо кто же сомневается в том, что Он отдаст свою жизнь Своим возлюбленным (amicis), ради которых, когда они были врагами, Он отдал

Свою смерть? «И не довольно сего», - говорит апостол, - «но и хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим.5, 11). «И не довольно сего», сказал он, что «мы спасаемся», «но и хвалимся», но не собой, а Богом, и не чрез себя, а «чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение», в соответствии с тем, что мы рассмотрели выше. Затем апостол добавляет: «Посему как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что все в нем согрешили» (Рим.5, 12); и далее, где апостольское рассмотрение касается двух людей. Первый из них Адам, чрез грех и смерть которого мы, его потомки, связаны как бы наследственным злом. Другой же [человек] - второй Адам, Который не есть только человек, но также и Бог. Посредством того, что Он заплатил за нас (хотя и не был должен), мы освободились от долгов как своих отцов, так и своих собственных. Наконец, как по причине того [человека] дьявол удерживал всех рожденных через растлевающее плотское совокупление, так по причине Этого [Человека] является справедливым, чтобы дьявол отпустил всех возрожденных через непорочную духовную благодать.

22. В воплощении Христа имеется много другого, смущающего гордецов, что [тем не менее] следует рассматривать и мыслить спасительным образом (salubriter). Одно из того есть то, что человеку было показано, какое место он занимает среди того, что сотворил Бог. Ибо человеческая природа смогла таким образом соединиться с Богом, что возникла единая личность из двух субстанций (ex duabus substantiis fieret una persona), а тем самым даже из трех: Бога, души и плоти. Так что те гордые злобные духи, которые в целях обмана, но под видом помощи, пытаются встрять как посредники, не смеют поставить себя выше человека оттого, что у них нет плоти, и в особенности потому, что [Бог] счел достойным умереть в той же плоти, дабы они, оттого, что кажутся бессмертными, не смогли убедить, чтобы их почитали как богов. И [опять же] так что [теперь] благодать Божия сообщается нам в человеке Христе без каких-либо предварительных заслуг, ибо даже Он Сам не по каким-либо предварительным заслугам достиг того, что в таком единстве соединился с истинным Богом и стал Сыном Бога, одной с Ним Личностью (una cum illo persona filius dei fieret); но с того [времени], как Он начал быть человеком, Он также и Бог, отчего и сказано: «И Слово стало плотью» (Ин.1, 14). Кроме того, [теперь] человеческая гордыня, которая является главным препятствием к тому, чтобы человек прилеплялся к Богу, может быть изобличена и исцелена через столькое смирение Бога. [Благодаря воплощению Бога] человек также узнает, насколько далеко отступил Он от Бога, и то, что ему служит в качестве целительного страдания, когда он возвращается посредством Такого Посредника, Который как Бог содействует людям (subuenit) с помощью Своей Божественности, а как человек согласуется (conuenit) с ними Своей немощью. Ибо какой же больший пример послушания может предоставлен нам, погибшим через непослушание, нежели Сам Сын, послушный Богу Отцу, «даже до смерти, и смерти крестной» (Филип.2. 8)? И в чем мы могли бы лучше увидеть награду за это послушание, как не в плоти Такого Посредника, которая воскресла к жизни вечной? К справедливости и благости Творца относится также и то, что дьявол был преодолен той же самой разумной тварью, [прежней] победой над которой он упивался, и посредством Того, Кто происходил из того же самого рода, что был целиком удерживаемым дьяволом по причине изначального падения одного.

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

либо не быть согласным воле. Теперь же мы ощущаем его таковым, что, противясь закону ума, оно побуждает к совокуплению, даже если не преследуется цель продолжения рода. Если ему уступают, его удовлетворяют, совершая грех; если же ему не уступают, то обуздывают несогласием. [Однако] кто же сомневается в том, что ни первое, ни второе не было свойственно раю прежде греха? Ведь тогда ни благочестие то не делало чего-то непристойного, ни счастье то не страдало от чего-то беспокоящего. Таким образом, было необходимым, чтобы не было совершенно никакого плотского вожделения, когда Дева зачинала Того, в Ком творцу смерти было суждено не найти ничего достойного смерти, и все же убить Его затем, чтобы смертью его победил Творец жизни. Победитель первого Адама и [тот, кто] удерживает род человеческий, [становится] побежденным вторым Адамом и [тем, кто] упускает род христианский, освобожденный из [всего] рода человеческого от преступления человеческого посредством Того, Кто не был причастен к преступлению, хотя Он из [того же] рода. Так лукавый был побежден тем родом, который он побеждал посредством преступления. И это было совершено так, чтобы человек не превозносился, но чтобы хвалящийся хвалился о Господе (2Кор.10, 17). Ибо тот, кто был побежден, был только человек; и потому он был побежден, что в гордыне своей возжелал быть Богом. Тот же, Кто победил, был и человек, и Бог; и потому Он, рожденный от Девы, победил так, что Бог не стал управлять Этим Человеком, как другими святыми, но со смирением нес Его. Всех этих даров Божиих, и каких бы то ни было еще (что сейчас для нас по данному поводу исследовать и обсуждать слишком долго), не было бы вовсе, если бы Слово не стало плотью.

24. Все же то, что ради нас сотворило и совершило во времени и пространстве Слово, ставшее плотью, в соответствии с тем, что мы предприняли показать, относится не к мудрости (ad sapientiam), но к знанию (ad scientiam). Но поскольку [Само] Слово пребывает вне времени и пространства, Оно совечно Отцу, и Оно все есть целое во всяческом (ubique totum). И если кто, насколько может, стал бы говорить истинным образом об Этом Слове, то его речь была бы речью мудростью. А потому ставшее плотью Слово, Которое есть Иисус Христос, заключает в Себе сокровища как мудрости, так и знания. Ведь апостол, обращаясь к Колоссянам, говорит: «Желаю, чтобы вы знали, какой подвиг имею я ради вас и ради тех, которые в Лаодикии и Иераполе, и ради всех, кто не видел лица моего во плоти, дабы утешились сердца их, соединенные в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и знания» (Колос, 2, 1-3). Кто может знать, до какой степени познал апостол эти сокровища, во сколько из них он проник, и до сколького в них он достиг? В соответствии же с тем, что сказано: «Каждому дается проявление духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом» (1Кор.12, 7-8) (если они различаются между собой так, что мудрость относится к Божественному, а знание - к человеческому) я признаю, что во Христе есть и то, и другое, а вместе со мной и все верные Его. Когда же я читаю: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели Славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин.1, 14), я понимаю под Словом истинного Сына Божиего, а под плотью я признаю истинного Сына Человеческого, и Оба вместе соединены в одну Личность Бога и человека посредством невыразимой щедрости благодати. Если же мы отнесли бы благодать к знанию, а истину - к мудрости, то, я думаю, мы не разошлись бы с тем различением этих двух [определений], которое мы провели. Ибо среди того, что возникает во времени, наивысшее значение имеет то, что человек соединился с Богом в единство личности. Однако же в вечном высшая истина верно приписывается Слову Божиему. Но то, что То же Самое есть Единородный от Отца, полный благодати и истины, было содеяно затем, чтобы Он Сам в том, что совершено ради нас во времени, был Тем же Самым, ради Кого мы очищаемся той же верой, дабы мы могли постоянно созерцать Его в вечном. Те же выдающиеся языческие философы, которые могли постигать невидимое Бога посредством того мыслительного, что было сотворено, все же, как сказано о них, «заменили истину Божию ложью» (Рим.1,25), ибо они философствовали без Посредника, т.е. без человека Христа, Которого они не считали ни должным прийти согласно пророкам, ни пришедшим согласно апостолам. Ибо они, будучи помещенными в низшее, вынуждены были искать какие-либо средства, с помощью которых они бы могли достигать того возвышенного, которое они понимали; и, таким образом, они попали во власть лукавых демонов, отчего свершилось то, что они «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим.1, 23). Ибо в этих формах они также водружали и почитали идолов. Итак, Христос есть наше знание, и Тот же Самый Христос есть также наша мудрость. Он Сам влагает в нас веру в отношении временного, и Он Сам выявляет истину о предвечном. Его же посредством мы продвигаемся к Нему Самому, стремясь через знание к мудрости; и вместе с тем мы не отступаем от Того же Самого Христа, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и знания». Но сейчас мы

говорим о знании, затем же поговорим и о мудрости, насколько Он Сам [нас] сподобит. Но да не будем мы воспринимать эти определения так, как если бы было недозволенно говорить или о мудрости в человеческом, или о знании в Божественном. Ибо в более свободном языковом употреблении и то, и другое может быть названо мудростью, и то, и другое - знанием. Однако же апостол никоим образом не сказал бы [тогда], что одному дается слово мудрости, а другому - слово знания, если бы каждое из этих определений не называлось бы собственным отдельным именем, о различии каковых мы здесь и рассуждаем.

25. Теперь же давайте посмотрим, каков результат нашего пространного рассуждения, к чему оно заключило, до чего дошло. Всем людям свойственно желать быть блаженными, но все же не у всех есть вера, которой очищается сердце для того, чтобы достигнуть блаженства. Получается, что посредством веры, которую желают [иметь] не все, мы должны стремиться к блаженству, которого никто не может не желать. Все видят в своем сердце, что желают быть блаженными, и единодушие человеческой природы по этому поводу таково, что тот человек, который заключает об этом от своей души к душе другого, не ошибается. Одним словом, мы знаем, что все этого желают. Но многие отчаиваются в том, что они смогут быть бессмертными, тогда как другим образом никто не может быть таковым, каковым все желают быть, т.е. блаженным. Впрочем, они желали бы быть бессмертными, если бы могли, но чрез неверие в то, что они могут, они не живут так, как могли бы. Следовательно, вера необходима для того, чтобы мы добивались блаженства во всем благом, что есть в человеческой природе, т.е. в душе и теле. Но та же самая вера состоит в том, чтобы определяться Христом, Который во плоти воскрес из мертвых, дабы не умирать в последующем. Эта же вера утверждает, что никто не может освободиться от власти дьявола посредством отпущения грехов, как только через Него; а также то, что жизнь, определенная дьяволом, необходимым образом является непрестанно жалкой, так что ее скорее следовало бы называть смертью, а не жизнью. Я рассуждал об этом и в этой книге, насколько позволяло время, хотя уже в четвертой книге этого труда я многое сказал по этому поводу, но там - с одной целью, здесь - с другой, а именно: там для того, чтобы показать почему и как был послан Христос, когда пришла полнота времени (Гал.4, 4), из-за тех, кто говорит, что Пославший и Посланный не могут быть равными по природе; здесь же для того, чтобы провести различие между деятельным знанием (actium scientiam) и созерцательной мудростью (contemplatiua sapientia).

26. Ибо мы желали, как бы постепенно восходя, обнаружить во внутреннем человеке, как в его знании, так и в его мудрости, некоторую троицу своего рода, как прежде мы искали во внешнем человеке; дабы посредством ума, ставшего более искусным в низших предметах, мы (если это все же для нас возможно) пришли к тому, чтобы сообразно нашей мере видеть «как бы зеркалом, как в загадке» (1Кор.13, 12) Ту Троицу, Которая есть Бог. Итак, когда кто-либо препоручил памяти слова своей веры только лишь в том, как они звучат, т.е. не зная того, что они означают (что имеет обыкновение быть, когда те, что не знают по-гречески, удерживают в памяти греческие слова или когда подобное происходит с латинскими или какими-либо из другого языка, которого они не знают), не имеет ли он в своей душе некоторой троицы? Ведь, во-первых, в его памяти присутствуют звуки этих слов, даже когда он их не представляет; во-вторых, взор его воспоминания воображается ими, когда он представляет их; и [в-третьих, его] воля как вспоминающего и представляющего соединяет первое и второе. Однако мы бы никоим образом не сказали того, что человек, действуя так, действует в соответствии с троицей человека внутреннего, но скорее - внешнего, ибо он помнит и, когда желает, внимает (насколько желает) только то, что относится к телесному ощущению, которое называется слухом; и в подобного рода представлении он имеет дело ни с чем иным, как с образами телесного, т.е. звуков. Но если он удерживает и вспоминает то, что эти слова обозначают, то тогда на самом деле здесь имеет место быть нечто от внутреннего человека. Впрочем, еще нельзя говорить или считать, что он живет в соответствии с троицей внутреннего человека, если он не любит то, что [этими словами] возвещается, предписывается, обещается. Ибо он также может удерживать и представлять их для того, чтобы, считая их ложными, попытаться их опровергнуть. Следовательно, хотя та воля, что соединяет здесь то, что удерживалось в памяти, и то, что запечатлелось из нее во взоре представления, конечно же, и осуществляет некую троицу, ибо она сама есть третья, все же человек не живет в соответствии с нею, поскольку то, что им представляется, кажется ему как бы ложным. Когда же [все это] считается истинным и любится все, что должно быть там любимым, тогда человек живет в соответствии с троицей человека внутреннего, ибо всякий живет в соответствии с тем, что он любит. Но как же можно любить то, чего не знают, и во что только верят? Этот вопрос уже был рассмотрен в предыдущих книгах, и было выяснено, что никто не любит то, чего он совсем не знает, а

когда неизвестное называется любимым, то его любят [исходя] из того, что знают. Теперь же мы заключаем эту книгу, увещевая, чтобы праведный жил верою (Рим.1, 17), верою, действующей любовью (Гал.5, 6), таким образом, чтобы также и сами добродетели, посредством которых живут благоразумно, мужественно, умеренно, праведно, все соотносились с той же самой верой, ибо иначе добродетели не могли бы быть истинными. И все же добродетели в этой жизни не являются значительными настолько, чтобы когда-либо могло не быть необходимым прощение того или иного греха, которое происходит лишь посредством Того, Кто Своей собственной Кровью одолел князя грешников. И какие бы мысли, [обоснованные] этой верой и такой жизнью, ни наличествовали в душе верного человека, когда они удерживаются в памяти, усматриваются в воспоминании и довлеют воле, они отражают троицу своего рода. Но образа Божиего, о каковом с Его же помощью мы поговорим позднее, еще нет в этой троице. Последнее станет более ясным, когда мы покажем, где Он [может быть обнаружен], чего читателю надлежит ожидать в следующей книге.

КНИГА 14. (В ней говорится об истинной мудрости человека как отличенной от знания, т.е. о том, что образ Божий, каковым является человек по своему уму, не обнаруживается в памяти, понимании и любви, когда они имеют своим предметом временное, а не вечное; и показывается, что эта мудрость достигается тогда, когда человеческий ум обновляется познанием Бога по образу Создавшего человека, т.е. по Его образу, и каковой таким образом постигает Премудрость, в которой - созерцание вечного)

1. Теперь же нам надлежит рассуждать о мудрости; не о Той Премудрости Божией, Каковая, несомненно, есть Бог (ибо Премудростью Божией называется Его Единородный Сын), но о мудрости человеческой, хотя и об истинной, которая сообразна Богу, и есть истинное и главное почитание Его, каковая по-гречески называется одним именем - θεοσεβεια. Когда это [греческое] имя захотели перевести [на наш язык] также одним именем, то, как мы уже упоминали, его назвали благочестием (pietatem), хотя в греческом употреблении благочестие – это ευσεβεια. Но поскольку слово θεοσεβεια не может быть совершенным образом переведено одним словом, его лучше перевести двумя словами как «почитание Бога» (Dei cultus). То, что это -мудрость человека, как-мы уже установили в двенадцатой книге этого труда, определяется авторитетом Святого Писания в книге раба Божиего Иова, в которой мы читаем, что Премудрость Божия сказала человеку: «Вот, благочестие (pietas) есть истинная премудрость, и удаление от зла - знание» (Иов.28, 28), или, как иные переводят греческое слово επιστημη, - наука (disciplina), которое, конечно же, происходит от глагола «учить» (discendo), отчего его можно перевести и как «знание», ведь всякая вещь изучается для того, чтобы знать ее. Правда, слово «наука» часто употребляется в другом значении, когда кто-либо страдает за свои грехи затем, чтобы исправиться. Именно в этом значении оно употребляется в Послании к Евреям: «Есть ли какой сын, которого бы не научал (del disciplinam) отец» (Евр.12, 7). И с еще большей ясностью - в том же самом [Послании]: «Всякая наука в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через нее доставляет мирный плод праведности» (Евр.12, 11). Итак, Сам Бог есть высшая Премудрость; почитание же Бога есть мудрость человека, о которой мы сейчас и говорим. Ибо «мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1Кор.3, 19). Значит, [именно] в отношении мудрости, которая есть почитание Бога, Святое Писание говорит: «Множество мудрых -спасение миру» (Прем.6, 26).

2. Но что же нам делать, если рассуждать о мудрости свойственно [только] мудрым? Неужели мы дерзнем прямо признать своим занятием мудрость, дабы наши рассуждения о ней не были бесстыдством? Но разве не показателен для нас пример Пифагора, который, не осмелившись признать себя мудрым, говорил о том, что он лишь философ, т.е. любитель мудрости? (Ведь отсюда возникло имя, которое затем настолько оказалось по нраву потомкам, что сколь великим ни было бы учение о том, что относится к мудрости, всякий, кто, казалось бы, отличался [им] перед самим собой или перед другими, назывался не иначе, как философом.) Или же потому ни один их таких людей не осмеливался признать себя мудрым, что они считали мудрым лишь того, кто совершенно без греха? Но так не считает наше Писание, ибо говорит: «Обличай мудрого, и он возлюбит тебя» (Притч.11, 8). Ибо, конечно же, мы считаем необходимым обличать того, кого считаем грешником. Но я, впрочем, не осмеливаюсь признавать себя мудрым и в этом смысле. Мне же довольно и того, чтобы рассуждать о мудрости, что относится к делу философа, т.е. любителя мудрости, чего никто не может отрицать.

Ибо те, кто признает себя скорее любителем мудрости, нежели мудрым, не отказывались от того, чтобы рассуждать о ней.

3. Рассуждая о мудрости, они определяли ее следующим образом: «Мудрость - это знание о человеческом и божественном». Поэтому я также упомянул в предыдущей книге о том, что познание как того, так и другого, т.е. как божественного, так и человеческого, может называться как мудростью, так и знанием. Однако в соответствии с тем различием, которое провел апостол, говоря о том, что одному дается слово мудрости, а другому слово знания (1Кор.12, 8), это определение должно быть разделено так, чтобы мудростью собственно называлось знание божественного, а знание человеческого получило бы имя знания собственно. О последнем я рассуждал в тринадцатой книге, относя к нему, конечно же, не все, что может знать человек о человеческом, ибо в том большая часть - излишнее пустословие и вредоносное любопытство, а только то, чем зарождается, питается, утверждается и укрепляется спасительная вера, ведущая к истинному блаженству. Но большинство верующих не сильны этим знанием, хотя они большей частью сильны самой верой. Ибо одно дело - знать только то, чему человек должен верить для того, чтобы достичь блаженной жизни, каковая есть не иначе, как вечная; и другое дело - знать, каким образом одно и то же, что как мы видим, апостол называет именем знания собственно, может поддержать благочестивых и утвердиться против нечестивых. Когда я прежде говорил об этом [знании], я заботился в основном о том, чтобы рассказать о самой вере, сначала вкратце проводя различие между вечным и временным для того, чтобы рассуждать о временном. Но, оставляя рассмотрение [того, что касается] вечного для этой книги, я показал, что вера по отношению к вечному сама есть [нечто] временное и обитает во времени в сердцах верующих, хотя она и необходима для того, чтобы достичь самого вечного. Я также говорил о том, что вера касательно временного, которое ради нас создал и претерпел Предвечный, будучи человеком, какового Он нес во времени и привел к вечности, способствует также к тому же достижению вечного. [Я говорил и о том, что] сами добродетели, посредством которых в этой временной смертности живут благоразумно, мужественно, умеренно и праведно, не являются истинными добродетелями, если они не соотнесены с той самой верой, которая хотя и временна, все же приводит к вечному.

4. Вот почему, поскольку, как сказано: «Водворяясь в теле, мы удалены от Господа, ибо мы ходим верою, а не видением» (2Кор.5, 6-7), постольку, разумеется, пока праведный живет верою (Рим.1, 17), хотя бы он и жил в соответствии с внутренним человеком, и, устремляясь к вечному, пытался посредством той самой временной веры достичь истины, все же, держась, созерцая и любя ту самую временную веру, он еще не достигает той троицы, которую можно было бы назвать образом Божиим; иначе бы то, чему следовало заключаться в вечном, оказалось заключенным во временном. Ибо когда человеческий ум видит свою веру, посредством которой он видит то, чего не видит, он не видит ничего предвечного. Ведь не всегда быть тому, чего, конечно же, не будет тогда, когда то странствие (peregrinatione), из-за которого мы отстранены (peregrinamur) от Господа таким образом, что мы с необходимостью ходим верою, будет закончено, и наступит то видение, в котором мы увидим «лицом к лицу» (1Кор.13, 12). Таким же образом [сейчас], поскольку мы все же верим, хотя и не видим, мы сможем заслужить того, чтобы видеть, и возрадоваться тому, что мы были приведены верою к видению. Ибо тогда уже не будет веры, посредством которой верят в то, чего не видят, но - видение, посредством которого видят то, во что [когда-то] верили. Следовательно, хотя и тогда мы будем помнить об этой свершившейся смертной жизни и вновь возвращать к памяти то, что мы некогда верили в то, чего не видели, [все же] та вера будет рассматриваться как прошедшее и свершившееся, а не как настоящее и вечно пребывающее. Потому и та троица, которая ныне заключается в памятовании, рассмотрении и в почитании той самой веры как настоящей и пребывающей, тогда будет осознана как свершившаяся, прошедшая и [более] не пребывающая. Но из этого можно заключить то, что если та троица и есть образ Божий, то его самого следует считать не вечно сущим, а преходящим.

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

5. Но не следует ли нам рассмотреть несколько более внимательно и обстоятельно, таково ли

положение дела? Ибо могут сказать, что эта троица не преходит даже тогда, когда уже прешла сама вера, поскольку, каким образом мы ныне удерживаем ее памятью, различаем мыслью и любим волей, таким же образом и тогда, когда мы будем хранить в памяти и вспоминать то, что она у нас была, и объединять первое и второе третьим, [т.е.] волей, та же самая троица пребудет (ибо если бы она, преходя, не оставила в нас никакого следа, то, разумеется, в нашей памяти от нее не осталось бы ничего, к чему бы мы могли возвратиться, вспоминая ее как прошедшую и связывая первые два намерением третьей; и что должно было бы быть в памяти, хотя бы мы и не мыслили этого, и что должно было бы воображаться, когда бы мы представляли это). Но тот, кто так говорит, не осознает, что когда мы удерживаем, видим и любим настоящую веру, мы имеем дело с одной - ныне сущей - троицей; а когда мы будем усматривать посредством воспоминания не саму веру, а как бы воображаемый след ее, сохранившийся в памяти, и будем объединять волей как третьей эти первые два, т.е. то, что было в памяти удерживающего, и то, что запечатлевается во взоре вспоминающего, тогда мы будем иметь дело с другой - будущей - троицей. Чтобы понять это, возьмем пример из области телесного, о каковом мы довольно говорили в одиннадцатой книге. Ведь восходя от низшего к высшему или проникая из внешнего во внутреннее, мы сначала обнаруживаем троицу в видимом теле и во взоре видящего, который, когда он видит тело, воображается им, и в направленности воли, объединяющей обоих. Будем считать подобием этой троице следующее: вера, которая, сейчас присущая нам, словно то тело в пространстве, заключена в нашей памяти, из которой представление вспоминающего воображается таким образом, каким взор видящего - от того тела; к этим двум, дабы исполнилась троица, причисляется в качестве третьей воля, которая связывает и соединяет веру, заключенную в памяти, и ее некоторое запечатленное отражение в созерцании вспоминающего. [Ведь точно] так же в той троице телесного видения образ (formam) видимого тела и воображение (conformationem), возникающее во взоре воспринимающего, объединяются направленностью воли. Теперь представим, что воспринимавшееся тело, разложившись, исчезло, и что от него нигде ничего не осталось, к видению чего мог бы возвратиться взор. Но должны ли мы тогда сказать, что поскольку образ телесной вещи, уже прекратившей [свое существование] и [таким образом] прошедшей, пребывает в памяти, из которой воображается взгляд представляющего (cogitantis obtutus), а первые два объединяются волей как третьей, постольку это та же самая троица, которой была та, когда созерцался вид тела, наличествовавшего в пространстве? Конечно же, нет, так как это - совсем иная [троица]. Ибо одна - внешняя, другая - внутренняя; ту, несомненно, произвел вид наличного тела, эту же - образ прошедшего. Таким образом, и в том, о чем мы сейчас говорим, и ради чего мы сочли необходимым привести этот пример, вера, которая и ныне в нашей душе, пока она удерживается, созерцается и любится, производит некоторого рода троицу, подобно тому телу в пространстве. Но той троицы не будет, когда не будет той веры в душе так же, как и того тела в пространстве. Та же, что тогда будет, когда мы будем в себе вспоминать прежнюю как бывшую, но [уже] не сущую, будет, разумеется, иной. Ибо та, что есть ныне, производится самой настоящей вещью, прикрепленной к душе верующего; та же, что будет тогда, будет производиться образом прошедшей вещи, оставшимся в памяти вспоминающего.

6. Итак, та троица, которая сейчас не есть образ Божий, не будет им и тогда, как не является тем образом Божиим и та, которой тогда [уже] не будет. [Однако же] в душе человека, т.е. в разумной или понимающей (rationali siue intellectuali) [душе], мы должны обнаружить тот образ Творца, который бессмертным образом присущ ее бессмертию. Ведь поскольку о бессмертии души говорится лишь в определенной мере (ибо и у души есть своя смерть, когда ей не достает блаженной жизни, которую должно считать истинной жизнью души, тогда как бессмертной она называется потому, что она никогда не перестает жить некоторой жизнью, какой бы она ни была, даже тогда, когда она наиболее жалкая), постольку хотя разум или понимание (ratio uel intellectus) оказывается в ней то усыпленным, то слабым, то великим, [все же] душа человеческая никогда не есть какая-либо иная, как только разумная и понимающая. А потому, если она создана по образу Божиему для того, чтобы познавать и созерцать Бога, то, начиная с того, как стала существовать столь великая и удивительная природа, она всегда была тем образом, будь то истертым настолько, что почти никаким, или же [наоборот] ясным и прекрасным. Так, сожалея об искажении его великолепия, Божественное Писание говорит: «Хотя человек ходит в образе (in imagine), напрасно он суетится, собирает и не знает, кому достанется то» (Пс.38,7). Итак, Писание не приписывало бы суету образу Божиему, если бы этот образ не был обезображен (deformem) [в человеке]. Однако здесь достаточно показывается, что такое искажение не означает отнятия того, что есть образ, ибо сказано: «Хотя человек ходит в образе». Вот почему это суждение может быть прочитано [одинаково] истинным образом с обеих сторон, т.е. и тогда, когда говорится: «Хотя человек ходит в образе, напрасно он суетится», и тогда, когда говорится: «Хотя

человек суетится напрасно, он все же ходит в образе». Ибо хотя природа души велика, она все же может быть испорчена, потому что она не есть [нечто] высшее. И хотя она может быть испорчена, потому что она не есть [нечто] высшее, все же природа души велика, потому что она способна и может быть причастницей высшей природы. Так давайте искать в этом образе Божием определенную троицу своего рода, и да поможет нам Тот, Кто создал нас по Своему образу. Ибо ни как иначе не можем мы благополучно изыскивать и находить что-либо сообразно мудрости, которая от Него. И если читатель может удержать в памяти и воспроизвести то, что мы говорили о душе и уме в предыдущих книгах и, прежде всего, в десятой, или же вновь разобрать те места, в которых об этом написано, то ему не понадобится более пространное рассуждение по поводу исследования этого столь важного предмета.

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

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

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

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

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

Вот почему давайте с большим вниманием рассмотрим приведенный нами пример, посредством которого мы показали, что не знать чего-либо есть одно, а не мыслить - другое; и что может статься так, что человек будет знать то, чего он не мыслит, когда он думает о чем-либо другом. Так, когда человек, сведущий в двух или больше науках, думает об одной из них, все же знает другую или другие, хотя он и не думает о них. Но будет ли правильным сказать [следующее]: «Этот человек знает музыку, но поскольку он сейчас о ней не думает, он ее не понимает; зато он сейчас понимает геометрию, поскольку он сейчас думает о ней»? Насколько [мне] представляется, это суждение нелепо. А что если бы мы сказали: «Этот человек знает музыку, но поскольку он сейчас о ней не думает, он ее не любит; он любит сейчас геометрию, так как сейчас он думает о ней»? Не нелепо ли это в той же степени? Но [при том] было бы совершенно правильным, если бы мы сказали: «Тот человек, которого ты [сейчас] видишь рассуждающим о геометрии, также прекрасно осведомлен и в музыке, ибо он помнит эту науку, а также понимает и любит ее; но хотя он знает и любит ее, он сейчас не думает о ней, ибо сейчас он думает о геометрии, о каковой и рассуждает». Это является напоминанием нам о том, что в тайниках нашего ума есть некоторое знание об определенных предметах, и что когда мы думаем о них, они некоторым образом выступают вперед и, как бы открывшись, помещаются во взор ума. Ибо тогда ум обнаруживает, что он и помнит, и любит самого себя, даже если он не думает о себе, когда он думает о чем-либо еще. Что же касается того, о чем мы долго не думали, и [уже] не способны думать, если только нам не напомнят, то здесь, я не знаю, каким удивительным образом (если позволительно так сказать), мы не знаем, что знаем. В конце концов, напоминающий правильно говорит тому, кому он напоминает: «Ты знаешь это. Но ты не знаешь, что знаешь; я напомню тебе, и ты обнаружишь, что ты знаешь то, что, как ты думал, ты не знаешь». То же воздействие оказывают и сочинения, написанные о тех предметах, истинность которых обнаруживает читатель, ведомый разумом; не тех, в истинность которых он верит, полагаясь на того, кто написал о них, что имеет место быть в случае [какой-либо] истории, а тех, истинность которых обнаруживает сам читатель, будь то в себе самом, или же в самой истине, которая есть свет ума. Тот же, кто [даже] по напоминанию не способен созерцать их из-за слепоты свого сердца, погружен во мрак невежества

и удивительнейшим образом нуждается в содействии Божества, дабы смочь достичь истинной мудрости.

10. Поэтому-то я и хотел привести какое-нибудь свидетельство касательно мышления для того, чтобы было возможным показать, каким образом взор вспоминающего воображается тем, что содержится в памяти, и [каким образом] когда человек мыслит, порождается такое нечто, каковое [уже] было в нем, когда он прежде того, как помыслить, вспоминал его; ведь легче распознается то, что возникает в определенные промежутки времени, и в чем родитель по времени предшествует детищу. Ибо если мы сами соотнесемся с внутренней памятью ума, посредством которой он помнит самого себя, и с внутренним пониманием, посредством которого он понимает самого себя, и с внутренней волей, посредством которой он любит самого себя; [и если мы согласны с тем, что] эти три всегда пребывают и пребывали вместе с тех пор, как они [вообще] начали быть, вне зависимости от того, были ли они предметом мысли или нет; то нам представится, что образ Той Троицы принадлежит только памяти. Но поскольку в данном случае слово не может быть без мысли (ибо мы мыслим все, что говорим, и даже то внутреннее слово, которое не принадлежит к [какому-либо отдельному] языку какого-либо народа), этот образ познается скорее в трех, [нежели в одной памяти], а именно: в памяти, понимании и воле. Здесь я называю пониманием то, посредством чего мы, мысля, понимаем, т.е. когда наше мышление воображается по обнаружению того, что было налично в памяти, но не мыслилось. Волей же или любовью, или почитанием (uoluntatem siue amorem uel dilectionem) я называю то, что соединяет того отпрыска и родителя, и некоторым образом является общим обоим. В одиннадцатой книге отсюда посредством того, что относится к области внешней чувственности и видимо телесными глазами, я подгонял медлительность читателей, а затем вместе с ними я приступал к той способности внутреннего человека, с помощью которой он рассуждает о временном, но [при этом] я различал в ней ту господствующую силу, с помощью каковой созерцается вечное. Я обсуждал этот вопрос в двух книгах. В двенадцатой я разделил их [таким образом, что] одна из них рассматривалась как высшая, другая - как низшая, причем низшая должна была подчиняться высшей. В тринадцатой же я - по возможности кратко и справедливо - рассуждал об обязанности низшей, которая состоит в знании спасительных для человека вещей, [необходимых] затем, чтобы в этой временной жизни действовать так, чтобы достичь вечного. Заключая же столь сжатым образом в одну книгу то, что является столь сложным и пространным, а также столь известным, благодаря столь многим и значительным изысканиям столь многих и великих [людей], я показал, что и там есть троица, но, однако же, пока еще не та, которую надлежит называть образом Божиим.

11. Теперь же мы достигли того рассуждения, в котором мы предприняли рассмотреть главнейшую часть человеческого ума, посредством которой он знает или может знать Бога, затем, чтобы мы смогли обнаружить в ней образ Божий. Ибо хотя природа человеческого ума не та, что природа Бога, все же образ той природы, лучше каковой нет никакой природы, должно искать и обнаруживать у нас в том, лучше чего наша природа ничего не имеет. Но сначала ум должен быть рассмотрен сам по себе прежде, чем он становится причастником Бога, и в нем должно обнаружить образ Божий. Ибо мы сказали, что хотя [в человеке] образ Божий из-за утраты причастия Богу обветшал и истерся, он все же еще пребывает в нем. Ведь ум именно потому есть образ Его, что он способен на постижение Бога и на то, чтобы быть Его причастником. Столь великое благо не возможно иначе, как посредством того, что он есть образ Божий. Итак, ум помнит о себе, понимает себя, любит себя. Если мы распознаем это, мы распознаем троицу, впрочем, не Бога, но уже сам образ Божий. Память [здесь] не воспринимает извне то, что ей надлежит удерживать; понимание (intellectus) не обнаруживает (подобно телесным глазам) вовне то, что ему надлежит созерцать; и воля [здесь] соединяет первые два не вовне, как она соединяет телесную форму и то, что производится от нее во взоре созерцающего. И мышление, обратившись, [здесь] не обнаруживает вовне образа видимой вещи, который был некоторым образом восхищен и закреплен в памяти, из каковой воображался взгляд вспоминающего, притом, что воля как третья соединяла первые два. Последнее, как мы показали, имело место быть в тех троицах, которые обнаруживались в телесных вещах, или в тех, которые были извлечены вовнутрь из тел посредством телесного ощущения. (О всех этих троицах мы рассуждали в одиннадцатой книге.) И не таково здесь положение дел, каковым оно было или казалось быть, когда мы рассматривали то знание, которое выражалось в действиях человека внутреннего, и которое следовало отличать от мудрости; ибо то, что относится к этому знанию, является для души или как бы привходящим, будучи либо привнесенным туда историческим познанием (например, деяния и речения, производимые и преходящие во времени), либо укоренившимся в природе вещей в соответствующих областях; или, не бывши прежде, возникающим в самом человеке, будь то по

наставлению других, или же по собственному размышлению (как, например, вера, о которой мы много говорили в тринадцатой книге; или как добродетели, с помощью каковых, если они истинны, в этой смертной жизни живут настолько благим образом, чтобы жить блаженно в том бессмертии, что обещано волею Божией). То и что бы то ни было того же рода имеет свой порядок во времени, в котором с большей легкостью нам представлялась троица памяти, видения и любви. Ведь кое-что из того предупреждает познание научающихся, ибо является могущим быть познанным и прежде того, как начало познаваться и порождает у научающихся познание самих себя. То, [о чем мы говорим], либо существует в своем месте, либо уже прошло во времени; хотя то, что прошло, есть не само по себе, а лишь в своих знаках, увидев или услышав каковые, мы познаем, что оно было и прешло. Эти знаки либо расположены в пространстве, как, например, памятники мертвым или что-либо подобное, либо в [таком] сочинении, достойном доверия, каковым, например, является всякая серьезная история, имеющая характер достоверного авторитета. [Наконец], они могут находиться в душах тех, кто уже знает их (ведь то, что им известно, конечно же, может быть известным и другим, чье знание оно предупреждает, но эти другие могут познать его, будучи наставленными теми, кто уже знает о том). Даже когда всему тому научаются, оно образует некоторую троицу своим видом, который был познаваем и до того, как познавался, затем присоединением к нему познания научающегося, которое начинает существовать тогда, когда тому научаются, а также волей как третьей, которая соединяет первые два. Когда же то уже было познано, то в самой душе, пока оно вспоминается, возникает другая, уже более внутренняя, троица: из тех образов, которые, будучи изученными, запечатлелись в памяти; из представления вспоминающего, обращенного к ним и воображенного ими; и [наконец] из воли, которая как третья сочетает первые две [составляющих]. Но то, что возникает в душе, в которой того прежде не было (как, например, вера и другое того же рода), хотя и представляется привходящим, так как прививается наставлением, все же расположено и свершено не вовне (как, например, то, во что верят), но вообще начало быть только внутри, в душе. Ибо вера есть не то, во что верят, но то, чем верят; так что первое - предмет веры, а второе - созерцания. Однако, поскольку оно начало быть в душе, каковая уже была душой и прежде того, как оно начало быть в ней, постольку оно кажется чем-то привходящим и будет считаться прошедшим, когда с появлением вида оно само перестанет быть. Теперь оно, будучи удержанным, увиденным и полюбившимся, посредством своего присутствия образует троицу иную, нежели та, которую оно будет образовывать тогда посредством некоторого следа себя самого, который оно, проходя, оставит в памяти, как уже было сказано выше.

12. Однако спрашивается, когда добродетели, посредством которых в этой смертной жизни живут благим образом, приведут нас к вечному, не перестанут ли тогда существовать и они, ибо они также начали быть в душе, которая была душой и прежде, когда была без них. Ибо иным казалось именно так, и в отношении трех - благоразумности, мужества и умеренности - сказанное представляется имеющим основание. Но что касается праведности, то она бессмертна, и она скорее усовершится в нас, нежели перестанет быть. Все же Туллий, великий оратор, в своем диалоге «Гортензий», рассуждая о всех четырех, говорит: «Если бы нам, когда мы перейдем от этой жизни, было позволено обитать в бессмертной вечности на островах блаженных (как гласит предание), то там, где не было бы судов, какая бы нужда была нам в красноречии или [вообще] в самих добродетелях. Ибо мы не имели бы нужды в мужестве, когда бы нам не предстояло страдание или опасность; ни в праведности, когда бы не было ничего чужого, что бы желалось; ни в умеренности, сдерживающей страсти, ибо не было бы ни одной; и не имели бы нужды в благоразумии, когда бы нам не предстояло какого-либо выбора между добром и злом. Итак, мы были бы блаженны одним познанием и знанием природы, сообразно каковой одной даже жизнь богов считается счастливой. Из этого можно понять, что все остальное относится к необходимости, и лишь это одно - к [свободной] воле». Так, тот великий оратор, отзываясь с похвалой о философии и вспоминая то, что он воспринял от философов, а также яснейшим и прекраснейшим образом излагая это, сказал, что все те четыре добродетели необходимы только в этой жизни, которая, как мы видим, полна бедствий и ошибок, но что ни в одной из них не будет нужды, когда мы перейдем от этой жизни, если нам будет позволено жить там, где жизнь блаженна, и что благие души блаженны только познанием и знанием, т.е. созерцанием природы, лучше и любимей которой нет ничего, ибо это та природа, что сотворила и установила все остальные. Но если праведность является подданной правления этой природы, тогда она совершенно бессмертна и не прекратит свое существование в том блаженстве, но будет таковой и столькой, что не возможно быть более совершенной и великой. Быть может, так же и другие три добродетели: благоразумие - без какой-либо опасности ошибки; мужество - без страдания от переносимых бед; умеренность - без противодействия со стороны страстей - [так вот, быть может, все эти добродетели] пребудут в том состоянии счастья таким образом, что благоразумие никогда не предпочтет или не посчитает равным

какое-либо благо Богу; делом мужества будет прилепляться к Нему крепчайшим образом; делом умеренности - наслаждаться без какого-либо вредоносного изнеможения. Но что касается того, что сейчас дело праведности - приходить на помощь несчастным, дело благоразумия - предупреждать козни, дело мужества - претерпевать страдания, дело умеренности - сдерживать превратные удовольствия, то всего этого существовать не будет там, где совсем не будет никакого зла. А потому те труды добродетелей, которые необходимы в этой смертной жизни, как вера, к которой их следует относить, будут считаться как нечто прошедшее. И сейчас, когда мы удерживаем, видим и любим их как настоящих, они образуют одну троицу; другую же они образуют тогда, когда посредством их следов определенного рода, которые они, проходя, оставят в памяти, мы обнаружим, что они [когда-то] существовали, но больше не существуют. Ибо и тогда будет троица, когда хоть какой-нибудь подобный след будет сохраняться в памяти, правдиво распознаваться, и эти первые два будут объединяться волей как третьей.

13. В знании всего того временного, что мы упоминали, есть [вообще] познаваемое (cognoscibila), которое по времени предшествует познанию его, подобно тому, как есть [вообще] ощущаемое (sensibilia), каковое уже было в вещах прежде, чем они познавались, или всему тому, что познается посредством истории. Впрочем, есть и то, что начало быть одновременно [с познанием его], подобно тому, как если бы что-то видимое, которого совсем не было прежде, возникло пред нашими глазами, [и поэтому] конечно же, не предшествует нашему познанию его; или как если бы что-либо прозвучало в присутствии слушателя, так что, разумеется, звук и его слуховое восприятие начинаются и прекращаются одновременно. Однако является ли познаваемое вообще предшествующим во времени или же возникающим одновременно [с познанием], [все равно] оно порождает познание, а не познание порождает его. Но когда по совершению познания мы вновь, вспоминая, обращаемся к тому, что мы познали и что находится в памяти, тогда для всякого очевидно, что удержание в памяти есть во времени предшествующее видению в воспоминании и сочетанию того и другого волей как третьей. Впрочем, не так в уме. Ибо ум не есть нечто привходящее в самого себя, как если бы в себя самого как уже бывшего откуда-то еще вошло то же самое как еще не бывшее; или как если бы в самом себе как уже бывшем, не входя откуда бы то ни было еще, родилось то же самое как еще не бывшее. Так, например, в уме как уже бывшем возникает вера как еще не бывшая. И он не видит самого себя посредством воспоминания самого себя словно помещенным в свою память после познания самого же себя, как если бы его не было там прежде, чем он стал познавать самого себя, ибо, разумеется, начиная с того, как он стал быть, он никогда не переставал помнить, понимать и любить себя, что мы уже показали. А потому, когда он обращается к самому себе в мышлении, возникает троица, в которой уже можно различить слово. Ибо оно образуется самим мышлением, а воля соединяет их обоих. Следовательно, здесь более, [чем прежде], надлежит [нам] признавать тот образ, который мы ищем.

14. Но кто-нибудь может сказать: «То не память, посредством чего считается, что ум, всегда настоящий для себя самого, помнит себя самого, ибо память занимается прошедшим, а не настоящим». Ведь есть те (среди кого и Цицерон), кто, рассуждая о добродетелях, разделил благоразумие на те три [составляющие] - память, понимание и провидение (memoriam, intellegentiam, prouidentiam), относя память к прошедшему, понимание - к настоящему, провидение - к будущему; [причем], последнее считается ими определенным (certam) лишь для предвидящих будущее. Предвидение не является человеческой способностью, если только она не дается свыше, как пророкам. Поэтому Писание в книге Премудрости говорит о человеке: «Помышления смертных нетверды, и мысли наши неопределенны (incertae)» (Прем.11, 14). Но память о прошедшем и понимание настоящего определенны (настоящего, разумеется, бестелесного, ибо телесное является настоящим для взора телесных глаз). Но пусть тот, кто говорит, что памяти о настоящем не бывает, обратит внимание на то, каким образом говорилось в самих мирских сочинениях, в которых было больше заботы о безупречности словесов, нежели об истине вещей: «Улисс не вынес такого, Верным себе и в этой беде итакиец остался». Ибо когда Вергилий сказал, что Улисс остался верен себе, что еще он имел в виду, как не то, что он помнил себя? Поскольку же он был настоящим для самого себя, постольку он мог помнить себя только при том условии, что память относится к вещам настоящим. Вот почему, каким образом в прошедшем памятью называется то, посредством чего становится возможным вспоминать и помнить его, таким же образом и в настоящем, каковым является ум для самого себя, надлежало бы называть памятью то, посредством чего ум является наличным для самого себя так, что он может пониматься своим собственным мышлением, и эти два - соединяться любовью.

15. Итак, эта троица ума не потому есть образ Божий, что ум помнит, понимает и любит себя, но потому, что он также может помнить, понимать и любить Того, Кем он был сотворен. Делая это, он

сам становится мудрым. Если же он этого не делает, то даже когда он помнит, понимает и любит себя, он глуп. Так, пусть же он помнит о Боге, по образу Которого он был сотворен, и пусть он Его понимает и любит. Короче говоря, пусть он почитает несотворенного Бога, Который сотворил его способным постигать Его и быть Его причастником, почему и сказано: «Вот, почитание Бога есть истинная премудрость» (Иов.28, 28). [Ибо тогда] он будет мудрым не своим собственным светом, но причастием к Тому высшему Свету; и в чем он будет вечен, в том он будет царствовать в блаженстве. Ведь мудрость человеческая называется таковой потому, что она также и Божия Премудрость. Ибо только тогда она истинна; если же она человеческая, то она суетна. Однако же не такова Премудрость Божия, Которой премудр Бог. Ибо Он премудр не причастием Себе, как мудр ум причастием Богу. Но поскольку даже праведностью Божией называется не только та, которой Он Сам праведен, но также и та, которую Он дает человеку, когда оправдывает нечестивого, сообщая о каковой, апостол Павел говорит по поводу некоторых: «Ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией» (Рим.10, 3), постольку по поводу иных также можно сказать: «Не разумея Премудрости Божией и усиливаясь поставить собственную мудрость, они не покорились Премудрости Божией».

16. Итак, есть природа несотворенная, которая сотворила все остальные, великие и малые, и она, несомненно, превосходит те, что сотворила, а поэтому также и ту, о которой мы говорим, т.е. разумную и понимающую (rationali et intellectuali) [природу], каковой является ум человека, сотворенный по образу Того, Кто его создал. И эта природа, превосходящая остальные, есть Бог. Впрочем, говорится, что «Он и недалеко от каждого из нас», и [при этом] добавляется: «Ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян.17, 27-28). Если бы это было сказано в отношении тела, то это можно было бы понять как сказанное об этом телесном мире. Ибо и в отношении тела мы Им живем, и движемся, и существуем. Поэтому в отношении ума, который был создан по образу Его, эти слова должны истолковываться некоторым более превосходным образом, т.е. не чувственным, а умопостигаемым. Ибо что же есть, чего нет в Нем, о Ком говорит Божественное Писание: «Ибо всё из Него, Им и в Нем» (Рим.11, 36)? Итак, если все в Нем, то чем же может жить то, что живет; двигаться то, что движется; как не Тем, в Ком оно? Однако же все пребывает с Ним не таким образом, как было сказано Ему: «Я всегда с Тобою» (Пс.72, 23); и Он не есть со всем тем образом, каким мы говорим: «Господь с вами». Для человека поэтому было бы великим несчастьем не быть с Тем, без Кого он не может быть. Ибо, несомненно, он не без Того, в Ком он; но все же если он не помнит, не понимает и не любит Его, он не с Ним. Когда же кто-либо совершенно забывает что-либо, ему, конечно же, невозможно напомнить об этом.

17. Ради этого давайте возьмем пример из области видимых вещей. [Так] кто-то, кого ты не узнаешь, говорит тебе: «Ты знаешь меня»; и для того, чтобы напомнить, говорит тебе, где, когда и как он стал [тебе] знакомым. Если же после приведения всех знаков, посредством которых ты мог бы вернуться к памяти, ты [все же] не узнаешь, то ты забыл уже настолько, что все то знание совершенно стерлось из твоей души; и не остается ничего, как либо поверить тому, кто говорит, что когда-то ты его знал, либо не делать этого, если тот, кто говорит, не кажется тебе достойным доверия. Но если ты вспоминаешь, то ты само собой возвращаешься к своей памяти, и обнаруживаешь в ней то, что было не совсем стерто забвением. Давайте же вернемся к тому, ради чего мы приводили пример из области человеческого общения. Посреди прочего в девятом псалме говорится: «Да обратятся нечестивые в ад, - все народы, забывающие Бога» (Пс.9, 18). Далее же в двадцать первом псалме сказано: «Вспомнят и обратятся к Господу все концы земли» (Пс.21, 28). Следовательно, те народы не настолько забыли Бога, чтобы по напоминанию о Нем не вспомнить Его. Забыв же Бога (словно забыв свою собственную жизнь), они были обращены к смерти, т.е. к преисподней. Но по напоминанию они обращаются к Господу, как если бы оживали вновь, вспоминая свою жизнь, в забвении о каковой они пребывали. О том же мы читаем и в девяносто [третьем] псалме: «Образумьтесь, бессмысленные люди! Когда вы будете умны, невежды? Насадивший ухо не услышит ли?» и прочее (Пс.93, 8-9). Ибо это сказано тем, кто, не понимая Бога, говорил о Нем всуе.

18. Впрочем, среди Божественных речений мы обнаруживаем множество свидетельств о любви к Богу. Ибо в ней соответственно мыслятся и те два, поскольку никто не любит то, чего не помнит или чего совершенно не знает. А потому наиболее известная и основная заповедь такова: «Люби Бога, Господа твоего» (Втор.6, 5). Таким образом, ум человеческий устроен так, что он всегда помнит, понимает и любит себя. Но поскольку тот, кто ненавидит кого-либо, стремится ему навредить, постольку не без оснований говорится, что ум человеческий, который вредит самому себе, ненавидит самого себя. Ибо пока он не считает, что желаемое им вредит ему, он желает себе зла, не зная того, но

все же он желает себе зла, когда он желает того, что вредит ему. Потому и говорится: «любящий неправду, ненавидит свою душу» (Пс.10, 5). Следовательно, тот, кто знает, как любить самого себя, любит и Бога. Но все же вполне уместно говорится, что тот, кто не любит Бога, даже если любит самого себя (что вложено в человека естественным образом), ненавидит самого себя, поскольку он делает то, что ему противно, и преследует самого себя, как если бы он был своим собственным врагом. И совершается ужасающая ошибка: всякий хочет себе выгоды, но многие свершают лишь то, что является пагубнейшим для них. [Так] поэт, описывая подобную болезнь животных, разрывавших расторгнутые члены обнаженными зубами, говорит: «О, боги, благо пошлите благим, врагам лишь такое безумье». Почему же еще, он назвал ту болезнь безумьем (хотя она была болезнью тела), как не потому, что в то время, как всякое животное склоняется по своей природе к тому, чтобы сохранять себя, насколько возможно, та болезнь была таковой, что животные разрывали те свои члены, каковые они желали бы иметь здоровыми? Когда же ум любит Бога и, как было сказано, соответственно помнит и понимает Его, тогда [становится ясным, что] ему справедливо предписывается любить ближнего своего, как самого себя. Ибо он любит себя не превратно, но правильно тогда, когда любит Бога, причастием к Которому тот образ не просто есть, но также обновляется из ветхости; преображается из [прежнего] безобразия (ex deformitate reformatur); делается блаженным из [прежнего] несчастья. Ибо хотя он любит себя так, что если бы ему было предложено [выбрать одно] из двух, то он бы предпочел потерять все, что он любит меньше себя, тому, чтобы погибнуть, все же оставив Того, Кто свыше, и с помощью Кого одного он мог бы сохранять свою силу и наслаждаться Им как своим светом (о Ком воспевается в псалме: «Силу мою Тобою сохраню» (Пс.58, 10), а также: «Кто обращал взор к Нему, те просвещались» (Пс.33,6), он соделался столь немощным и мрачным, что из-за страстей, каковых не способен одолеть, и заблуждений, из каковых не знает выхода, он соскользнул также и от себя к тому, что не есть он сам и над чем он сам возвышается. А потому, раскаявшись по Божиему призрению, он восклицает в псалме: «Оставила меня сила моя, и свет очей моих, - и того нет у меня» (Пс.37, 11).

19. Однако же и в столь великом зле немощи и заблуждения он не мог утратить то, что у него от природы: помнить, понимать и любить себя. По этой причине то, что я упомянул выше, может быть с полным основанием сказано так: «Хотя человек ходит в образе, напрасно он суетится, собирает и не знает, кому достанется то». Ибо почему же он собирает, как не потому, что его покинула его сила, посредством каковой он, имея Бога, не нуждался бы ни в чем? И почему он не знает, кому он собирает, как не потому, что свет глаз его не с ним? Поэтому он и не видит того, что говорит Истина: «Безумный, в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Лк.12, 20). Однако же, поскольку даже такой человек ходит в образе, а ум помнит, понимает и любит себя, постольку (если бы ему было очевидно, что он не может иметь и то, и другое, но позволяется выбрать только одно из двух, а другое потерять, т.е. либо те сокровища, что он собирал, либо ум, [спрашивается] кто же до такой степени не имеет ума, чтобы предпочитать сокровища уму? Ибо сокровища обычно ниспровергают ум, ум же, который не ниспровергается сокровищами, может жить вольготно безо всяких сокровищ. Но кто же сможет обладать сокровищами без посредства ума? Ведь если ребенок, рожденный сколь угодно богатым и являясь господином всего, что его по праву, еще не владеет ничем, пока его ум не проснулся, то каким же образом может чем-либо обладать тот, кто лишен ума? Так к чему же я говорю о сокровищах, каковые, а не ум, предпочел бы утратить всякий (если бы был предоставлен подобный выбор), когда нет ни одного, кто предпочел бы их; нет ни одного, кто хотя бы счел равными их телесным глазам, посредством которых не какой-нибудь один человек владеет золотом, но всякий владеет небом? Ведь всякий посредством телесных глаз владеет всем, что желает видеть. И кто же тогда тот, кто, не будучи способным удержать и то, и другое, а также будучи вынужденным утратить одно из двух, не предпочел бы скорее утратить сокровища, нежели глаза? И, однако же, если бы с подобным условием спрашивалось, предпочел ли бы он утратить зрение или ум, то кто бы не узрел умом, что ему предпочтительнее утратить глаза, нежели ум? Ибо ум без глаз плоти остается умом человека, глаза же плоти без ума становятся глазами животного. И кто же не предпочел бы быть человеком, хотя бы и слепым плотью, тому, чтобы быть животным, хотя бы и зрячим?

20. Я [уже достаточно] сказал для того, чтобы даже более медлительные [умом], до чьих глаз или ушей дошло это сочинение, были, хотя бы и вкратце, наставлены мной по поводу того, насколько ум любит самого себя, даже немощного и заблуждающегося, ибо он любит и преследует то, что ниже его. И он не мог бы любить самого себя, если бы он совсем не знал себя, т.е. если бы он не помнил и не понимал себя. Посредством этого образа Божиего в себе он столь могуч, что способен

прилепляться к Тому, Чьим образом он является. Ибо он занимает такое место в порядке сущностей, а не пространства, что выше его только Он. В конце концов, когда он совсем прилепится к Нему, он будет одним духом [с Господом], о чем свидетельствует апостол, говоря. «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1Кор., 17, 17). При этом он приступает к причастию природе, истине и блаженству Его, а не прирастает природой, истиной и блаженством самого себя. Когда же он счастливым образом прилепится к той природе, он будет пребывать в ней неизменным, и он увидит неизменным все, что видит. Тогда, как обещает Божественное Писание, его желание насытится благами (Пс.102, 5), благами неизменными, Самой Троицей Богом, образ Которой он есть. Но дабы он в чем-либо не был затем нарушен, он будет укрываться под покровом лица Его (Пс.30, 21) и исполняться стольким богатством, что он уже никогда не получит удовольствия от греха. Однако теперь, когда он видит самого себя, он видит то, что не есть неизменное.

21. В том он, конечно, не сомневается, поскольку он жалок и желает быть блаженным; и он надеется в возможность стать таковым ни по какой другой причине, как только потому, что он изменчив. Ибо если бы он не был изменчив, он не мог бы стать из блаженного жалким так же, как из жалкого - блаженным. И что же могло сделать его жалким под властью всемогущего и благого Бога, как не его грех и праведность его Господа? И что же его может сделать блаженным, как не его заслуги и награда Господа его? Но и его заслуги суть благодать Его, Чьей наградой будет его блаженство. Ибо он не может сообщить самому себе праведность, которую он утратил. Ведь он получил ее, когда человек создавался, и, конечно же, потерял ее, согрешив. Следовательно, он получает праведность затем, чтобы ее посредством заслужить блаженство Поэтому апостол справедливо замечает ему, как если бы он начинал гордиться своей благостью: «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1Кор.4, 7). Когда же он, получивши Духа Его, благим образом вспоминает Господа своего, тогда он чувствует, что именно потому, что он научен внутренним наставлением, он может подняться не иначе, как посредством Его безвозмездного воздействия, [а также] что он смог пасть не иначе, как посредством своего произвольного отложения. Но, конечно, он не вспоминает своего блаженства; ибо оно было, но не есть, и совершенно забыто, а потому ему невозможно напомнить о нем. Впрочем, он верит тому, что достойнейшее доверия Божественное Писание рассказывает через Его пророков о том блаженстве и о райском благоденствии, и что Оно сообщает о том первом благе и зле человека посредством исторического предания. И он вспоминает о своем Господе Боге. Ибо Он всегда есть, а не так, что Он был, а [теперь] не есть, и не так, что Он [теперь] есть, но [когда-то] не был; но поскольку Он пребудет всегда, постольку же Он и пребывал всегда. И Он пребывает целым повсюду, а потому он Им живет и движется, и существует. Потому же он может вспомнить Его. Не потому, что он вспоминает то, что он знал Его в Адаме или где бы то ни было еще прежде жизни в этом теле, или когда он был впервые сотворен для вложения в это тело, ибо он не помнит совершенно ничего из всего того, поскольку все это было истерто забвением. Но ему напоминается, что он может обратиться к Господу, как к тому свету, которым некоторым образом затрагивался и он, даже когда отвращался от Него. Ибо благодаря тому даже нечестивые думают о вечности, а также во многом справедливо осуждают одно и одобряют другое в человеческих нравах. Но на основании каких же правил они судят, как не тех, посредством которых они видят, каким образом каждый должен жить, даже если сами они не живут таким образом. Но где же они видят эти правила? Ведь не видят же они их в своей природе, поскольку, несомненно, эти правила видятся умом, а их умы, как известно, изменчивы. Всякий же, кто мог увидеть эти правила, видел их неизменными; но не в образе своего ума, ибо они суть правила праведности, а их умы, как известно, неправедны. Но где же записаны эти правила, в которых даже неправедный узнает то, что есть праведное, и в которых он распознает, то, что надлежит иметь, хотя он и не имеет этого? Итак, где же они записаны, как не в книге Того Света, Который называется Истиной, откуда списывается всякий справедливый закон, который затем передается (не перенесением, но как бы запечатлением) в сердце человека, творящего справедливость, подобно тому, как образ кольца, запечатлеваясь, передается воску и [при этом] не оставляет кольцо? Тот же, кто не творит [справедливость], но все же видит, что он должен делать, является тем, кто отвращен от Того Света, но все же затрагивается Им. Тот же, кто даже не видит, каким образом он должен жить, прегрешает более простительным образом, поскольку он не является преступником известного ему закона. Но даже последний иной раз затрагивается блистанием вездесущей истины, когда он, будучи наставленным, начинает сознавать.

22. Те же, кто по напоминанию обращаются к Господу от того безобразия, в котором они вследствие своих мирских (saeculares) страстей были сообразны этому веку (saeculo), преображаются из него, внимая апостолу, который, говорит: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением

ума вашего» (Рим.12, 2), затем, чтобы тот образ преобразился Тем, Кем он был образован. Ибо тот образ не может преобразовать себя сам подобно тому, как он себя сам обезобразил. Также и в другом месте апостол говорит [о необходимости] «обновиться духом ума» и «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф.4, 23, 24). Выражение «созданный по Богу» означает то же, что и сказанные в другом месте слова «по образу Божию» (Быт.1, 27). Но, согрешив, он утратил праведность и святость истины, отчего тот образ сделался безобразным и выцветшим (deformis et decolor), но он может вновь обрести ее, если преобразится и обновится. Что же касается слов «духом ума», то апостол [разумеется] не желал, чтобы здесь мыслилось два [разных] предмета, как будто одно есть дух, а другое - дух ума; но [он сказал так] лишь потому, что всякий ум есть дух, но не всякий дух - ум. Ибо [к слову] есть Дух, Который - Бог, и Который не может обновиться, потому что Он не может обветшать. О духе в человеке говорится также как о том, что не есть ум, духу которого принадлежат воображения, являющиеся подобиями тел, о чем и говорил апостол Коринфянам, когда он сказал: «Когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, мой ум остается без плода» (1Кор.14, 14). Он имеет в виду то, о чем говорится без понимания; ведь то даже не может быть сказано, если образы звучащих слов не предшествуют в сознании духа устному озвучиванию. Ведь и душа человека называется духом, отчего в Евангелии [и говорится об Иисусе]: «И, преклонив главу, предал дух» (Ин.19, 30). Этим обозначается смерть тела по выхождению души. Говорится даже о духе животных, о чем написано в книге Соломона, или Экклезиаста, где со всей очевидностью сказано: «Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Еккл.3, 21). Об этом написано также и в книге Бытия, где сказано, что из-за потопа «все, что имело дыхание духа жизни» (Быт.7, 22) умерло. Духом называется даже ветер, т.е. нечто совершенно телесное, по поводу чего в псалме говорится: «Огонь и град, снег и туман, дух бури» (Пс.148, 8). Итак, слово «дух» имеет много значений; и апостол под выражением «дух ума» имел в виду тот дух, который называется умом. Подобным образом тот же самый апостол также говорит о совлечении «тела плоти» (Колос.2, 11). Он [разумеется, и в этот раз] не желал, чтобы здесь мыслилось два [разных] предмета, как будто одно есть плоть, а другое - тело плоти; но [он сказал так] лишь потому, что тело является названием многих предметов, у которых нет плоти (ибо помимо плоти есть много тел небесных и земных), тогда как он под выражением «плоть тела» имел в виду тело, которое есть плоть. Следовательно, таким же образом выражение «дух ума» означает тот дух, который есть ум. В другом же месте он даже с еще большей определенностью был назван образом, и то же самое здесь предварялось другими словами: «Совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Колос.2, 9-10). Значит, то, что в одном месте мы читаем об облечении в нового человека как «созданного по Богу», есть то же, что в другом месте читается об облечении в нового человека как того, «который обновляется в познании по образу Создавшего его». Там он сказал «по Богу», здесь же - «по образу Создавшего его». Но вместо того, чтобы сказать [затем] «в праведности и святости истины», он то же сказал здесь [словами] «в познании Бога». Следовательно, это обновление и преображение ума происходит по Богу или по образу Бога. «По Богу» было сказано потому, чтобы не подумали, будто это происходит по твари; а «по образу Бога» - потому, чтобы можно было понять, что это обновление происходит в том, что есть образ Божий, т.е. в уме. Таким же образом мы называем мертвым по телу, но не по духу, того, кто, будучи верным и праведным, отходит от [жизни] тела. Ибо что мы имеем в виду, говоря «мертвый по телу», как не «мертвый телом» или «мертвый в теле», но не «мертвый душой» или «мертвый в душе»? Или если мы говорим «красивый по телу» или же «сильный по телу, но не по душе», что мы имеем в виду, как не то, когда говорим «красивый или сильный телом, но не душой»? И подобных примеров не счесть. Так давайте же не будем понимать слова «по образу Создавшего его» так, как будто образ, по которому обновляются, не тот, который обновляется.

23. Разумеется, это обновление происходит не в одно мгновение самого обращения, как происходит то обновление в крещении через отпущение всех грехов, ибо не остается ни одного наималейшего греха, который бы не был отпущен. Однако каким образом одно дело - быть свободным от лихорадки, и другое - выздороветь от той немощи, которая от нее произошла; и также [каким образом] одно дело - извлечь из тела вонзенное оружие, и другое - исцелить успешным лечением рану, причиненную им; таким же образом первое лечение состоит в том, чтобы устранить причину недуга, что производится прощением всех грехов, а второе состоит в том, чтобы исцелить сам недуг, что происходит по-степенным продвижением в обновлении того образа. И то, и другое показывается в псалме, в котором читаем: «Он прощает все беззакония твои» (что происходит в крещении); и далее: «исцеляет все недуги твои» (Пс.102,3) (что происходит посредством ежедневного приближения, когда обновляется

тот образ). По этому поводу со всей ясностью сказал апостол: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор.4, 16). Обновляется же он в познании Бога, т.е. в праведности и святости истины, как свидетельствует апостол, о чем и я упомянул. Следовательно, тот, кто со дня на день обновляется продвижением в знании Бога, а также в праведности и святости истины, переносит свою любовь от временного к вечному, от видимого к умопостигаемому, от плотского к духовному, а также настойчиво продвигается, обуздывая и умаляя страсть к низшему и связывая себя любовью с высшим. [Однако на этом пути] он может продвинуться лишь настолько, насколько ему способствует Божия воля, ибо, как говорит Господь: «Без меня не можете делать ничего» (Ин.15, 5). Когда же последний день этой жизни застанет человека в этом продвижении и приближении держащимся веры в Посредника, [тогда] он будет встречен святыми ангелами для того, чтобы привести его к Богу, Которого он почитал, и для того, чтобы Бог его усовершил. [И тогда] в конце века сего он получит нетленное тело, не в наказание, но во славу. Ибо тогда в том образе свершится уподобление Богу, когда свершится видение Бога. Об этом и говорит апостол: «Теперь мы видим как бы зеркалом, как в загадке, тогда же лицом к лицу» (1Кор.13, 12). А также: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы во славу, как от Господня Духа» (2Кор.3, 18). Это то, что происходит со дня на день с продвигающимися во благе.

24. Но апостол Иоанн говорит: «Возлюбленные! Мы теперь дети Божий; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1Ин.3, 2). Отсюда ясно, что полное подобие Ему в том образе Божием произойдет тогда, когда он будет вполне созерцать Бога, что, похоже, также имеется в виду апостолом Иоанном в отношении бессмертия тела. Ибо и в этом мы будем подобны Богу, но только Сыну, ибо только Он в Троице воспринял тело, в котором Он, умерев, воскрес, и которое вознес на небо. Ведь и оно считается тем образом Сына Божия, по которому [тогда], как Он [сейчас], мы будем иметь бессмертное тело, соделавшись в том сообразными не образу Отца или Святого Духа, но только Сына, ибо только о Нем мы читаем и воспринимаем здравою верою: «И Слово стало плотью» (Ин.1,14). Поэтому апостол [Павел] говорит: «Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим.8, 29). Первородным, конечно же, из мертвых, согласно тому же апостолу (Колос.1, 18), смертью Которого Его тело было рассеяно в уничижении, а воскресло во славе (1Кор.15, 43). В соответствии с образом Сына, с которым мы сообразуемся телом через бессмертие, мы также делаем то, о чем говорит тот же самый апостол: «И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1Кор.15, 49), затем, чтобы мы, будучи по Адаму смертными, непоколебимо держались истинной веры и надежного упования в то, что мы будем бессмертными по Христу. Ибо так мы можем и теперь [уже] носить тот образ, хотя пока еще не в видении, а в вере, не в действительности, но в уповании. Ибо апостол, сказав это, говорил о воскресении тела.

25. Что же касается того образа, о котором сказано: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт.1, 26), мы верим и, насколько смогли исследовать, понимаем, что человек был сотворен по образу Троицы, ибо сказано не по «Моему» или «Твоему» [образу]. А потому в соответствии с тем образом следует понимать и то, что говорит апостол Иоанн: «Будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть», ибо он говорил о Том, о Ком сказал: «Мы теперь дети Божий» (1Ин.3, 2). Бессмертие же плоти совершится в то мгновение воскресения, о котором говорит апостол Павел: «Вдруг, во мгновение ока при последней трубе: ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1Кор.15, 52). Ибо в то самое мгновение ока до суда воскреснет в силе, нетленности и славе духовное тело (corpus spirituales), которое, пока оставаясь телом души (corpus animate), сеется в немощи, тленности и уничижении. Образ же, который со дня на день обновляется духом ума в познании Бога не внешним, но внутренним образом, усовершится видением, которое тогда - после суда - будет лицом к лицу, сейчас же оно происходит как бы «зеркалом, как в загадке». В связи с эти преуспеянием и надлежит понимать сказанное: «Будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть». Ибо этот дар будет дан нам тогда, когда будет сказано: «Придите, благословенные Отца моего, наследуйте царство, уготованное вам» (Мф.25, 34). Ибо тогда нечестивец будет устранен так, что не будет взирать на величие Господа (Ис.26, 10), когда те, что слева, пойдут в муку вечную, а те, что справа, - в жизнь вечную (Мф.25, 46); «Сия же», как говорит Истина, «есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого истинного бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин.17, 3).

26. Эта созерцательная мудрость, которая в Священном Писании, как я полагаю, как мудрость собственно отлична от знания, относится только к человеку. Однако она у него лишь от Того,

причастием Кому разумный и понимающий ум (mens rationalis et intellectualis) может стать действительно мудрым. [Так вот об этой мудрости] и говорит Цицерон в конце диалога «Гортензий»: «Мы, размышляя об этом день и ночь и заостряя (acuentibus) свое понимание, которое есть взор ума (mentis acies), а также бдя, как бы он не притупился; т.е. живя философией, [мы] преисполнены надеждой, что если наше суждение и мудрствование (quod sentimus et sapimus) смертно и преходяще, то [все же], когда мы выполним наше человеческое предназначение, наш закат будет приятным, а не тягостным угасанием, и как бы отдохновением от жизни; или же если, как представлялось древним философам, величайшим и славнейшим, мы имеем вечные и божественные души, то мы должны считать, что чем больше они будут пребывать в своем движении, т.е. в разуме и в стремлении к исследованию, и чем меньше они будут смешивать и связывать себя с пороками и заблуждениями людей, тем более легким будет их восхождение и возвращение на небо». Наконец, он прибавляет само заключение, в котором, заканчивая свое рассуждение, повторяет: «Итак, чтобы в конце концов завершить свою речь, [нам следует сказать, что], если мы желаем угаснуть безмятежно, преуспев в тех занятиях, или же если [нам предстоит] без промедления переселиться из этого в несомненно лучшее местопребывание, мы должны прилагать к тому все свои труды и старания». Здесь я удивляюсь тому, что человек столького дарования обещает людям, живущим философией, делающей их через созерцание истины блаженными, «приятный закат», «если наше суждение и мудрствование смертно и преходяще», как будто то, что мы не любили и, даже более того, нестерпимо ненавидели, умрет или погибнет так, чтобы его закат был нам приятен. В действительности же данное соображение он позаимствовал не у философов, о которых отзывается с великой похвалой. Оно, [скорее], отдает Новой Академией, от которой он воспринял учение о сомнении даже в очевиднейшем. От философов же, которых он сам признает величайшими и славнейшими, он воспринял то, что души являются вечными. Поскольку этой жизни наступит предел, постольку высказанное побуждение вполне подобающим образом поднимает вечные души к тому, чтоб они могли обнаружиться «в своем движении, т.е. в разуме и в стремлении к исследованию», и чтоб они могли меньше «смешивать и связывать себя с пороками и заблуждениями людей», дабы их возвращение к Богу было более легким. Но того движения, состоящего в любви и исследовании истины, не довольно для несчастных, т.е. для смертных, имеющих лишь только этот разум без веры в Посредника. [Это и есть то] что я, насколько мог, старался показать в предыдущих книгах этого труда, в особенности в четвертой и в тринадцатой.

КНИГА 15. (В ней, во-первых, дается краткое изложение содержания предшествующих четырнадцати книг. Во-вторых, говорится о необходимости исследовать Троицу, Которая есть Бог, в самом вечном, бестелесном и неизменном, в совершенном созерцании которого нам обещана блаженная жизнь. В-третьих, однако, утверждается, что ныне вышняя Троица может быть видима нами только "как бы зеркалом, как в загадке", поскольку в образе Божием, каковым мы являемся, Она может созерцаться лишь как в подобии, неясном и с трудом различимом, отчего эта книга заключается не рассуждением, но молитвой)

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

2. Ибо Сам Бог, Которого мы ищем, будет, как я надеюсь, способствовать нам, дабы труд наш не был бесплодным, и чтобы мы поняли, почему в святом псалме сказано: «Да веселится сердце ищущих Господа. Ищите господа и силы Его, ищите лица Его всегда» (Пс.104, 3-4). Но ведь то, что всегда ищется, похоже, никогда не находится; и каким же образом тогда сердце ищущих, если они не могут

найти то, что ищут, будет веселиться, а не, наоборот, печалиться? Ибо в псалме говорится о сердце ищущих, а не находящих Господа. И все же пророк Исайя свидетельствует о том, что тот, кто ищет, может найти Господа Бога, ибо говорит: «Ищите Господа, и как только найдете Его, призывайте Его; когда же приблизится Он, да оставит нечестивый путь свой, и беззаконник - помыслы свои» (Ис.55, 6-7). Но если Он может быть найден, почему же тогда сказано: «ищите лица Его всегда». Но, быть может, Его следует искать даже найденного? Ведь таким образом следует разыскивать непостижимое, дабы не было сочтено, что ничего не найдено, когда было обнаружено, насколько непостижимо то, что искали. Но почему же тогда ищущий ищет таким образом то, что ищет, если постигает, что оно непостижимо, как не потому, что он не должен прекращать [поиск], пока он продвигается в самом исследовании непостижимого, и становится все лучше и лучше в поиске столь великого блага, каковое как ищется затем, чтобы быть найденным, так и находится затем, чтобы быть искомым? Ибо Он ищется затем, чтобы быть найденным более приятным образом, и находится затем, чтобы быть искомым с большей страстью. Именно так воспринимаются слова Премудрости, сказанные в книге Экклезиаста: «Едящие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать» (Сир.24, 23). Ибо они едят и пьют, потому что находят, и потому алчут и жаждут, что все еще ищут. Вера ищет, разумение находит, отчего пророк и говорит: «Если не уверуете, не уразумеете» (Ис.7, 9). И опять-таки разумение все еще ищет Того, Кого оно находит, [ибо] как поется в святом псалме: «Господь с небес призрел на сынов человеческих, чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога» (Пс.13, 2). Следовательно, человек должен иметь разумение затем, чтобы искать Бога.

3. Мы потому довольно задержались в том, что сотворил Бог, чтобы мог быть познан Он Сам посредством того, что Он сотворил. Ибо невидимое Его от создания мира чрез рассматривание творений видимы (Рим.1, 20). А потому в книге Премудрости обличаются те люди, «у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила. Если, пленяясь их красотою, они почитали их за богов, то должны были бы познать, сколько лучше их Господь, ибо Он, Виновник красоты, создал их. А если удивлялись силе и действию их, то должны были бы узнать из них, сколько могущественнее Тот, Кто сотворил их, ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем.13, 1-5). Я потому привел эти слова из книги Премудрости, чтобы никто из верующих не подумал, будто бы, пока я не достиг человеческого ума, я сначала напрасно и тщетно искал в творении (как бы постепенно посредством определенных троиц своего рода) признаки Той высшей Троицы, Которую мы ищем, когда ищем Бога.

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

5. В первой книге в соответствии со Святым Писанием было показано единство и равенство Той высшей Троицы. Во второй, третьей и четвертой - то же самое, разве что в [этих] трех книгах с особым тщанием рассматривался вопрос о послании Сына и Святого Духа, и было показано, что Посланный не меньше Пославшего потому, что Один посылается, а Другой посылает, поскольку Троица, которая во всем равна и одинакова по своей неизменной, невидимой и вездесущей природе, действует нераздельным образом. В пятой же из-за тех, кто считает, что сущность Отца и Сына не является одной и той же потому, что все, что высказывается о Боге, высказывается по сущности, и поэтому утверждает, что рождать и рождаться или быть рожденным и нерожденным, являясь различными [определениями], суть различные сущности, показывается, что не все, что высказывается о Боге, высказывается по сущности, (когда, например, Он называется благим и великим, и каким бы ни было еще то, каковым Он называется Сам по Себе), но что [некоторые определения] высказываются также и относительно, т.е. не по Самому Себе, а по чему-то, что Он Сам не есть (когда, например, Он называется Отцом в отношении Сына, или Господом по отношении к творению, служащему Ему); отчего если что-либо [высказываемое] относительно, т.е. по чему-то, что Он Сам не есть, высказывается также и сообразно со временем, как то: «Господи, Ты нам прибежище» (Пс.89, 1),

в Него не привходит ничего, из-за чего бы Он изменился, и Сам Он остается по Своей природе или сущности совершенно неизменным. В шестой книге вопрос о том, каким образом апостольскими устами Христос назван Божией силой и Божией премудростью (1Кор.1, 24), обсуждается так, что откладывается более тщательное рассмотрение того, не является ли Тот, от Кого рожден Христос, самой премудростью, но только Отцом Своей премудрости, или же премудрость [сама] родила премудрость. Но что бы из того ни было, в той книге также выясняется равенство Троицы, и то, что Бог не тройственный, но Троица; а также и то, что Отец и Сын не суть нечто как бы двойное по отношению к одному Святому Духу, поскольку [в Троице] трое не есть нечто большее, нежели один из Них. Мы также обсудили, каким образом возможно понимать то, что говорит епископ Иларий: «Вечность (aeternitas) - в Отце, вид (species) - в образе (in imagine), польза (usus) - в даре (in munere)». В седьмой разъясняется отложенный вопрос о том, каким образом Бог, родивший Сына, является не только Отцом Своей силы и премудрости, но и Сам есть сила и премудрость, и также Святой Дух [есть то же]; [причем], Они вместе все же не суть три силы и три премудрости, но одна сила и одна премудрость, как один Бог и одна сущность. Далее же спрашивалось, каким образом говорится об одной сущности и трех лицах (una essential, tres personae) или (как говорят иные греки) - об одной сущности и трех субстанциях (una essential tres substantiae); и было обнаружено, что по речевой необходимости (elocutionis necessitate) говорится так, чтобы называлось какое-нибудь одно имя, когда спрашивается, что суть Трое, Которых мы воистину исповедуем как Трех, а именно: Отца, Сына и Святого Духа. В восьмой книге с помощью приведенного обоснования понимающим [людям] становится ясным, что в сущности Истины не только Отец не больше Сына, но и Оба вместе Они не суть нечто большее, нежели один Святой Дух; и что любые два в Этой Троице не суть нечто большее, нежели один; и что все трое вместе не суть нечто большее, нежели каждый по отдельности. Затем я напомнил, что посредством истины, которая созерцается пониманием, посредством высшего блага, которым существует всякое благо, посредством праведности, ради которой любится праведная душа даже пока еще неправедной душой, и, [наконец], посредством любви, которая в Святом Писании названа Богом (I Ин.4, 16), и через каковую для понимающих [людей] начинает быть различимой хоть какая-то троица любящего, любимого и любви; понимается, насколько возможно, не только бестелесная природа, но даже и неизменная, которая есть Бог. В девятой наше рассуждение достигает образа Божиего, который есть человек по своему уму, и в нем обнаруживается определенная троица, а именно, ума, знания, которым он себя знает, и любви, которой он любит себя и свое знание; показывается также, что эти трое суть равные между собой и имеют одну сущность. В десятой книге то же самое рассматривается с большим тщанием и точностью и сводится к тому, что мы обнаруживаем в уме более явную троицу, состоящую в памяти, понимании и воле. Но поскольку выяснилось и то, что хотя ум никогда бы не мог быть таким образом, чтоб он не помнил, не понимал и не любил себя, [все же] он не всегда думает о самом себе, и когда он не думает о себе, он не отличает себя одной и той же мыслью от телесного; постольку рассуждение о Троице, образом Каковой он является, было отложено затем, чтобы в самом видимом телесном обнаружилась троица, и чтобы в нем более надлежащим образом поупражнялось внимание читателя. Итак, в одиннадцатой было выбрано ощущение зрения, в котором обнаруживалось бы то, что могло бы, разумеется, быть признанным и в других четырех телесных ощущениях; и, таким образом, троица внешнего человека сначала проявлялась в том, что воспринимается извне, а именно, из видимого тела и формы, которая запечатлевается от него во взоре воспринимающего, а также в направленности воли, соединяющей первые два. Однако выяснилось, что эти трое между собою не равны и не имеют одну и ту же сущность. Затем в самой душе была обнаружена иная троица, как бы введенная внутрь (uelut introducta) из того, что было воспринято извне; [в ней] те же самые три [определения] оказались имеющими одну и ту же сущность: образ тела, который пребывает в памяти, его воображение, [которое возникает тогда], когда к нему обращается взор представляющего, и направленность воли, соединяющей первые два. Но было выяснено, что эта троица принадлежит внешнему человеку потому, что она была привнесена из телесного, которое ощущается извне. В двенадцатой книге мы сочли должным отличить мудрость от знания, а также искать сначала в том, что называется знанием собственно, некоторую троицу своего рода (как низшую), каковая, хотя и относится уже к внутреннему человеку, все же еще не должна ни называться, ни считаться образом Божиим. И это обсуждается в тринадцатой книге при посредстве христианской веры. В четырнадцатой говорится об истинной мудрости человека, которая дается ему Божией милостью в самом причастии человека Богу, и которая отличена от знания. И наше рассуждение достигло того, что была выявлена троица в образе Божием, который есть человек по своему уму, каковой обновляется познанием Бога по образу Создавшего человека, [т.е.] по Его образу, и каковой таким образом постигает мудрость, в которой -

созерцание вечного.

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

7. Но все то, что я сказал, и всякое другое из того же рода выражений, что представляется достойным того, чтобы быть сказанным о Боге, подобает как всецелой Троице, которая есть единый Бог, так и каждому отдельному Лицу в Этой Троице. Ибо кто осмелится сказать о едином Боге, Который есть Сама Троица, или же [по раздельности] об Отце или Сыне, или Святом Духе, то, что Он или не живет, или не ощущает, или не понимает; или же то, что в той природе, по которой Они равны между Собой, Один из Них или смертен, или тленен, или изменчив, или телесен? Или есть тот, кто будет отрицать, что всякий из Них всемогущ, праведнейший, прекраснейший, лучший, блаженнейший? Но если все то и тому подобное может быть высказано как о самой Троице, так и о каждом отдельном Лице Троицы, где или каким образом проявиться Троице? Однако, давайте сначала сведем все это множество [определений] к небольшому числу. Ведь то, что в Боге называется жизнью, есть сама сущность и природа Его. Следовательно, Бог не живет иначе, как только той жизнью, которая есть Он Сам по отношению к Самому Себе. И эта жизнь не такова, каковая присуща дереву, ибо в ней нет ни понимания, ни ощущения. И она не такова, каковая присуща животному, ибо хотя жизнь животного и обладает пятью ощущениями, [все же] в ней нет понимания. Та же жизнь, которая есть Бог, все ощущает и понимает, и ощущает посредством ума, а не тела, поскольку Бог есть дух (Ин.4, 24). И ощущает Бог не через тело, как животные, которые имеют тела, ибо Бог не состоит из души и тела. Поэтому Его простая (simplex) природа ощущает так же, как понимает, и понимает так же, как ощущает; и ощущение (sensus) у него есть то же, что и понимание (intellectus). И о Нем нельзя сказать так, будто Он когда-то прекратит или начал быть, ибо Он бессмертен. А [потому] о Нем не напрасно сказано, что Он есть «единый, имеющий бессмертие» (1Тим.6, 16). Ведь бессмертием воистину является бессмертие того, в чьей природе нет никакого изменения. Его же также и истинная вечность, посредством каковой Он есть неизменный Бог, без начала и конца, и соответственно нетленный. Следовательно, одно и то же - называть ли Бога вечным или бессмертным, или нетленным, или неизменным; и то же самое, когда Он называется живым и понимающим, что, конечно же, означает «премудрый». Ибо Он не получал премудрости, поскольку премудр, но Он Сам есть премудрость. И она же есть [Его] жизнь, и она же - [Его] сила, или мощь, она же - красота, посредством чего Он определяется как всемогущий и наипрекраснейший. Ибо что есть более могущественного и более прекрасного, нежели Премудрость, которая «распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу» (Прем.8, 1)? Но неужели благость и праведность в природе Божией различаются между собой так, как различаются они в его действиях, как если бы они были двумя различными качествами Бога: одно -благостью, другое - праведностью? Конечно же, нет. Но то, что есть праведность, есть сама благость; а то, что есть благость, есть само блаженство. И потому Бог называется бестелесным или нетелесным, что Он считается или мыслится духом, а не телом.

8. Далее, если бы мы сказали: «Вечный, бессмертный, нетленный, неизменный, живой, мудрый, сильный, прекрасный, праведный, благой, блаженный, дух», лишь самое последнее из этих [определений] казалось бы обозначающим сущность; остальные же [казались бы] качествами этой сущности. Однако это не так в той невыразимой и простой природе. Ибо что бы в ней ни казалось обозначающим качество, должно понимать как обозначающее субстанцию или сущность (substantiam uel essentiam). И да не подумаем мы, будто [определение] духа высказывается о Боге по сущности, а благо - по качеству, поскольку оба определения высказываются по сущности. И так же все остальное, что мы упомянули, и о чем мы уже немало говорили в предыдущих книгах. Итак, давайте же выберем

какое-либо одно из первых четырех [определений], перечисленных и распределенных нами (дабы наше внимание не отвлекалось [всем] множеством), т.е. из «вечного, бессмертного, нетленного, неизменного», поскольку, как мы показали, эти четыре обозначают одно; и пусть это [одно] будет, пожалуй, тем, что высказано первым, т.е. «вечным». Давайте проделаем то же самое и в отношении последующих четырех, т.е. «живого, мудрого, сильного, прекрасного». И поскольку жизнь присуща также и животному, которому не присуща мудрость, а другие два, т.е. мудрый и сильный, соотносятся в человеке между собой таким образом, что Святое Писание говорит: «Лучше быть мудрым, нежели сильным» (Прем.6,1), [причем], красивыми также называются и тела, постольку из тех четырех, что мы выбрали, давайте выберем [определение] «мудрый». Правда, в Боге эти четыре [определения] нельзя назвать неравными, ибо хотя они и суть четыре имени, но все же одна и та же вещь. Что же касается третьих и последних четырех [определений], то хотя в Боге быть праведным есть то же, что быть благим и блаженным, а быть духом есть то же, что быть праведным, благим и блаженным, все же поскольку в людях дух может не быть блаженным, постольку праведный и благой [человек] может пока еще не быть блаженным; но тот, кто блажен, является, разумеется, и праведным, и благим, и духом. [Следовательно], давайте лучше выберем то [одно], которое не может быть в людях без других трех, т.е. «блаженный».

9. Итак, когда мы говорим: «Вечный, мудрый, блаженный», неужели эти три суть Троица, Которая есть Бог? Итак, мы свели те двенадцать [определений] к трем. Но, быть может, таким образом мы можем свести и эти три к какому-то одному из них. Ибо если в природе Бога премудрость и сила, или жизнь и премудрость есть одно и то же, почему в природе Бога не может быть одним и тем же вечность и премудрость, или блаженство и премудрость? А потому, поскольку не было различия в том, говорили бы мы о тех двенадцати или об этих трех, когда мы сводили множество к небольшому числу, постольку нет разницы и в том, говорим ли мы об этих трех или же о том одном, к единственности которого, как мы показали, могут быть сведены подобным образом остальные два [из трех]. Но какой же способ рассуждения, какая же сила и мощь понимания, какая живость разума, какая проницательность мысли (об остальном умолчу) могла бы показать, каким образом то одно, что Бог называется Премудростью, есть Троица? Ибо Бог не получает мудрость от кого бы то ни было, как мы получаем ее от Него, но Он Сам есть Своя мудрость. Ибо Его мудрость не есть одно, а сущность - другое, поскольку для Него быть есть то же, что быть Премудростью. Ведь Святое Писание называет Христа Божией силой и Божией премудростью (1Кор.1, 24). Но в седьмой книге мы обсуждали, каким образом это должно пониматься так, чтобы Сын не казался делающим Отца мудрым; и наше рассуждение пришло к тому, что Сын также является Премудростью Премудрости, как Он является Светом от Света, Богом от Бога. И мы также обнаружили, что и Святой Дух не может быть чем-то иным, нежели тем, что Он Сам есть Премудрость. И все Они суть одна премудрость, как и один Бог, одна сущность. Каким же образом надлежит нам понимать, что Премудрость, которая есть Бог, является Троицей? Я говорю не о том, каким образом нам этому верить (ибо для верующих это не является вопросом). Но если мы каким-либо путем можем посредством понимания узреть то, во что верим, [то спрашивается] что это за путь?

10. Ибо если мы будем вспоминать, в какой из прежних книг Троица начала являться нашему пониманию, то это будет восьмая книга. Ведь именно в ней мы, насколько могли, пытались, рассуждая, возвысить устремление ума к пониманию той неизменной природы, превосходящей все, которой наш ум не является. Но мы все же всматривались в нее как сущую недалеко от нас, хотя и над нами, но не [пространственным] положением, а своим внушающим благоговение удивительным превосходством таким образом, чтоб она казалась сущей с нами посредством своего настоящего света. Однако в нем нам еще не было явлено никакой троицы, поскольку в том сиянии мы не удерживали устойчивым взор ума в целях ее отыскания; мы могли различить ее только тем, что она не была чем-то вещественным, в отношении какового следует полагать, что величина двух ли трех больше одного. Однако, когда наше рассмотрение дошло до любви, которая в святом Писании названа Богом (Ин.4, 16), тогда начала понемногу проявляться троица, а именно, троица любящего, любимого и любви. Но поскольку тот невыразимый свет отражал (reuerbarabat) наш взгляд, и некоторым образом изобличалось то, что немощь нашего ума не способна соизмериться с ним, постольку с целью восстановления сил труждающегося внимания мы отступали к прежде начатому, и распределенному, а также как бы более привычному рассмотрению самого нашего ума, сообразно каковому человек сотворен по образу Божиему (Быт.1, 27). И затем, чтобы мы могли видеть невидимое Бога через рассматривание созданного (Рим.1, 20), мы задержались с девятой по четырнадцатую книгу на творении, каковым являемся мы сами. И вот теперь, поупражняв понимание

в низшем, насколько было необходимым, или, быть может, больше, чем было необходимым, мы желаем, но не можем подняться созерцанием к высшей Троице, Которая есть Бог. Ибо так, как мы зрим очевидные троицы, будь то те, что производятся вовне телесным, или когда мыслятся те же самые, будучи ощущаемыми извне; или когда те, что, возникая в душе и не относясь к телесному ощущению, как, например, верования или добродетели, являющиеся знанием того, как следует жить, различаются разумом со всей ясностью и удерживаются в знании; или когда сам ум, посредством которого мы знаем все, о чем мы говорим, что мы знаем воистину, познается самим собой или мыслит о самом себе; или же когда ум созерцает что-либо вечное и неизменное, чем он сам не является; так вот, тем же образом, каким мы во всех этих [случаях] зрим очевидные троицы, поскольку они возникают или есть в нас, когда мы вспоминаем, созерцаем или желаем нечто такое, зрим ли мы также и Ту Троицу Бога, поскольку и в этом случае мы, понимая, созерцаем как бы Произносящего [Слово] и Само Слово Его, т.е. Отца и Сына, а также исходящую любовь, общую Обоим, т.е. Святого Духа? Или же тогда, как мы скорее зрим, нежели верим в те троицы, которые относятся к нашим ощущениям или душе, мы скорее верим в то, что Бог - Троица, нежели зрим это? Но если это так, то тогда, разумеется, или мы совсем не видим невидимое Бога через рассматривание созданного, или же если мы что-то видим, мы не видим в нем Троицы; а [значит] есть то, что видится, и есть то, во что безо всякого видения надлежит верить. Так, восьмая книга показала нам, что мы созерцаем неизменное благо, каковым не являемся; четырнадцатая же напомнила нам о том, когда мы говорили о мудрости, каковую человек имеет от Бога. Но почему же тогда в ней нам не признать Троицы? Или та Премудрость, каковой считается Бог, не понимает и не любит себя? Кто же такое сказал бы? Или есть тот, кто не видит, что там, где нет знания, нет и мудрости? Или же нам надлежит полагать, что Премудрость, которая есть Бог, знает иное, но не знает себя или любит иное, но не любит себя? Но говорить или верить таким образом является глупым и нечестивым. Так, значит, Троица, т.е. Премудрость, есть и знание себя, и любовь к себе. Ибо так мы обнаруживаем троицу и в человеке, т.е. в уме, знании, которым он себя знает, и в любви, которой он себя любит.

11. Но эти три [определения] суть в человеке таким образом, что они не суть сам человек. Ибо человек, как определяли его древние, есть разумное смертное животное (animal rationale mortale). Следовательно, эти три [определения, хотя и] являются основными в человеке, [однако же] сами не суть человек. И одно лицо, т.е. всякий отдельный человек, имеет их в своем уме, или иначе [просто] имеет ум. Но если даже мы определяем человека так, что говорим: «Человек есть разумная сущность (substantia rationales), состоящая из души и тела», то [все же] нет никакого сомнения в том, что человек имеет душу, которая не есть тело, и имеет тело, которое не есть душа. А потому эти трое не суть человек, хотя относятся к человеку, или суть в человеке. Ведь также если мы будем думать об одной душе в отвлечении от тела, то ум есть нечто, относящееся к ней, как бы глава или глаз, или зрак (facies) ее, но перечисленное не следует понимать как тела. Следовательно, ум не есть душа, и в душе умом называется нечто превосходное. Так, неужели мы можем сказать, что в Боге Троица есть таким образом, что Она есть нечто относящееся к Богу, но не есть Сам Бог? Вот почему всякий отдельный человек, каковой называется образом Божиим не по тому всему, что относится к его природе, но только по своему уму, есть одно лицо и образ Троицы в уме. И нет ничего, что относилось бы к природе Божией, но не относилось бы к Той Троице; и Три Лица имеют одну сущность не так, как всякий отдельный человек есть одно лицо.

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

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

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

видением? При таком затруднении и тяжком положении хочется воззвать к живому Богу: «Дивно для меня видение Твое, - высоко, не могу постигнуть его» (Пс.138, 6). Ибо я, исходя из себя самого, понимаю, что Твое знание, посредством какового Ты меня создал, дивно и непостижимо, ведь я не способен постичь даже себя самого, кого Ты создал. И все же «в мыслях моих возгорелся огонь» (Пс.38, 4) для того, чтобы я искал лица Его всегда (Пс.104, 4).

14. Я знаю, что мудрость является бестелесной сущностью, и что она есть свет, посредством которого видится то, что не видится плотскими глазами. Но все же муж столь великой духовности говорит: «Теперь мы видим как бы зеркалом, как в загадке, тогда же лицом к лицу» (1Кор.8, 12). Если же мы зададимся вопросом о том, что и какого рода есть то зеркало, то само собой нам на ум придет то, что через зеркало мы воспринимаем только образ. И это есть то, что мы пытались сделать затем, чтобы посредством того образа, которым мы являемся, мы хоть как-нибудь, «как бы зеркалом, как в загадке», могли видеть Того, Кем мы сотворены. Это обозначается также и тем, что говорит апостол: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы во славу, как от Господня Духа» (2Кор.3, 18). Он сказал о том, что мы, взирая (speculantes), видим как в зеркале (per speculum uidentes), а не просматриваем как бы со смотровой башни (de specula prospicientes). В греческом оригинале, с какового переведено на латынь это послание апостола, нет места для сомнения в том. Ибо в греческом языке слово «зеркало» (speculum), т.е. «то, в чем видны образы вещей», по своему звучанию совершенно отлично от слова «смотровая башня» (specula), т.е. от «того, с высоты чего мы зрим гораздо дальше». Вполне ясно и то, что апостол, сказав «взирая на славу Господню», производил слово «взирая» (speculantes) от слова «зеркало» (ah speculo), а не от «смотровой башни» (ab specula). Что же касается слов «преображаемся в тот же образ», то здесь он, конечно же, имел в виду образ Божий; а называя его «тот же», он имел в виду тот образ, на который мы взираем, ибо тот же самый образ есть и слава Божия, о чем он говорит в другом месте: «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия» (1Кор.11, 7) (это суждение мы рассматривали в двенадцатой книге). Следовательно, под словом «преображаемся» он имеет в виду то, что наш образ заменяется другим образом, и что мы переходим от образа темного к образу светлому. Ибо и темный образ есть образ Божий, а как образ он, разумеется, есть также и слава, в чем мы сотворены превосходящими остальных животных. Ибо слова «муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия» сказаны именно о самой человеческой природе. Эта природа, превосходнейшая в сотворенном, преображается из обезображенного образа (a deformi forma) в образ прекраснейший (in formam formosam), когда она в своем нечестии оправдывается Своим Создателем. Ибо чем более в самом нечестии порок заслуживает осуждения, тем больше сама природа заслуживает похвалы. А потому он и добавил слова «от славы во славу», что означает: «от славы творения во славу оправдания». Правда, слова «от славы во славу» могут быть поняты и другим образом, например: «от славы веры (fidei) во славу видения (speciei)»; «от славы, посредством каковой мы дети Божий, во славу, посредством каковой мы будем подобны Ему», «потому что увидим Его, как Он есть» (1Ин.3, 2). То же, что он заключил словами «как от Господня Духа», показывает, что благодатью Божией нам дается столь желательное благо преображения.

15. Сказанное относилось к словам апостола о том, что мы видим теперь «как бы зеркалом». Поскольку же он добавил: «как в загадке»; постольку последнее остается неясным для тех многих, кто не знаком с сочинениями, в каковых излагается учение об образах речи, которые греки называют «тропами» Мы в латыни также используем это греческое слово. Ибо как более обычным [теперь] для нас является слово «схема» (schema), а не «очертание» (figura), так же более обычным [теперь в отношении речи] является слово «троп», а не «образ». И крайне трудно и непривычно выражать на латыни название каждого образа, или тропа так, чтобы находилось точное соответствие каждому. Поэтому некоторые наши переводчики, не желая использовать греческое выражение, передали слова апостола «В этом есть аллегория» (Гал.9, 24) посредством перифразы «В этом есть то, посредством чего обозначается другое». Но есть несколько видов этого тропа, т.е. аллегории, и среди них есть также и тот, что называется «загадкой» (aenigma). Впрочем, необходимо, чтобы определение самого родового имени охватывало все его виды. Значит, каким образом всякая лошадь есть животное, но не всякое животное - лошадь, таким же образом всякая загадка - аллегория, но не всякая аллегория - загадка. Так, что же такое аллегория, как не такой троп, в каковом одно понимается посредством другого? Как раз этот вид тропа используется в следующих словах из послания к Фессалоникийцам: «Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться. Ибо спящие спят ночью, и упивающиеся упиваются ночью. Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся» (Фес.5, 6-8). Но эта аллегория не есть загадка. Ведь ее смысл не является очевидным лишь для совсем недалеких. Загадка

же, если выражаться кратко, представляет собой неясную аллегорию, например: «У пиявки было три дочери» (Притч.30, 15) и тому подобное. Так, там, где апостол говорит об аллегории, он обнаруживает ее не в словах, но в содеянном; ибо он показал, что два Завета следует понимать посредством двух сыновей Авраама, одного, рожденного от рабыни, а другого - от свободной, о чем бы не говорилось, если бы не содеялось. Но прежде, чем это было объяснено, оно оставалось неясным. А потому такая аллегория (что является родовым именем) может быть названа загадкой (что есть видовое имя).

16. Но поскольку не только те, кому не известны сочинения, освещающие учение о тропах, спрашивают о том, почему апостол сказал, что теперь мы видим как в загадке, но также и те, что знают их, но желают знать то, что есть та загадка, посредством каковой мы видим, постольку должно быть найдено единое суждение, покрывающее обе стороны вопроса, а именно: почему говорится, во-первых, «Теперь мы видим как бы зеркалом», а во-вторых, «как в загадке». Ведь когда эти стороны произносятся как целое, получается нечто единое: «Теперь мы видим как бы зеркалом, как в загадке». Итак, насколько мне представляется, каким образом он желал обозначить словом «зеркало» образ, таким же образом словом «загадка» - какое угодно подобие, хотя бы и неясное, и с трудом различимое. Значит, поскольку словами «зеркало» и «загадка» апостолом может обозначаться любое подобие, которое подходит для понимания Бога в той мере, в какой Он может быть понят, постольку все же нет ничего более подходящего, нежели то, что не зря называется Его образом. Так пусть никто не удивляется тому, что мы стремимся видеть любым образом и даже тем, который предоставлен нам в этой жизни, т.е. «как бы зеркалом, как в загадке». Ибо не прозвучало бы слово «загадка» в том, в чем была бы легкость видения. Но еще большей загадкой является то, что мы не видим того, чего мы не можем не видеть. Ибо кто же не видит своей собственной мысли? И, однако, кто же видит свою собственную мысль (я говорю не о плотском, но о внутреннем зрении)? [Итак], кто не видит ее, и кто ее видит? Ибо мысль есть некоторое видение души (является ли наличным для нее то, что видится также и телесными глазами или воспринимается другими чувствами, или же не является, но их подобия различаются мыслью; или же нет ничего из того, но лишь мыслится то, что не есть ни телесное, ни подобие телесного, как, например, добродетели или пороки, или как, например, мыслится, наконец, сама мысль; или же - то, что передается посредством наук или свободных искусств; или же мыслятся высшие причины и основания всех вещей в их неизменной природе; или же мыслится дурное, суетное и ложное, будь то при несогласии чувства, или же заблуждающемся сочувствии).

17. Теперь давайте поговорим о том, что мы считаем нам известным, и о чем мы осведомлены даже тогда, когда не думаем об этом. Нужно выяснить, относится ли то к созерцательному знанию, каковое, как я показал, следует называть собственно мудростью, или же к деятельному знанию как собственно знанию. Ведь оба эти вида знания относятся к уму и суть единый образ Божий, правда, когда мы рассматриваем низший из них отличительным и отдельным образом, тогда его не следует называть образом Божиим, хотя и в нем обнаруживается некоторое подобие Той Троицы, что было показано нами в тринадцатой книге. Но теперь мы говорим о всем человеческом знании в целом, каковое охватывает все известное нам, являющееся, разумеется, истинным, ибо иначе оно не было бы нам известным. Ведь никто не знает ложного, если только не известно, что оно ложно. Ибо если кто либо это знает, то он знает истинное, поскольку истинно то, что оно ложно. Итак, мы рассуждаем теперь о том, что мы считаем известным, и о чем мы осведомлены, даже если мы не думаем об этом. Впрочем, если бы мы пожелали сказать об этом, то мы не смогли бы это сделать, не думая о нем. Ибо даже если не звучат слова, тот, кто думает, проговаривает в своем сердце. Об этом-то и сказано в книге Премудрости: «Неправо умствующие говорили сами в себе» (Прем.2,1). Смысл слов «говорили сами в себе» объясняется тем, что о них говорится как об умствующих. Нечто подобное этому обнаруживается в Евангелии, когда говорится, что некоторые из книжников, услышав, что Господь сказал расслабленному: «Дерзай, чадо, прощаются тебе грехи твои», «сказали сами в себе: Он богохульствует». Ибо что же означает, что они «сказали сами в себе», как не то, что они помыслили? И далее: «Иисус же, видя помышления их, сказал: для чего вы мыслите худое в сердцах ваших?» (Мф.9,2-4). Это мы находим у Матфея. Лука же передает то же самое таким образом: «Книжники и фарисеи начали рассуждать, говоря: кто это, Который богохульствует? Кто может прощать грех, кроме одного Бога? Иисус, уразумев помышления их, сказал им в ответ: что вы помышляете в сердцах ваших?» (Лк.5, 21-22). Итак, каким образом в книге Премудрости говорится «умствующие говорили в себе», таким же образом здесь сказано «начали рассуждать, говоря». Ибо и там, и здесь показывается, что они говорили в себе, в своем сердце, т.е. говорили в помышлении. Ведь они говорили в себе, и было им сказано: «Что вы помышляете?». Так же и Сам Господь говорит о том богатом человеке, у

которого был хороший урожай в поле: «И он рассуждал сам с собою» (Лк.12, 16-17).

18. Следовательно, некоторые речения являются помыслами сердца, у какового есть также и уста, как показывает Сам Господь, когда Он говорит: «Не то, что входит в уста оскверняет человека; но то, что исходит из уст оскверняет человека» (Мф.15, 11). В одном суждении Он охватил оба имеющихся у человека вида, один из которых - телесные уста, другой вид - уста сердца. Ибо книжники и фарисеи, конечно же, считали, что человек оскверняется тем, что входит в уста телесные, тогда как Господь сказал, что человек оскверняется тем, что исходит из уст сердца. Таким образом, Он сам объяснил то, что Он сказал. Ведь немного позднее Он говорит о том же Своим ученикам: «Еще ли не понимаете, что все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон?» (Мф.15, 17). Здесь Он со всей очевидностью указал на уста телесные. Однако же в том, что затем следует, он говорит об устах сердца: «А исходящие из уст - из сердца исходит; сие оскверняет человека; ибо из сердца исходят злые помыслы» и прочее (Мф.15, 18-19). Что же может быть яснее этого определения? И все же оттого, что мы называем мысли речениями сердца, еще не следует, что они, будучи истинными, не являются также видениями, происходящими из видений знания. Ибо когда они возникают извне посредством тела, одно есть речь, другое - видение. Когда же мы мыслим внутренним образом, то обе стороны суть одно. Так же слух и видение являются двумя различными вещами в области телесных ощущений, но в душе видеть не есть одно, а слух - другое. Поэтому хотя речь извне не видится, но слышится, все же Святое Евангелие говорит о том, что внутренние речения, т.е. помыслы, были увидены, а не услышаны: «Сказали сами в себе: Он богохульствует. Иисус же, видя помышления их...». Итак, Он видел, что они говорили. Ибо Своей собственной мыслью Он видел мысли тех, кто считал, что их помыслы могут видеть только они сами.

19. Значит, всякий, кто может понять слово, не только прежде, чем оно прозвучит, но также прежде, чем образы его звуков будут продуманы в душе (ибо оно есть то, что не принадлежит ни к одному языку из тех, что называются языками народов, среди каковых и наша латынь), так вот, всякий, говорю я, кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом, как в той загадке некоторое подобие Того Слова, о Котором сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин.1, 1). Ибо когда мы говорим истинное, т.е. когда мы говорим то, что знаем, тогда с необходимостью из самого знания, хранимого нашей памятью, рождается слово, каковое того же самого рода, что и то знание, из которого оно рождается. Ибо мысль, образуемая тем, что мы знаем, есть слово, которое мы произносим в сердце; и это слово не принадлежит ни греческому, ни латинскому, ни какому-либо другому языку. Но когда требуется, чтоб оно дошло до знания тех, кому мы говорим, прилагается некоторый знак для того, чтоб его обозначить. Затем, чтобы слово, которое мы вынашиваем в уме, сообщилось телесным ощущениям посредством телесных знаков, в основном используется звук, иногда же - кивок (первое - для ушей, второе - для глаз). Ведь что означает кивать, как не высказываться зримым образом? И в Святом Писании имеется суждение тому во свидетельство, ибо в Евангелии от Иоанна мы читаем: «Истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. Тогда ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит. Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса. Ему Симон Петр кивнул, чтобы спросил, кто это, о ком говорит» (Ин.13, 21-24). Так, он кивком высказал то, что не осмелился высказать вслух. Но мы производим такого рода телесные знаки, будь то для ушей или же глаз тех, с которыми мы разговариваем, поскольку они присутствуют. Буквы же были придуманы для того, чтобы мы могли общаться и с теми, кто отсутствует. Но буквы являются знаками слов, тогда как сами слова в нашей речи являются знаками того, что мы мыслим.

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

только ритмы слогов, но также и лады напевов (поскольку и то, и другое, являясь телесным, достигает телесного ощущения, которое называется слухом) посредством определенных бестелесных образов наличествуют для тех, кто их мыслит и, молча, таит в душе. Но мы должны оставить их для того, чтобы достигнуть того человеческого слова, посредством подобия какового (каким бы оно ни было) мы могли бы хоть как-нибудь, как в загадке, увидеть Слово Божие. Но теперь посредством того подобия мы стремимся хоть как-нибудь увидеть не то слово, что было сказано тому или иному пророку (и о котором говорится: «И слово Божие росло и умножалось» (Деян.6, 7); и в другом месте: «Итак, вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим.10, 17); и еще: «Принявши от нас слышанное слово Божие, вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божие (каковое оно есть по истине)» (1Фес.2, 13); ибо в Писании несть числа подобным высказываниям о слове Божием, которое через уста и сердца человеческие рассеивается в звуках многих разных языков; и оно потому называется словом Божиим, что оно передается Божественным, а не человеческим учением); а то, о Котором сказано: «И Слово было Бог»; о Котором сказано: «Все через Него начало быть»; о Котором сказано: «И Слово стало плотью» (Ин.1, 1,3, 14); и о Котором сказано: «Источник премудрости - Слово Бога Всевышнего» (Сир.1, 5). Итак, мы должны достичь того слова человеческого, слова разумного животного, слова образа Божия, не рожденного от Бога, но сотворенного Им, которое не есть ни произносимое в звуке, ни мыслимое в подобии звука (что необходимо для слова какого-нибудь языка), но которое предшествует всем знакам, каковыми обозначается, и которое рождается из знания, пребывающего в душе, когда то самое знание проговаривается внутренним образом так, как оно есть. Ибо видение мысли совершенно подобно видению знания. Ведь когда оно высказывается посредством звука или посредством какого-либо телесного знака, оно высказывается не так, как оно есть, но так, как оно может быть увидено или услышано посредством тела. Когда же слово есть то же, что и знание, тогда оно есть истинное слово и истина, каковая ожидается от человека, ибо то, что в ней, есть и в нем, а то, чего в ней нет, нет и в нем; что и признается [словами]: «Да, да; нет, нет» (Мф.5, 37). Таким образом то подобие сотворенного образа приближается, насколько может, к тому подобию образа рожденного, в силу какового Бог Сын называется подобным во всем Отцу по сущности. И в той загадке нам следует обратить внимание также и на другое подобие Слову Божиему, а именно на то, что каким образом о Слове Божием говорится: «Все через него начало быть» (посредством чего Бог называется сотворившим все сущее через Свое Единородное Слово), таким же образом нет никакого дела человеческого, которое бы сначала не было проговорено в сердце. Отчего в Писании [мы и находим]: «Начало всякого дела - слово» (Сир.37, 20). Но в таком случае слово тогда является началом благого дела, когда оно истинно. Слово же истинно тогда, когда оно рождается из знания того, как действовать благим образом. И сюда также подходят слова: «да, да; нет, нет», так что если в том знании, каковым нам надлежит жить, мы говорим «да», то мы также говорим «да» и в слове, посредством какового нам надлежит действовать; если же «нет» - в одном, то «нет» - и в другом. Иначе бы такое слово было ложью, и оно было бы началом не правого дела, но греха. Впрочем, в том подобии нашего слова есть и подобие Слову Божиему, потому что наше слово может быть и тем, за чем не следует дело, но не может быть дела, которому бы не предшествовало слово. Точно так же Слово Божие могло быть и без того, что бы существовало творение; однако же не могло быть никакого творения, как только через То Слово, через Которое все начало быть. А потому не Бог Отец, не Святой Дух, не Сама Троица, но только Сын, Который есть Слово Божие, стал плотью (хотя Вся Троица - Создатель) затем, чтобы мы жили праведно по нашему слову, следуя и подражая Его примеру, т.е. так, чтобы ни в слове нашем, ни в созерцании, ни в действии не было никакой лжи. Но такое совершенство образа - дело будущее. Дабы это произошло, благой учитель наставляет нас христианской верой и благочестивым учением так, чтобы мы с открытым лицом, [свободным] от покрова закона, который есть тень будущего, как в зеркале, взирая на славу Господню, т.е. как бы через зеркало вглядываясь, «преображались в тот же образ от славы во славу, как от Господня Духа» (сообразно тому, что я говорил об этих словах выше).

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

Сначала этот вопрос затрагивает само знание, на основании которого наша мысль сообразуется с истиной, когда мы говорим то, что знаем. Ибо спрашивается: какого рода и насколько великое знание может быть достигнуто сколь угодно сведущим и ученейшим человеком? Если мы исключим то, что

приходит в душу из телесных ощущений, а именно то, столь многое из чего существует иначе, нежели представляется, так что тот, сознание которого чрезмерно одержимо правдоподобием своих представлений, кажется самому себе разумным, являясь безумным на самом деле (каковое положение было настолько преувеличено в академической философии, что она, сомневаясь во всем, стала безумствовать еще боле жалким образом); так вот, если мы исключим то, что входит в душу из телесных ощущений, сколь многое остается из того, что мы знаем таким образом, каким мы знаем, что мы живем? Ведь по поводу того мы совершенно не боимся обмануться каким-либо правдоподобием, ибо, конечно же, даже тот, кто ошибается, живет. И оно не относится к числу того видимого, что доставляется извне так, что глаз мог бы им обмануться, каким образом он обманывается, когда в воде весло кажется преломленным, а плывущим кажутся движущимися башни и множество всего другого, что существует иначе, нежели оно представляется; поскольку его нельзя воспринять посредством плотских глаз. Знание, которым мы знаем, что мы живем, является наиболее внутренним, так что академик не может сказать в его отношении: «Быть может, ты спишь, и не знаешь, что видишь во сне». Ибо кто же не знает, что виденное спящими совершенно подобно виденному бодрствующими? Но тот, кто уверен в знании своей жизни, говорит не: «Я знаю, что я бодрствую», но: «Я знаю, что я живу». Значит, спит ли он или же бодрствует, он живет. И в том знании он не может быть обманут посредством снов, ибо и спать, и видеть во снах суть определения живого человека. И академик не может сказать против того знания: «Быть может, ты безумен и не знаешь того, ибо виденное безумными совершенно подобно виденному здравомыслящими»; ибо и тот, кто безумен, живет. Отвечая же академикам, скажут не: «Я знаю, что я не безумен», но: «Я знаю, что я живу». Следовательно, тот, кто говорит, что он знает, что он живет, не может ни обманываться, ни лгать. И пусть тысяча родов того, что видится обманчивым образом, доставляется тому, кто говорит: «Я знаю, что я живу»; он не будет бояться ничего из того, поскольку и тот, кто обманывается, живет. Но если только это принадлежит человеческому знанию, то оно крайне мало числом, если только не умножается во всяком роде так, чтобы не быть только малым, но достичь бесконечного числа. Ибо тот, кто говорит: «Я знаю, что я живу», говорит, что он знает, только что-то одно. Далее, если он говорит: «Я знаю, что я знаю, что я живу», есть уже два нечто. То же, что он знает эти два, есть третье из того, что он знает. Так он может добавить и четвертое, и пятое, и неисчислимое множество, если бы его хватило на то. Но поскольку, добавляя по одному, он не может ни постичь неисчислимое число того, ни сказать того неисчислимое число раз, постольку он постигает и говорит со всей уверенностью то одно, а также то, что оно истинно и столь неисчислимо, что он не может ни постичь, ни высказать бесконечное число его. Подобным образом то же может быть замечено и в уверенной воле. Ведь разве не было бы бесстыдством человеку, говорящему: «Я желаю быть блаженным», сказать: «Быть может, ты обманываешься»? Если же он скажет: «Я знаю, что я желаю этого, и я знаю, что я знаю это», он может добавить к тем двум и то третье, что он знает те два, и то четвертое, что он знает то, что он знает те два, и так до бесконечного числа. И точно так же, если кто скажет: «Я не желаю обманываться», разве не будет истинным то, что он не желает обманываться, вне зависимости от того, обманывается ли он или нет? Но разве не было бы совершенным бесстыдством сказать ему: «Быть может, ты обманываешься», ибо в чем бы он ни обманывался, он все же не обманывается в том, что не желает обманываться. Если же он скажет, что он знает это, он добавит такое число того, что он знает, какое пожелает, и поймет, что это число бесконечно. Ибо тот, кто говорит: «Я не желаю обманываться, и я знаю, что я не желаю это, и я знаю, что я знаю это», может и здесь обнаружить бесконечное число, хотя его выражение и не было бы полным. Есть и [многое] другое из того, что может опровергнуть академиков, утверждающих, что человек не может ничего познать. Однако надо знать меру, в особенности потому, что это не есть то, что мы предприняли сделать в этом труде. По данному поводу в первое время нашего обращения нами были написаны три книги; и тот, кто их сможет и пожелает прочитать, а прочитав, поймет, уже не будет встревожен всем тем множеством доводов академиков против познаваемости истины. Ибо, поскольку есть два рода того, что познается (один - это то, что воспринимается душой посредством телесных ощущений; другой - это то, что воспринимается душой посредством себя самой), постольку те философы много разглагольствовали в опровержение [познаваемости посредством] телесных ощущений, но ни коим образом не могли подвергнуть сомнению то истинное, что душа воспринимала увереннейшим образом посредством себя самой, каковым, например, является суждение, о котором я говорил: «Я знаю, что я живу». Но не дай [также] Бог и того, чтобы мы сомневались в истинности того, что мы узнали посредством телесных ощущений. Ведь их посредством мы узнали небо и землю, а в них то, что нам известно, насколько Создавший их и нас пожелал осведомить нас. И не дай нам Бог отрицать также и то, что мы узнали по свидетельству других, ибо иначе мы бы не знали, что есть океан; мы бы

не знали, что существуют земли и города, о каковых нам сообщает столь распространенная молва; мы бы не знали о людях и об их делах, о каковых мы узнали из чтения истории; мы бы не знали того, о чем откуда бы то ни было извещают и подтверждают соответствующие постоянные вестники; наконец, мы бы не знали и того, в каком месте или от каких людей мы появились [на свет], поскольку всему тому мы верим на основании свидетельств других. Если же говорить так является совершенной нелепицей, то следует признать, что не только наши собственные ощущения, но и ощущения других [людей] немало увеличили наше знание.

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

Но неужели Бог Отец, от Которого рождено Слово как Бог от Бога, неужели, говорю я, Бог Отец в той Премудрости, Которая есть Он Сам по отношению к Себе, узнал одно посредством своих телесных ощущений, а другое - посредством Себя Самого? Но кто же сказал бы такое, мысля Бога не разумным животным, но Тем, Кто над разумным животным (насколько Он может мыслиться теми, кто ставит Его выше всех животных и всех душ, хотя они и видят Его как бы зеркалом, как в загадке, а не лицом к лицу, как Он есть)? Но неужели Бог Отец узнал все то, что Он знает не посредством тела (ибо у Него нет тела), но Сам по Себе, откуда-то еще, от кого-то еще? Неужели для того, чтобы Он знал все то, Ему понадобились вестники или свидетели? Конечно же, нет. Ибо Его совершенство позволяет Ему Самому знать все, что Он знает. Впрочем, у Него есть вестники, т.е. ангелы, но, однако же, не для того, чтобы извещать Его о том, чего Он не знает (ибо нет ничего, чего бы Он не знал); их преимущество состоит в том, чтобы испрашивать истину о своих делах. Здесь значение слова «извещать» не то, что якобы Он Сам узнает от них, но то, что они сами от Него через посредство Его Слова [испрашивают истину] без какого-либо телесного звука. Будучи посланными к тем, к кому Он пожелал их послать, они также извещают о том, о чем Он желает; и внимая всему тому, что от Него, посредством того Слова Его, они обнаруживают в Его истине то, что им надлежит делать, т.е. что, кого и когда надлежит известить. Ведь и мы также молим Его, но, однако же, не наставляем Его по поводу того, что нам нужно. Ибо как проповедовало Слово Его: «Знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф.6, 8). Но чтобы знать все то, Он не знакомился с ним во времени, но всегда знал наперед все будущее во времени, а значит, и то, что и когда мы будим просить у Него, и также то, кого и что Он будет или не будет выслушивать. Поэтому же [правильным будет сказать] не то, что Он знает все свое творение, как духовное, так и телесное, оттого, что оно есть, но то, что оно есть оттого, что Он его знает. Ибо Он не был несведущим в том, что Он собирался сотворить. Следовательно, Он познал его не потому, что сотворил, но [наоборот] Он сотворил его, потому, что Он знал его. И Он не знал того, что сотворил, иначе, нежели так, как Он знал тем образом, каким надлежало его сотворить; ибо ничего из того не добавилось к Его Премудрости, но Она осталась такой, какой и была, притом, что все возникало так, как ему следовало, и тогда, когда ему следовало. Так же написано и в книге Экклезиаста: «Ему известно было все прежде, нежели сотворено было, равно как и по совершении» (Сир.23, 29). «Равно» значит «не иначе»; и прежде, нежели сотворено было, и по совершении Ему было все равно известно. Следовательно, наше знание далеко не подобно Его знанию. И знание Бога есть само и Его Премудрость, а Его Премудрость есть сама сущность или субстанция (essential siue substantia), потому что в удивительной простоте его природы быть премудрым и быть [вообще] не суть разное, но то, что есть быть премудрым, есть также и быть [вообще]. О чем я уже не раз говорил в предыдущих книгах. Наше же знание в большинстве своем является могущим быть как утраченным, так и вновь обретенным, потому что для нас быть не есть то же, что знать или быть премудрым, поскольку мы можем быть, даже если мы не знаем, и мы можем не быть мудрыми в том, о чем мы откуда-то узнали. А потому, как неподобно наше знание знанию Бога, так же неподобно и слово наше, каковое рождается из нашего знания, Тому слову Божиему, Которое рождено из сущности Отца. То есть Оно таково, что, как если бы я сказал, Оно рождено от знания Отца, от мудрости Отца (de patris scientia, de patris sapientia), или - более выразительно - от Отца-Знания, от Отца-Премудрости (de patre scientia, de patre sapientia).

23. Итак, Слово Божие, Единородный Сын Отца, во всем подобное и равное Отцу, Бог от Бога, Свет от Света, Премудрость от Премудрости, Сущность от Сущности есть совершенно то же, что и Отец, и все же не Отец, поскольку одно есть Сын, а другое - Отец. А потому Сын знает все, что знает Отец (хотя Его знание и бытие - от Отца), ибо в Боге знать и быть суть одно. Но поскольку бытие у Отца не от Сына, постольку и знание не от Него. Значит, как бы произнося Самого Себя, Отец родил Слово, равное Себе во всем. Ибо Он не произнес бы Себя всецело и совершенно, если бы в его Слове было нечто меньшее или большее, нежели в Нем Самом. Именно здесь в высшей степени уместны слова: «да, да; нет, нет». И, значит, Слово Это есть воистину истина, поскольку все, что есть в том знании, от которого Оно рождено, есть также и в Нем Самом, и ничего из того, чего нет в том знании, нет также и в Нем. И в Этом Слове не может быть ничего ложного, потому что Оно неизменно так, как неизменен Тот, от Кого Оно. Ведь: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин.5, 19). И Он совсем не может творить [силою]; но то не немощь, а мощь, ибо Истина не может быть ложью. Следовательно, Бог Отец знает все в Самом Себе, в Своем Сыне, но в Себе Самом как Себя Самого, а в Своем Сыне как Свое Слово, Каковое есть слово о всем том, что есть в Нем Самом. Подобным же образом и Сын знает все, а именно: в Себе Самом как то, что рождено от того, что Отец знает в Себе Самом; и в Отце - как то, от чего рождено все, что знает Сын в Самом Себе. Значит, Отец и Сын знают взаимным образом, но Один, порождая, а Другой, порождаясь. И каждый из Них одновременно видит все, что есть в Их знании, в Их премудрости, в Их сущности, и не по частям или по отдельности, как будто поочередно глядя то отсюда туда, то оттуда сюда, или опять-таки то на одно, то на другое, т.е. как будто не будучи способным видеть одно, если видится другое; но, как я сказал, [каждый из Них] одновременно видит все, из чего не остается ни одного предмета, каковой не был бы виден всегда.

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

Так, неужели слово наше рождается только из нашего знания? Разве мы не высказываем также и многое из того, чего не знаем? Ведь мы высказываем то, не сомневаясь в нем, но считая его истинным. И если оно, быть может, и является истинным в том самом, о чем мы говорим, оно все же неистинно в нашем слове, потому что истинным является лишь то слово, которое рождается из того, что знается. Следовательно, таким образом ложным наше слово является не тогда, когда мы лжем, но когда мы обманываемся. Когда же мы сомневаемся, наше слово является словом не того, в чем мы сомневаемся, но самого сомнения. Ибо хотя мы не знаем, является ли истинным то, в чем мы сомневаемся, мы все же знаем, что мы сомневаемся, а потому, когда мы говорим, что сомневаемся, мы высказываем истинное слово, поскольку мы говорим то, что знаем. Но что насчет того, что мы можем также и солгать? Когда мы лжем, то мы, конечно же, добровольно и осознанно высказываем ложное слово, причем истинным словом будет здесь то, что мы лжем, ибо мы это знаем. Так что когда мы признаем, что мы солгали, мы высказываем истинное слово, ибо мы высказываем то, что мы знаем; ведь мы знаем, что мы лгали. Но То Слово, Которое есть Бог и могущее больше, не может этого. Ибо Оно ничего не может творить Само от Себя, «если не увидит Отца творящего». И говорит оно не от Себя Самого, но все, что оно говорит, у Него от Отца, поскольку говорит его исключительно Отец. И великая мощь Того Слова состоит в том, что Оно не может лгать, потому что оно не может быть «то «да», то «нет»» (2Кор.1, 18), но только «да, да; нет, нет». Слово же, что не есть истинное, и высказывать-то нельзя. И с этим я вполне согласен. Но даже если слово наше истинно и потому справедливо называется словом, разве допустимо говорить о нем как о свете от света или же о знании от знания так, как допустимо и должно говорить преимущественно о Том Слове Божием как о сущности от сущности? Отчего же так? Оттого, что у нас быть не есть то же, что знать. Ведь мы знаем много того, что живет в памяти, и умирает, будучи преданным забвению; и хотя того уже нет в нашем знании, сами мы есть, и хотя то знание само, ускользнув из души, исчезло, мы все же живем.

25. Что же касается того, что знается таким образом, что никогда не может исчезнуть, поскольку всегда налично и относится к природе самой души (как, [например], то, что мы знаем, что мы живем), и что пребывает постоянно, потому что постоянно пребывает сама душа; [так вот] что касается того и тому подобного, в чем, пожалуй, следует усматривать образ Божий, то трудно определить, каким образом, когда слово наше высказывается в мысли, может быть высказано вечное слово о том, что

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

Вот почему оно так называется Словом Божиим, чтобы не называться мыслью Божией, дабы не подумали, что в Боге есть нечто прокручиваемое, которое то принимает, то воспринимает образ для того, чтобы быть словом, и которое может его утратить и вновь вращаться некоторым безобразным образом. Несомненно, хорошо знал природу слова и умел видеть силу мысли тот выдающийся оратор, сказавший в стихе: «войны результаты в мысли прокручивает» (Вергилиус), т.е. размышляет. Итак, Тот Сын Божий называется не Мыслью, но Словом Божиим. Ведь наша мысль, достигая того, что мы знаем, и тем воображаясь, является истинным словом нашим. И потому Слово Божие должно пониматься безо всякой мысли о Боге так, чтоб Оно понималось как самый простой образ, не имеющий чего-либо, что может быть вообразимым, а также безобразным. И в Святом Писании действительно говорится о мыслях Бога, но о них говорится тем же самым способом выражения, каким - и о забвении Бога, хотя этого забвения в соответствии со смыслом слов, конечно же, в Боге нет.

26. Вот почему, поскольку в той загадке было обнаружено теперь такое неподобие Богу и Слову Божиему, как прежде - некоторое подобие, постольку следует признать также и то, что даже когда мы «будем подобны Ему», т.е. когда мы «увидим Его, как Он есть» (1Ин.3, 2) (и, конечно же, тот, кто сказал это, вне всякого сомнения знал об этом теперешнем неподобии), даже и тогда мы не будем равны Ему по природе. Ибо по природе сотворенное всегда меньше творящего. Впрочем, тогда слово наше не будет ложным, потому что мы не будем ни лгать, ни обманываться. Возможно, тогда и мысли наши не будут, прокручиваясь, переходит от одного к другому, но мы будем видеть в едином взоре все наше знание сразу. И все же, даже когда это будет, если будет, творение, которое было вообразимым, будет воображено так, что уже ничто не будет испытывать недостаток в том образе, к которому должно стремиться; но, тем не менее, его нельзя будет приравнять той простоте, в которой нет чего-либо вообразимого (formabile), которое было бы воображено или преображено (formatum uel reformatum), но только сам образ (forma), который, не будучи ни безобразным, ни воображенным (neque informis neque formata), есть вечная и неизменная сущность (substantia).

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

Сына, но Их Обоих; а поэтому Он внушает нам мысль о взаимной любви, которой любят друг друга Отец и Сын. Впрочем, дабы испытать нас, Божественное слово сделало так, чтобы мы с большим усердием искали то, что не является столь уж очевидным, и в глубину чего следует себя вовлечь, дабы его извлечь. Ведь не сказало же Святое Писание: «Святой Дух есть любовь». Если бы Оно так сказало, Оно бы не оставило ничего для нашего изыскания. Но Оно сказало: «Бог есть любовь» (1Ин.4, 16), так что остается неопределенным и требующим своего выяснения, является ли любовью Бог Отец, или же Бог Сын, или же Бог Святой Дух, или же Бог Троица. Ибо мы скажем, что Бог назван любовью не потому, что сама любовь является сущностью, достойной имени Бога, но потому, что она есть дар Божий. Подобным же образом Богу говорится: «Ты - надежда моя» (Пс.70, 5). Последнее сказано, конечно же, не потому, что наша надежда составляет сущность Бога, но потому, что она дается нам от Него Самого, о чем и читаем в другом месте: «Ибо от Него надежда моя» (Пс.61, 6). Такое [превратное] толкование легко опровергается словами самого Писания. Ибо слова «Ты - надежда моя» суть то же, что слова «Господь - упование мое» (Пс.90, 9), или слова «Бог мой, милость моя», и многое подобное. Ведь не сказано же [в том месте]: «Господь, любовь моя» или «Ты - любовь моя», «Бог, любовь моя»; но слова «Бог есть любовь» сказаны таким образом, каким сказано, что «Бог есть дух» (Ин.4, 24). Тот же, кто этого не разумеет, пусть испрашивает понимания у Бога, а не объяснения у нас, ибо мы [уже] не можем сказать что-либо более ясным образом.

28. Итак, Бог есть любовь, однако спрашивается, является ли ею Отец или Сын, или Святой Дух, или Сама Троица, потому что Она не есть три бога, но единый Бог. Но выше в этой книге я уже рассуждал о том, что Троицу, Которая есть Бог, нельзя понимать, исходя из тех трех определений, выявленных в троице нашего ума, таким образом, будто Отец есть память из этих трех, Сын -понимание, а Святой Дух - любовь. Как если бы Отец не понимал и не любил Сам за Себя, но за Него понимал Сын, а любил Святой Дух, Сам же Он только помнил за Себя и за Них; как если бы Сын не помнил и не любил Сам за Себя, но за Него помнил Отец, а любил Святой Дух, Сам же Он только понимал за Себя и за Них; и также как если бы Святой Дух не помнил и не понимал Сам за Себя, но за Него помнил Отец, а понимал Сын, Сам же Он только любил за Себя и за Них! Нет, [Ее следует понимать] скорее так, что все Они вместе и по раздельности имеют все эти три определения в Своей природе. И они не различаются в них подобно тому, как в нас память есть одно, понимание - другое, любовь - третье; и они все должны быть чем-то единым, каковое равняется всем, как Сама Премудрость; и все это должно так содержаться в природе каждого, чтобы тот, кто бы его имел, был бы тем, что он имеет, будучи неизменной простой сущностью. Итак, если все это было понято и (насколько в таких предметах нам было позволено видеть и заключать) прояснилось как истинное, то я не знаю, почему и Отец, и Сын, и Святой Дух не могут называться Любовью, и сразу все Они - единой Любовью, подобно тому, как Они называются Премудростью, и все Они сразу суть не три премудрости, но единая Премудрость. Ибо точно также и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог, и все Они вместе суть единый Бог.

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

30. Таким же образом все свидетельства Ветхого Завета в Святом Писании обозначаются именем закона. Ибо апостол, приводя слова из пророка Исайи, в которых говорится: «Иными языками и иными устами буду говорить народу сему», предваряет их словами: «В законе написано» (Ис.28, 11; 1Кор. 14, 21). Господь и Сам говорит о сказанном в псалме, как о написанном в законе: «Возненавидели Меня напрасно» (Ин.15, 25; Пс.34, 19). Иногда же законом называется собственно то, что было дано через Моисея, в соответствии с тем, что сказано: «Закон и пророки» (Мф.11, 13), а

также: «На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф.22, 40). Здесь, конечно же, законом названо собственно то, что было дано на горе Синай. И псалмы таким же образом обозначаются именем пророков, хотя в другом месте Спаситель Сам говорит: «Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (Лк.24, 44). В этом случае, напротив, Он хотел, чтобы имя пророков не понималось также и в связи с псалмами. Итак, закон вместе с пророками и псалмами называется законом в целом, а закон, который был дан через Моисея, называется законом собственно. Таким же образом пророки вместе с псалмами называются пророками вообще, пророками же собственно они называются без псалмов. Если бы в том, что очевидно, не следовало бы избегать пространных рассуждений, то можно было бы показать посредством многих других примеров, что многие именования вещей, употребляемые вообще, могут также прилагаться в собственном смысле. Я же говорил все это затем, дабы никто не счел, что нам не подобает называть Святого Духа любовью потому, что и Бог Отец, и Бог Сын также могут быть названы любовью.

31. Итак, каким образом мы называем исключительно Слово Божие именем Премудрости собственно, хотя вообще и Святой Дух, и Отец являются Премудростью, таким же образом Дух обозначается именем собственным Любви, хотя вообще и Отец, и Сын являются любовью. Но Слово Божие, т.е. единородный Сын Божий, назван Премудростью Божией непосредственно устами апостола, когда он сказал о Христе как о Божией силе и Божией премудрости (1Кор.1, 24). То же, что Святой Дух назван любовью, мы обнаружим, если тщательно рассмотрим выражение апостола Иоанна, который сказав: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога», сразу же добавил: «И всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; кто не любит Бога, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1Ин.4, 7-8). Здесь очевидно, что он назвал Богом ту любовь, которая, как он сказал, «от Бога». Следовательно, Бог от Бога есть любовь. Но поскольку и Сын рожден от Бога Отца, и Святой Дух исходит от Бога Отца, постольку здесь будет уместным спросить, кого из них мы скорее должны считать любовью, которая есть Бог. Ибо лишь один Отец является Богом так, что Он не есть от Бога, а потому любовь, которая есть Бог таким образом, что она от Бога, является или Сыном, или Святым Духом. Но после того, как апостол упомянул любовь Божию, не ту, которой мы любим Бога, но ту, которой «Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши» (1Ин.4, 10) и которой Он побудил нас к тому, чтобы мы возлюбили друг друга затем, чтобы Бог пребывал в нас, потому что, как он сказал, Бог есть любовь; он сразу же продолжает, желая выразиться по тому же поводу более ясным образом: «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего» (1Ин.4, 13). Следовательно, Дух Святой, от Которого Он дал нам, делает так, чтобы мы пребывали в Боге, а Он - в нас; и это есть то, что делает любовь. Значит, Он есть Бог-Любовь (dues dilectio). Наконец, после того, как он повторил и сказал то же самое: «Бог есть любовь», он вслед прибавил: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1Ин.4, 16). Поэтому-то он и сказал выше: «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего». Следовательно, там, где мы читаем, что «Бог есть любовь», обозначается [именно] Он. Значит, когда Бог Святой Дух, исходящий от Отца, дается человеку, Он воспламеняет в нем любовь к Богу и ближнему, и Сам есть любовь. Ибо человеку неоткуда любить Бога, как только от Самого Бога. Поэтому далее и говорится: «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (1Ин.4, 19). О том же говорит и апостол Павел: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим.5, 5).

32. Нет ничего более превосходного, нежели тот дар Божий. Он один разделяет сынов Царства вечного от сынов вечной погибели. Другие даяния даются также Святым Духом, но без любви от них нет никакой пользы. И, следовательно, никто не может перейти слева в одесную, если только Святой Дух не наделит того любовью к Богу и ближнему. И потому лишь Святой Дух называется даром собственно, что Он есть любовь, не имея каковой, человек, говорящий языками человеческими и ангельскими, есть медь звенящая или кимвал звучащий; и даже если кто имеет дар пророчества и знает все тайны, и имеет всякое познание и всю веру, так что может и горы переставлять, [а любви не имеет], ничто есть; и даже если кто раздаст все имение свое и отдаст тело свое на сожжение, [а любви не имеет] нет ему в том никакой пользы (1Кор.13, 1-3). Итак, насколько же велико то благо, без какового столь великие блага никого не могут привести к вечной жизни?! Но если любовь или почитание (dilectio siue caritas) (ибо [в латыни] есть два имени для обозначения одного предмета) есть у того, кто не говорит языками, не имеет дара пророчества, не знает все тайны и не имеет всякое познание, не раздает все имение свое бедным (потому ли, что ему нечего раздавать или же потому, что этому препятствует какая-то нужда), и не отдает тело свое на сожжение (если от него не требуется

претерпеть такое страдание), то она [все же] приведет его к Царству. Ведь даже вера делается полезной лишь при наличии любви, ибо хотя вера и может существовать без любви, она не может без нее приносить пользу. По этому поводу как раз и говорит апостол Павел: «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал.5, 6). Так он отличает эту веру от той, которой «бесы веруют, и трепещут» (Иак.2, 19). Значит, Любовь, которая от Бога и Бог, есть собственно Святой Дух, Которым излилась в сердца наши любовь к Богу, посредством каковой вся Троица пребывает в нас. Вот почему Святой Дух совершенно правильно называется даром Божиим, хотя Он Сам есть Бог. И что же следует понимать под этим даром в собственном смысле, как не любовь, которая приводит к Богу и без посредства каковой ни один другой дар Божий не может привести к Богу?

33. Или следует доказать, что Святой Дух называется даром Божиим в Святом Писании? Если от меня этого ждут, то я укажу на слова Господа нашего Христа в Евангелии от Иоанна: «Кто жаждет, иди ко мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки живой воды». И тут же евангелист добавил: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин.7, 37-39). Потому и апостол Павел также говорит: «И все напоены одним Духом» (1Кор.12, 13). Однако, спрашивается, названа ли та вода даром Божиим, который есть Святой Дух. Но каким образом мы обнаруживаем, что та вода есть Святой Дух, таким же образом мы обнаруживаем в другом месте самого Евангелия, что та вода названа даром Божиим. Ведь когда Господь заговорил с женщиной Самарянской у колодезя, сказав ей: «Дай Мне пить», а она ответила, сказав, что «Иудеи с Самарянами не общаются», то «Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий, и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у него, и Он дал бы тебе воду живую. Женщина говорит Ему: Господин, тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок, откуда же у тебя вода живая?... Иисус сказал ей в ответ: Всякий пьющий воду сию, возжаждет опять; а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин.6, 7-11, 13-14). Итак, потому что та вода, как показал евангелист, есть Святой Дух, нет никаких сомнений в том, что Святой Дух есть дар Божий, о каковом говорит здесь Господь: «если бы ты знала дар Божий, и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у него, и Он дал бы тебе воду живую». Ведь то, о чем говорится там: «из чрева потекут реки живой воды», высказывается и здесь: «вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную».

34. Апостол Павел также говорит: «Каждому из нас дана благодать по мере дара Христова», а затем, чтобы показать, что дар Христов - Святой Дух, он сразу же добавляет: «Посему и сказано: восшед на высоту, пленил плен и дал дары человекам» (Еф.4, 7-8). Ведь все знают, что Господь Иисус, по воскресению из мертвых восшедший на небо, дал Святого Духа, Которым исполнились уверовавшие и заговорили на языках всех народов. И неважно, что апостол сказал «дары», а не «дар», ибо во свидетельство он взял стих из псалма. В самом же псалме мы читаем: «Ты восшел на высоту, пленил плен, принял дары для человеков» (Пс.67, 19). Ибо так записано в большинстве книг, и особенно греческих, и таков перевод с еврейского. Итак, апостол сказал «дары», а не «дар» так же, как и пророк. Но тогда, как пророк сказал «плен, принял дары для человеков», апостол предпочел сказать «дал дары человекам». Это было сделано так для того, чтобы достичь смысловой полноты каждого высказывания - одного пророческого, другого апостольского, ибо оба имеют Божественный авторитет. Ибо оба истинны: и то, что дал человекам, и то, что принял для человеков. Он дал человекам как глава своим членам; Он принял для человеков как, конечно же, для Своих членов, ради которых Он и воззвал с неба: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?» (Деян.11, 4); и о которых Он говорит: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф.25, 40). Следовательно, Христос дал с неба, а принял на земле. И потому оба - пророк и апостол - сказали «дары», что через дар, который есть Святой Дух, общий всем членам Христа, разделено было множество даров, свойственных всем по раздельности. Ибо все по раздельности всех не имеют, но одни имеют эти, другие - те, хотя все имеют Дар, т.е. Святой Дух, от которого даются дары, свойственные всем по раздельности. Ведь и в другом месте по упоминанию многих даров апостол говорит: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1Кор., 12, 11). И то же обнаруживается в послании к Евреям, где написано: «При засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого» (Евр.2, 4). Поэтому, сказав: «восшед на высоту, пленил плен и дал дары человекам», апостол добавляет: «А «восшед» что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли? Нисшедший Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все. И Он дал одним быть апостолами, другим пророками, иным евангелистами, иным пастырями и учителями» . (Так, вот потому-то и говорится о дарах, что, как он

сказал в другом месте: «Все ли апостолы? Все ли пророки?» и т.д. (1Кор.12, 29)). Впрочем, к тому он добавил: «К свершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф.4, 8-12). Оно есть дом, который, как поется в псалме, созидается после плена (Пс.126, 1), поскольку Тело Христово, т.е. дом, который называется Церковью, созидается теми, кто был избавлен от дьявола, удерживавшего их в плену. Но Тот, Кто победил дьявола, пленил тот плен. И чтобы дьявол не смог ввергнуть с собой в вечное наказание тех, кому предстоит стать членами Святой Главы, Он связал его сначала путами праведности, а затем - власти. Таким образом, сам дьявол и есть тот плен, плененный Тем, Кто восшел на высоту, дал дары человекам и принял для человеков.

35. Впрочем, апостол Петр (как мы читаем в той канонической книге, в которой записаны деяния апостолов), говоря о Христе иудеям, умилившимся сердцем и спросившим: «Что нам делать, мужи братья?», ответил: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян.2, 37-38). И в той же книге мы также читаем, как Симон Маг желал дать апостолам деньги, чтобы получить от них власть, посредством которой через возложение их рук давался Дух Святой. Тот же Петр ему и ответил: «Серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги» (Деян.8, 20). А вот что сообщает Писание в другом месте той же книги, когда Петр, возвещая и проповедуя Христа, говорит с Корнилием и с теми, кто был с ним: «Когда Петр еще продолжал эту речь, Дух Святой сошел на всех, слушавших слово. И верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, изумились, что дар Святого Духа излился на язычников; ибо слышали их говорящих языками и величающих Бога» (Деян.10, 44-46). Когда же после Петр оправдывался перед братьями, которые были в Иерусалиме, по поводу того, что он крестил необрезанных, потому, что прежде, чем они были крещены, Святой Дух сошел на них (дабы разрешить этот вопрос), то, выслушав это, они убедились в его правоте после следующих слов его: «Когда начал я говорить, сошел на них Дух Святой, как и на нас в начале. Тогда вспомнил я слово Господа, как Он говорил: Иоанн крестил водою, а вы будете крещены Духом Святым. Итак, если Бог дал им такой же дар, как и нам, уверовавшим в Господа Иисуса Христа, то кто же я, чтобы мог воспрепятствовать Богу?» (Деян.11, 15-17). В Писании есть также и много других свидетельств, единодушно подтверждающих то, что Святой Дух есть дар Божий, насколько Он дается тем, кто чрез него любит Бога. Однако было бы слишком обременительным приводить их все. Да и что может быть достаточным тем, кому недостаточно того, что мы уже сказали?

36. Поскольку теперь очевидно, что Святой Дух называется даром Божиим, постольку, конечно же, следует напомнить, чтобы, когда говорилось о даре Святого Духа, в таком роде выражения признавалось то, что высказывается в словах об обрезании «совлечением греховного тела плоти» (Колос.2, 11). Ибо как тело плоти не есть что-либо иное, нежели плоть, так и дар Святого Духа не есть что-либо иное, нежели Святой Дух. Следовательно, Он есть дар Божий постольку, поскольку Он дается тем, кому дается. Впрочем, в Себе Самом Он есть Бог, даже если бы Он не давался никому, потому что Он был Богом совечным Отцу и Сыну прежде, чем Он был дан кому-либо. И Он не меньше Их потому, что Они дают, а Он дается. Ибо Он дается как дар Божий таким образом, что Он как Бог дает самого Себя. Ведь не возможно сказать, что не владеет Собою Тот, о Ком сказано [в Евангелии]: «Дух дышит, где хочет» (Ин.3, 8); а также у апостола (что я уже упоминал выше): «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно». И отношение Даруемого и Дарующих есть отношение не подчинения, но согласия.

37. Вот почему, поскольку Святое Писание провозглашает, что Бог есть любовь, и что она от Бога, и действует в нас так, что мы пребываем в Боге, а Он - в нас, и поскольку мы знаем это, потому что Он дает нам от Духа своего, постольку Сам Дух Его есть Бог-Любовь. Наконец, если меж даров Божиих нет ничего большего любви, и если нет большего дара Божиего, нежели Дух Святой, то что же есть более последовательное, нежели [полагать] то, что Он сам и есть любовь, о каковой говорится, что она есть Бог и от Бога? И если любовь, которой Отец любит Сына, а Сын любит Отца, невыразимым образом выявляет Их сообщность, что есть более уместное, нежели то, что собственно любовью должен называться Тот, Кто есть Дух, общий Обоим? Ибо более здравым является верить и полагать, что в Той Троице не только Святой Дух есть любовь, но не зря именно Он называется любовью собственно в соответствии с тем, о чем мы уже сказали. Точно так же в Той Троице не только Он один есть Дух или Святой, ибо и Отец - Дух, и Сын - Дух, и Отец Свят, и Сын Свят, что благочестие не может подвергнуть сомнению; и, однако же, не зря именно Он называется Святым Духом. Ибо, поскольку Он общ Обоим, Он называется собственно тем, чем общи Оба. Иначе бы если в Той Троице любовью был только Святой Дух, то, разумеется, и Сын был бы Сыном не только Отца, но также и Святого Духа, ибо в бесчисленных местах [Святого Писания] Он называется единородным Сыном

Бога Отца таким образом, что истинно также и то, что говорит апостол о Боге Отце как об избавившем нас от власти тьмы и введшем в царство Сына Своей любви (Колос.1, 13). Ведь не сказал же он «Своего Сына», что было бы сказанным совершенно истинным образом и что говорится часто; но он сказал «Сына Своей любви». Следовательно, если бы в Той Троице любовью был бы только Святой Дух, то Сын был бы Сыном также и Святого Духа. Но поскольку это совершенно нелепо, постольку в Той Троице любовью является не только Святой Дух, хотя собственно любовью называется именно Он в соответствии с тем, о чем я довольно говорил. Слова же «Сына Своей любви» следует понимать не иначе, как «возлюбленного Сына Своего», короче говоря, Сына Своей сущности. Ибо любовь Отца, каковая есть в Его невыразимо простой природе, есть не что иное, как сама природа и сущность Его, о чем мы уже не раз говорили, и что мы не стесняемся часто повторять. А потому слова «Сына Своей любви» не обозначают никого, за исключением Того, Кто рожден от Его сущности.

38. Вот почему нелепа диалектика Евномия, от которого возникла ересь евномианства. Ибо поскольку он не мог ни понять, ни поверить, что единородное Слово Божие, через Которое все начало быть, является Сыном Божиим по природе, т.е. рожденным от сущности Отца, постольку он утверждал, будто бы Он не является Сыном Его природы или сущности, но только Сыном воли Божией, имея в виду то, что воля, посредством каковой Он родил Сына, есть нечто привходящее в Бога, разумеется, потому, что мы иногда желаем что-то, чего мы прежде не желали, как если бы не по этой причине наша природа и считается изменчивой. Но да не приведи Господь, чтобы мы так думали о Боге. Ибо по этому поводу сказано: «Много замыслов в сердце человека, совет же Господен пребудет вовеки» (Притч.19, 21), для того, чтобы мы понимали или верили, что поскольку Бог вечен, постольку вечен и Его совет, а потому и неизменен, как и Он Сам. И то же, что говорится о замыслах, может быть совершенно верно сказано и о волях: «Много произволений в сердце человека, воля же Господня пребудет вовеки». Иные же, дабы не говорить, что единородное Слово есть Сын Совета или воли Божией, говорили, что то же самое Слово есть сам Совет или сама воля Божия. Но, как мне кажется, лучше говорить, что Совет от Совета и воля от воли, как [говорим мы], что сущность от сущности, Премудрость от Премудрости, чтобы не совершить той уже опровергнутой нелепицы, говоря, что Сын делает Отца мудрым или произволящим, будто бы в Своей сущности Отец не имеет Совета или воли. На изощреннейший вопрос еретика касательно того, по Своей ли воле или не по Своей Бог породил Сына (так что если бы было сказано «не по Своей», то из этого следовала бы совершенная нелепица, ибо получалось бы, что Бог жалок; если же - «по Своей», то из этого словно с логической неумолимостью следовало бы, что Сын является Сыном не по природе, но по воле), можно было бы дать проницательный ответ, спросив его, в свою очередь, является ли Бог Отец Богом по Своей воли или не по Своей (так что если бы еретик ответил бы «не по Своей», то из этого следовало бы, что Бог жалок, в то время, как полагать таковым Бога - безумство; а если - «по Своей», то ему бы было сказано, что тогда и Отец является Богом не по природе Своей, но по воле). Так, что же тогда осталось бы делать еретику, как не умолкнуть и осознать, что он сам себя связал путами своего неразрешимого вопроса? Но если бы в Троице следовало назвать какое-либо Лицо собственно волей, то это имя, как и любовь, более всего подходило бы к Святому Духу. Ибо что же еще есть любовь, как не воля?

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

он казался совершено подобным Ей, но скорее это следует делать так, чтобы в каком бы то ни было подобии различалось также и значительное неподобие.

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

41. Но в той загадке я не показал ничего касательно Святого Духа, что могло бы выглядеть подобием Ему, за исключением нашей воли или любви, или почитания, что является более сильной волей, поскольку наша воля, присущая нам естественным образом, претерпевает различные воздействия, так как к ней прибавляется или в нее привходит то, из-за чего мы отвлекаемся или ошибаемся. Так, отчего же? Неужели мы скажем, что наша воля, будучи правильной, не знает, чего ей желать, чего избегать? Если же она знает, то тогда, разумеется, ей присуще некоторое знание своего рода, каковое не может быть без памяти и понимания. Или следует прислушаться ко тому, кто говорит, что любовь не знает, что она делает, когда она не действует превратно? Ведь поскольку и понимание, и любовь присущи той основной памяти (illi memoriae principali), в которой мы обнаруживаем собранным и сохраненным то, к чему мы можем прийти в размышлении, потому что мы обнаруживаем там и те два определения, когда мы, размышляя, обнаруживаем, что мы понимаем и любим что-либо (что было в ней также и тогда, когда мы об этом не думали); и поскольку и память, и любовь присущи тому пониманию, которое воображается мыслью, истинное слово каковой мы произносим внутренним образом вне связи с языком какого-либо народа, когда мы произносим то, что мы знаем, потому что взгляд нашей мысли может обратиться к чему-либо, лишь вспоминая, и позаботиться вернуться к тому, лишь любя; постольку любовь, которая соединяет видение, сохраненное в памяти и воображенное его посредством видение мышления (наподобие того, как связываются родитель и дитя), не знала бы, что ей надлежит любить, если бы у нее не было знания желаемого ею, каковое не может быть без памяти и понимания.

42. Так как эти определения суть в одном лице, каковым является человек, то кое-кто может сказать нам: «Эти три определения - память, понимание и любовь - принадлежат мне, а не себе; и то, что они делают, они делают не для себя, но для меня, или вернее, я действую их посредством. Ибо это я помню памятью, понимаю пониманием, люблю любовью. И поскольку я, обратив взор мысли к своей памяти, в своем сердце произношу то, что я знаю, и поскольку истинное слово рождается из моего знания, постольку и знание, и слово суть, конечно же, оба мои. Ибо я есть тот, кто знает, и я есть тот, кто произносит в совеем сердце то, что знается. И поскольку я, размышляя, обнаруживаю в своей памяти то, что я теперь понимаю и люблю что-либо, при том, что понимание и любовь были там и прежде того, как я о них помыслил, постольку я обнаруживаю в моей памяти мое понимание и мою любовь, посредством каковых понимаю и люблю именно я, а не они сами. И точно так же, поскольку мое мышление памятливо, и желает вернуться к тому, что оно оставило в памяти, а также, понимая, созерцать и проговаривать его внутренним образом, постольку памятлива именно моя память, и именно моей, а не своей волей она желает. И также сама любовь моя, вспоминая и понимая то, чего ей следует желать, а чего - избегать, вспоминает моей, а не своей памятью, понимает моим, а не своим пониманием, все, что она понимающим образом (intellegenter) любит». Короче это может быть сказано так: «Посредством всех этих трех определений помню, понимаю и люблю именно я, т.е. тот, кто не есть ни память, ни понимание, ни любовь, но имеющий их». Следовательно, об этих трех можно сказать, что они принадлежат одному лицу, но нельзя сказать, что оно суть эти три. В простоте же высшей природы, которая есть Бог, хотя Бог и един, суть три Лица: Отец, Сын и Святой Дух.

43. Итак, одно дело - троица как сама вещь, и другое - троица как образ в иной вещи. В силу именно

этого образа и то, в чем суть эти три определения, также называется образом. Так, например, образом называется одновременно и доска, и то, что на ней нарисовано. Значит, в силу рисунка, который есть на доске, и она также получает имя образа. Но в той высшей Троице, несравнимо превосходящей все сущее, нераздельность столь велика, что тогда, как троицу людей невозможно назвать одним человеком, Та Троица как является, так и считается единым Богом, и Та Троица не в едином Боге, но Сам единый Бог. И опять же не так Она есть Троица, как тот образ, которым является человек, имеющий эти три определения, есть одно лицо, но так, что Она есть три Лица: Отец Сына, Сын Отца и Дух Отца и Сына. Ибо, хотя память человека и в особенности та [ее часть], которой не имеют животные, т.е. та, посредством каковой содержится умопостигаемое, не входившее в нее через телесные ощущения, имеет в силу своей меры в том образе Троицы хоть какое-то подобие Отцу (которое, правда, несравненно неравно Ему), хотя точно также понимание человека, которое через устремленность мысли воображается из памяти, когда то, что знается, говорится, и возникает слово сердца, не принадлежащее ни одному языку, обнаруживает в своем великом неравенстве некоторое подобие Сыну, [наконец], хотя любовь человека, исходящая от знания и соединяющая память и понимание (словно нечто общее меж родителем и дитем, посредством чего понимается, что она не есть ни родитель, ни дитя), имеет в том образе некоторое, хотя и неравное, подобие святому Духу; все же тогда, как [в человеке] эти три определения не суть один человек, но принадлежат одному человеку, в Самой высшей Троице, образом Которой является тот, эти три определения как принадлежат одному Богу, так и суть единый Бог, и Они суть три Лица, а не одно. Тем более удивительным образом невыразимо, или невыразимым образом удивительно то, что хотя тот образ Троицы есть одно лицо, а Сама высшая Троица - три Лица, все же Та Троица Трех Лиц есть нечто более неразделимое, нежели та, что составляет одно лицо. Ибо Та Троица в природе Божественности, или лучше сказать, Божества есть то же, что и Оно, внутри Себя всегда неизменным образом равна Себе; и такого, чтоб иногда Она не была или была бы иной, не было и не будет. И хотя те три определения, каковые суть в неподобающим образе, и не различаются пространственным местом, ибо не суть тела, все же ныне в этой жизни они разделяются меж собою величиной. Ведь хотя они и не суть нечто вещественное, мы все же видим, что в одном память больше, нежели понимание, в другом -наоборот, а в третьем первые два вне зависимости от того, являются ли они разными меж собой или нет, превосходятся по величине любовью. И так любые два любым одним, любой один любыми двумя и любой один любым одним - всякое меньшее превосходится всяким большим. Но даже когда, будучи исцеленными от всякого недуга, они станут равными меж собой, то и тогда то, что посредством благодати не будет изменяться, не будет равным тому, что неизменно по природе, потому что тварь не равна Творцу, и поскольку то, что исцелится от всякого недуга, [тем самым] претерпит изменение.

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

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

берет на Себя грех мира» (Ин.1, 29).

Ведь когда в конце этой жизни верующие в Него (даже если по своему дарованию они гораздо менее сообразительны, нежели те) разрешаются от тела, злобные силы уже не имеют власти удерживать их. Ибо Тот Агнец, убитый ими безо всякого долга греха, победил их праведностью крови прежде, чем силой власти. Избавленные же от власти дьявола, праведные подхватываются святыми ангелами и освобождаются ото всяких зол через Посредника Бога и человеков человека Иисуса Христа, ибо по единодушному свидетельству Божественного Писания, как Ветхого, так и Нового, т.е. как того, что предвозвестило, так и того, что возвестило Христа, нет другого имени под небом, которым надлежало бы спастись человекам (Деян.4, 12). После же того, как они очистились ото всякой заразы тления, они помещаются в обиталища покоя до тех пор, пока они не получат свои тела, но теперь уже нетленные, и для украшения, а не для обременения. Ибо так было угодно наилучшему и наимудрейшему Творцу, чтобы дух человека, благочестиво подданный Богу, имел благополучно подданное тело, и чтобы это благополучие пребывало без конца.

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

Наконец, в Той высшей Троице, Которая есть Бог, нет ничего временного, посредством чего можно было бы показать или хотя бы спросить, был ли от Отца сначала рожден Сын, а затем от Их Обоих исшел Святой Дух, ведь Святое Писание называет Его Духом Обоих. Ибо именно о Нем говорит апостол; «А как вы - сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего» (Гал.4, 6). Он также есть и Тот, о Ком говорит Сам Сын: «Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф.10, 20). И множеством других свидетельств Божественных речений доказывается, что Дух, Который в Троице называется собственно Святым Духом, является Духом Отца и Сына, о каковом равным образом говорит Сам Сын: «Которого Я пошлю вам от Отца» (Ин.15, 26); и в другом месте: «Которого пошлет Отец во имя Мое» (Ин.14, 26). И потому [Святое Писание] учит об исхождении Духа от Отца и от Сына, что Сам Сын утверждает, что Он исходит от Отца; а когда Он воскрес из мертвых и явился Своим ученикам, «Он дунул и говорит: примите Духа Святого» (Ин.20, 22) так, чтобы показать, что Он исходит также и от Него. И Он есть та самая сила, которая, как мы читаем в Евангелии, от Него исходила и исцеляла всех (Лк.4, 19).

46. Причина же того, почему после Своего воскресения Он давал Святого Духа на земле, а после посылал Его с небес заключается, по-моему, в том, что Самим Даром излилась в сердца наши любовь (Рим.5, 5), которой мы любим Бога и ближнего, в соответствии с теми двумя заповедями, на которых утверждается весь закон и пророки (Мф.22, 40). Выражая это, Господь Иисус дважды дал Святого Духа: один раз на земле согласно любви к ближнему, другой раз с неба согласно любви к Богу. И если даже может быть дано иное объяснение тому, почему Святой Дух давался дважды, то все же нам не следует сомневаться в том, что давался один и тот же Дух, когда Иисус дунул, и когда немного спустя Он сказал: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф.28, 19), в чем со всей определенностью сообщается о Той Троице. Следовательно, именно Он есть Тот, Кто был дан также и с неба в день Пятидесятницы, т.е. на десятый день после того, как Господь вознесся на небо. Но тогда каким же образом не является Богом Тот, Кто дает святого Духа? Более того, насколько же Богом является Тот, Кто дает Бога? Ибо никто из учеников Его не давал Святого Духа. Они лишь молились, чтобы Он сошел на тех, на кого они возлагали руки, но сами они не давали Его. И поныне Церковь сохраняет этот обычай для своих священников. Наконец, и Симон Маг, предлагая апостолам деньги, не говорит: «Дайте и мне власть сию, чтобы я мог давать Святого Духа», но: «чтобы тот, на

кого я возложу руки, получал Духа Святого». Ибо и выше Писание не сказало: «Симон же, увидев, что апостолы давали Святого Духа», но: «Симон же, увидев, что чрез возложение рук Апостольских подается Дух Святой» (Деян.8, 18-19). А потому и Сам Господь Иисус не только как Бог давал, но также и как человек получал Святого Духа, отчего о Нем и говорится как об исполненном благодати (Ин.1, 14) и Святого Духа (Лк.4, 1). Еще с большей ясностью об этом говорится в «Деяниях апостолов», где сказано, что Бог помазал Иисуса Духом Святым (Деян.10, 38) (не видимым елеем, конечно же, но даром благодати, символизируемым видимым помазанием, каковым Церковь помазывает крещеных). Но Христос, конечно же, не был помазан Святым Духом, когда Тот как голубь ниспустился на Него, крестившегося; ибо тогда Он удостоился предобразовать тело Свое, т.е. Церковь Свою, в Которой преимущественно крещеные получают Святого Духа. Однако надлежит понимать, что Он был помазан тем мистическим и невидимым помазанием, когда Слово Божие стало плотью, т.е. когда человеческая природа без каких-либо предшествующих заслуг, состоящих в благих делах, сочеталась с Богом Словом во чреве Девы так, что соделалась вместе с Ним одним лицом. А потому-то мы исповедуем, что Он родился от Святого Духа и Марии Девы. Ибо крайне нелепо полагать, будто Он получил Святого Духа, когда Он был лет тридцати (ибо в этом возрасте Он был крещен Иоанном). Так что Он пришел креститься безо всякого греха, но не без Святого Духа. Ибо если о самом рабе его и предтече Иоанне написано: «Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей» (Лк.1, 15), поскольку хотя он и был зачат отцом, все же, образуясь во чреве, он получил Святого Духа; то что же тогда следует понимать и верить в отношении человека Христа, само зачатие плоти Которого было не плотским, но духовным? И в том, написанном о Нем, что Он принял от Отца обетование Святого Духа и что Он излил Его (Деян.2, 33), показана как его человеческая, так и Божественная природа. Ведь Он принял как человек, излил же как Бог. Впрочем, и мы можем получить этот дар в соответствии с нашей мерой, но мы, конечно же, не можем излить его на других; но для того, чтобы это произошло с ними, мы призываем Бога, Кем это и осуществляется.

47. Но неужели поэтому мы можем таким же образом спросить, исшел ли уже Святой Дух от Отца, когда был рожден Сын, или же Он пока еще не исшел и исходит лишь по Его рождению от Обоих, т.е. оттуда, в чем нет никакого времени, каким образом мы могли спросить в отношении того, в чем мы обнаруживаем время, исходит ли воля сначала из человеческого ума, чтобы исследовать то, что, будучи обнаруженным, зовется дитем, по возникновению или рождению какового та воля усовершается, успокаиваясь этим пределом, так что то, что было желанием ищущего, становится любовью наслаждающегося, причем эта любовь исходит от обоих, т.е. от порождающего ума и от порожденного знания, словно от родителя и от дитя? Нет, по поводу того, в чем ничто не начиналось во времени так, чтобы усовершилось в последующем времени, невозможно спрашивать таким образом. Вот почему тот, кто может понять порождение Сына от Отца вне времени, пусть также вне времени поймет исхождение Святого Духа от Обоих. И пусть тот, кто может понять в том, что говорит Сын: «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин.5, 26), не то, что Отец дал иметь жизнь Сыну, как уже существующему без жизни, но то, что Он родил Его вне времени так, что жизнь, которую Отец, рождая, дал Сыну, совечна жизни Отца, давшего ее, поймет, что как Отец имеет в Самом Себе то, чтобы от Него исходил Святой Дух, так и Сыну дал иметь то, чтобы от Него исходил Тот же Святой Дух, причем и первое, и второе - вне времени; и что, когда говорится, что Святой Дух исходит от Отца, при этом должно пониматься, что исхождение Святого Духа и от Сына есть то, что у Сына от Отца. Ибо если все, что имеет Сын, Он имеет от Отца, то, конечно же, от Отца у Него и то, что от Него исходит Святой Дух. Но пусть никто не помыслит в том чего-либо временного, в чем есть предшествующее и последующее, ибо такового в нем совсем нет. И каким же тогда образом не является совершенно нелепым называть Святого Духа Сыном Обоих, когда как рождение от Отца без начала во времени и без какого-либо изменения природы предоставляет сущность Сыну, так и исхождение от Обоих без начала во времени и без какого-либо изменения природы предоставляет сущность Святому Духу? Ибо, хотя мы не называем Святого Духа рожденным, мы все же не осмеливаемся называть Его нерожденным, дабы никто в этом имени не заподозрил двух Отцов в Троице или тех двух, один из которых не от другого. Ибо Отец один не есть от другого, и потому Он один называется нерожденным, правда, не в Писании, а в словоупотреблении рассуждающих и высказывающих о подобном предмете суждение, на каковое они способны. Сын же рожден от Отца, и Святой Дух исходит преимущественно от Отца, но без какого-либо временного промежутка [между Отцом и Сыном], но сразу от Обоих. И назывался бы Он Сыном Отца и Сына только тогда, когда бы Его порождали Оба - что представляется превратным всякому здравому смыслу. Поэтому Дух Обоих не рожден от Обоих, но исходит от Обоих.

48. Но поскольку в Той совечной, равной, бестелесной, невыразимо неизменной и нераздельной Троице крайне трудно отличить рождение от исхождения, пусть тем, кого невозможно развить далее, будет пока достаточно и того, что мы сказали в речи, обращенной к христианскому народу, и которую мы после произнесения записали. Ибо, когда я промеж прочего посредством свидетельств Святого Писания наставлял людей об исхождении Святого Духа от Обоих, то сказал: «Итак, если Святой Дух исходит как от Отца, так и от Сына, то почему же Сын сказал: «От Отца исходит» (Ин.15, 26)? Почему же, думаете вы, как не потому, что Он привык относить то, что есть также и Его, к Тому, от Кого Он Сам? Поэтому Он также говорит: «Мое учение не Мое, но Пославшего Меня» (Ин.7, 16). Значит, если все же здесь под тем учением, которое Он назвал не Своим, понимается Его учение, то тем более следует понимать, что Святой Дух исходит и от Него там, где Он говорит: «От Отца исходит» так, чтобы не говорить: «От Меня не исходит». И от Того, от Кого Сын имеет Свое бытие Богом (ибо Он - Бог от Бога), Он имеет, конечно же, и то, что Святой Дух исходит также и от Него. А потому и Святой Дух имеет от Самого Отца то, что Он должен исходить также и от Сына, как Он исходит от Отца. Здесь также кое-как может быть понято и то (насколько оно может быть понято людьми вообще), почему о Святом Духе говорится, что Он не рожден, но, пожалуй, исходит. Ведь если бы и Он назывался Сыном, то Он назывался бы Сыном, конечно же, Обоих, что является совершенно нелепым, ибо никто не есть сын двух, разве что отца и матери. Но да не приведи Господь, чтоб мы допускали нечто подобное меж Богом Отцом и Богом Сыном, потому что и человеческий сын не исходит сразу и от отца, и от матери. Ибо, исходя от отца в мать, он не исходит от матери, а исходя в этот свет от матери, он не исходит [уже] от Отца. Дух же Святой не исходит от Отца в Сына, а от Сына - в освящение творения, но исходит сразу же от Обоих, хотя Отец дал Сыну то, чтобы таким же образом Он исходил от Сына, каким - и от Него Самого. Ведь не можем же мы сказать, что Святой Дух не есть жизнь, тогда как и Отец есть жизнь, и Сын есть жизнь. А потому, поскольку Отец, имея жизнь в Самом Себе, дал также и Сыну иметь жизнь в Самом Себе, постольку Он дал также Ему и то, чтобы жизнь исходила от Сына, как она исходит от Него Самого». Я перенес это из той речи в эту книгу, но тогда я говорил с правоверными, а не с неверными.

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

50. Но среди всего того многого, что я уже сказал, я ничего не дерзну считать достойным невыразимости Той высшей Троицы; я, пожалуй, лишь признаюсь, что дивное ведение Ее для меня высоко, и я не могу достигнуть его (Пс.138, 6). Так вот, говорю я: «О ты, душа моя, среди всего того в чем ты чувствуешь свое бытие, в чем себя полагаешь, чем стоишь, пока исцеляются все недуги твои

Тем, Кто простил все беззакония твои (Пс.102, 3)? Ты, разумеется, ощущаешь себя находящейся в той гостинице, куда привез один Самарянин того, кого, израненного разбойниками, нашел едва живого (Лк.10, 30-34). И все же ты видела много истинного не теми очами, которыми видят цветные тела, но теми, о которых молил говорящий: «Да воззрят очи мои на правоту» (Пс.16, 2). Ты и в самом деле видела много истинного и отличала его от того света, которым ты его видела. [Теперь же] подними очи к самому свету и закрепись в нем, если сможешь. Ибо так ты увидишь, как рождение Слова Божиего отличается от исхождения Дара Божиего, отчего единородный Сын сказал, что Святой Дух не рожден от Отца (иначе бы Он был Его братом), но исходит от Отца. А потому, поскольку Дух Обоих есть некая единосущная сообщность Отца и Сына, постольку Он не называется Сыном Обоих (и да не дай нам Бог думать таким образом). Но ты не можешь укоренить свой взор там так, чтобы видеть четким и ясным образом. Я знаю, что ты не можешь. Я говорю правду, я говорю сам себе, что я знаю, что для меня невозможно. И все же тот свет сам показывает тебе в тебе же на те три определения, в которых ты сама узнаешь образ Той высшей Троицы, созерцать Каковую ты пока не можешь, ибо твой взор слаб. Тот свет сам показывает тебе, что в тебе есть истинное слово, когда оно рождается из твоего знания, т.е. когда мы говорим то, что мы знаем, даже если мы не произносим и не мыслим никакого значащего звучания, относящегося к какому-нибудь особенному языку; но наша мысль воображается тем, что мы знаем, и во взоре мыслящего имеется образ, совершенно подобный той мысли, которую содержит в себе память, причем воля или любовь, объединяет первые два словно родителя и дитя. Тот же, кто может, опознает и распознает, что эта воля исходит от мысли (ибо никто не желает того, касательно чего он совершенно не знает, что и каково оно есть), что все же она не есть образ мысли, и что, таким образом, посредством этого умопостигаемого предмета нам внушается мысль об определенном различии между рождением и исхождением, поскольку созерцать мыслью не есть то же, что и желать или даже наслаждаться волей. И ты смогла [распознать это], хотя ты не смогла и не можешь изложить в соответствующем выражении то, что ты едва увидела промеж облаков телесных подобий, которые непрестанно препятствуют человеческому мышлению. Но тот свет, который не есть ты сама, также показывает тебе, что одно есть те бестелесные подобия тел, другое - [сама] истина, которую мы созерцаем пониманием, [соответственно] отвергнув их. Это и другое, подобным образом определенное, показал тот свет твоему внутреннему зрению. Так, по какой же причине не можешь ты, укоренившись взором, созерцать самый свет, как не по причине недуга? И что же тебя ввергло в него, как не [твое] беззаконие? И кто же исцелит все недуги твои, как не Тот, Кто прощает все беззакония твои?». А потому лучше закончить эту книгу не рассуждением, а молитвой.

51. Господи Боже наш, веруем в Тебя, Отца, Сына и Святого Духа. Ибо не сказала бы Истина: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф.28, 19), если бы не был Ты Троицей. И не повелел бы Ты нам, Господи Боже наш, креститься во имя того, кто не есть Господь Бог. И не сказал бы Божественный глас: «Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь един есть» (Втор.4, 4), если бы Ты не был Троицей так, чтобы быть единым Господом Богом. И если бы Ты, Бог Отец, Сам был бы и Сыном, Словом Твоим Иисусом Христом, и Даром Вашим Святым Духом, не читали б мы в книге Истины: «Бог послал Сына Своего» (Гал.4, 4; Ин.3, 17); ни Ты, Единородный, не сказал бы о Духе Святом: «Которого пошлет Отец Мой во имя Мое» (Ин.14, 26) и «Которого Я пошлю вам от Отца» (Ин.14, 26). Направляя свое устремление к этому правилу веры, я, насколько Ты соделал меня способным, искал и желал увидеть в понимании то, во что верил, о чем я много рассуждал, над чем я трудился. Господи Боже мой, мое единственное упование, вонми мне, дабы я, утомленный, не перестал искать Тебя, но страстно искал лица Твоего всегда (Пс.104, 4). Ты, Кто заставил искать Тебя и дал упование найти, дай мне силы искать. Мощь и немощь моя пред Тобою, сохрани одну, исцели другую. Знание и невежество мое пред Тобою; где Ты открыл мне, прими входящего; где Ты закрыл, открой стучащему. Пусть я вспомню, пойму и возлюблю Тебя. Усиль то во мне, пока Ты не преобразишь меня всецело. Я знаю, что сказано: «При многословии не миновать греха» (Притч.10, 19). Так пусть же говорю я, лишь проповедуя слово Твое и восхваляя Тебя. И сколь много бы я так не говорил, пусть я не только избегну греха, но и приобрету благие заслуги. Ибо человек, благословенный от Тебя, не стал бы предписывать своему истинному сыну в вере, говоря: «Проповедуй слово, настой вовремя, и не вовремя» (2Тим.4, 2). И неужели мы должны говорить, Господи, что не говорил многого тот, кто не только вовремя, но и не вовремя возвещал слово Твое? Но потому, что сказанное было необходимым, оно не было многим. Освободи же меня, Боже мой, от многословия, которым я страдаю внутри в душе моей, жалкой пред взором Твоим и ищущей милосердия Твоего. Ибо я не безмолвствую мыслями, даже когда безмолвствую словами. Ибо если бы я не думал ни о чем, как только о том, что Тебе угодно, я бы, конечно же, не просил, чтобы Ты освободил меня от многословия. Но множественны мысли мои, каковые, будучи мыслями человеческими, как Ты

знаешь, суетны (Пс.93, 11). Не давай мне соглашаться с ними, а если они вдруг усладят меня, дай мне осудить их и не задержаться в них как бы во сне. И да не возобладают они во мне настолько, чтобы что-либо в делах моих исходило от них; но пусть хотя бы суждение мое и совесть моя пребудут свободными от них при Твоем попечении. Мудрый человек, говоря о Тебе в своей книге, которая теперь имеет собственное имя Экклезиаста, сказал: «Много можем мы сказать, и однако же не постигнем Его. И конец слов: Он есть все» (Сир.43, 29). Итак, когда мы придем к Тебе, прекратится то многое, что мы говорим и чем не постигаем, и Ты пребудешь единый как «все во всем» (1Кор., 15, 28). И мы также, соделавшись в Тебе единым, беспрестанно будем говорить единое, восхваляя Тебя в едином. Господь Бог единый, Бог Троица, да признают Твои [правоверные], что все, что я сказал в этих книгах, от Тебя. Если же есть [в них что-то] от меня, да простится это мне Тобой и Твоими [правоверными]. Аминь.

Возвращение к написанному. О Троице. Книга 2.

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

2. В одиннадцатой книге, в которой я говорил о видимом теле, я сказал: «Любить - это быть вне себя». Это было сказано о той любви, посредством которой что-либо любится так, что тот, кто любит это, считает себя блаженным, наслаждаясь этим. Но любить телесный вид во славу Творца так, чтобы, наслаждаясь Самим Творцом, быть во истину блаженным, не есть быть вне себя. В той же книге я также сказал: «Я не помню четвероногой птицы, ибо не видел таковой, но я легко могу это представить, когда к какому-либо крылатому образу, каковой я видел, я присовокупляю еще две ноги, каковые я также видел». Говоря таким образом, я, конечно, же не мог вновь вспомнить о крылатых четвероногих, о которых упоминает Закон (Лев.11, 20). Ибо в Законе, [конечно же], не считаются ногами две задних голени, посредством которых скачет саранча, которая называется чистой и отличается от таких нечистых крылатых, что не скачут посредством голеней, как, например, жуки. Все же такого рода крылатые зовутся в Законе четвероногими.

3. В двенадцатой книге меня не удовлетворяет изложение посредством слов апостола, когда он говорит: «Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела» (1Кор.6, 18). И не так я считаю следует понимать слова «Блудник грешит против собственного тела» (1Кор.6, 18), что это делает тот, кто занимается чем-либо ради достижения того, что ощущается через тело, и в этом полагает предел своему благу. Ведь сказанным охватывается гораздо больше грехов, нежели только блуд, каковой заключается в недозволительном соитии, и о каковом, похоже, высказывался апостол, когда он это говорил.

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

Ред. Golden-ship, 2010