

ЕЗНИК КОХБАЦИ

КНИГА ОПРОВЕРЖЕНИЙ

E-42

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
СЕКТОР ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԳԵՄԻԱ
ՓԻՐՍՈՓՈՅՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԲԱՍՎՈՐԵՐ ՍԵՏՈՐ

Գ Ի Ր Ք Հ Ե Ր Ք Մ Ա Ն Ց

(ՅԱԳԱԳՍ ԲԱՐԻՈՑ ԵՒ ՉԱՐԻ)
ԵԶՆԿԱՅ ԿՈՂԲՈՅԻՈՑ

Քարգմանություն, առաջաբան
և ծանոթագրություններ Վ. Կ. ՉԱԼՈՅԱՆԻ

ЕЗНИК КОХБАЦИ

КНИГА ОПОВЕРЖЕНИЙ
(О ДОБРЕ И ЗЛЕ)

Перевод, предисловие и
примечания В. К. ЧАЛОЯНА

10610



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳՕ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1968

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1968

Ответственный редактор

ГУРГЕН СЕВАК

ПРЕДИСЛОВИЕ

Страна «соперничества и кровавых споров» (Шапух II), Армения в 387 г. была разделена между Византией и Персией. Намечалась политика ассимиляции армян, превращения их страны в провинцию Персии и Византии. Вместе с тем началась отчаянная борьба армянского народа за свое существование и независимость, за самобытность культуры. И в этой борьбе армянский народ отстоял себя как нацию, сохранил свою национальную жизнь, культуру.

В этом аспекте важную роль сыграло распространение христианства в Армении, то обстоятельство, что оно стало с конца семидесятых годов III в. господствующей религией в стране. Дело в том, что правители Армении—Аршакиды—в целях национальной консолидации и борьбы за национальную самостоятельность пытались использовать христианство, сделав его средством национального объединения и преградой против чуждого влияния. Этим самым Армения резко отмежевалась от Византии, где все еще властвовали императоры-язычники и где пока преследовалось христианство; она отмежевалась и от Персии с ее маздеизмом. Об этом свидетельствуют вооруженные столкновения, вылившиеся в форму религиозных войн с Персией. Однако это еще не все: принятие христианства в Армении в ту пору создало предпосылки для расцвета новой, высшей, христианской культуры.

Именно с появлением христианства возникли необходимые для него литература, искусство, философия. Культуру армянского христианства представляла преж-

де всего теология—армянская патристика, в широком смысле слова—философия христианства. Возникновение этой философии было связано с распространением и укреплением христианства в стране, точнее—с необходимостью защиты новой религии в борьбе против старой языческой веры, а также с задачами защиты ее в ожесточенных догматических спорах от западной церкви, наконец, с необходимостью борьбы против еретиков и раскольников различного толка.

Культура, созданная армянским христианством, проявилась во многих областях: в архитектуре, ибо приверженцы христианства строили храмы, создавали шедевры архитектурного искусства; в изобразительном искусстве, ибо церковь заботилась о художественном украшении своих монументальных построек, о чем свидетельствуют, в частности, мозаика, фрески, орнаменты, скульптурные и резные изображения в различных культовых сооружениях; в историографии, ибо христианская церковь заботилась о прославлении своего прошлого; в художественной литературе, ибо христианство не могло не создавать на этом духовном поприще своей идеологии (отсюда и появление всевозможных житий святых, мариологии, духовных гимнов и других жанров художественного творчества)¹.

Армения не только в военно-политическом, но и в идеологическом отношении была плацдармом, где сталкивались сильные ее соседи. Понятно, что она не могла быть оторванной от борьбы и брожения мыслей в переломных странах и в соседних великих державах, не могла не являться носителем идей адекватно своему бытию, а также идей Запада и Востока. Так, вместе с христианством в Армению проникли учения различных христианских раскольников, которые, отделившись от церкви, боролись с ней.

Прошли в Армению и различные гностические, синкретические учения, которые представляли собой пе-

¹ Разумеется, культура Армении в ту пору этим христианским направлением не исчерпывалась, существовала также культура позднего эллинизма и культура, созданная трудовым народом, но рассмотрение всего этого не входит в рамки данного предисловия.

струю смесь идей греческой философии, халдо-вавилонской космологии, персидского мировоззрения и даже индийской теологии. Гностики в Армении являлись последователями главным образом учения Валентина, Василида Александрийского и в какой-то мере еретика Маркиона Понтийского из малоазиатской группы. Проникло в Армению и учение Зороастра, которое было тесно связано с персидским государством и служило ему опорой, а государство, в свою очередь, защищало культ Зороастра. Сасаниды в своих экспансиях огнем и мечом насаждали в прилегающих к Персии странах учение Зороастра и не раз использовали религиозные раздоры в этих странах в своих агрессивных целях; особенно это касалось Армении.

Сама же Армения вела ожесточенную борьбу против чуждых ей идей, она не только с оружием в руках защищала свою независимость от иноземных завоевателей, но и боролась за свои интересы против духовного порабощения со стороны восточных и западных соседних государств.

Продуктом этой борьбы явилась также «Книга опровержений»—сочинение Езника Кохбаци, яркого представителя апологетики христианства в армянской философии периода раннего феодализма истории Армении.

* * *

Настоятель армянской церкви в Смирне Абраам в 1762 г. издал обнаруженную им рукопись Езника при участии и кратким предисловием армянского патриарха Константинополя Акопа Наляна. Эта рукопись датирована переписчиком Лусером 1280 г. (729 г. армянского летосчисления) в знаменитом монастыре Гладзора². Отмечается, что рукопись была переписана для ритора Нерсеса-вардапета из Муша. Так как оригинал произведения

² После двухкратного издания рукопись сочинений Езника была потеряна. Долгое время считали, что она погибла в 1845 г. при большом пожаре в Смирне. Но, к счастью, это было не так: Р. Ачарян в 1902 г. обнаружил ее в Эчмиадзинском Матенадаране.

Езника не имел заглавия, то, исходя из его содержания, А. Налян и Абраам сочинение Езника назвали: «Գրքը ընդդիմութեան» — «Книга противоположений». Но они сделали не только это. Рукопись сочинения Езника не имела никаких подразделений: ни глав, ни параграфов. Все, что по этой части имеется, введено издателями; при этом различные издатели делали это по-разному, даже по-разному озаглавили книгу.

О Езнике упоминают его современники Корюн, Египше, а также Мовсес Хоренаци. Все они связывают имя Езника с деятельностью Месропа Маштоца — этого вождя армянского просвещения на заре так называемого «золотого века» феодальной культуры армянского народа.

Езник являлся одним из первых учеников Маштоца, он был послан сначала в Эдессу — прославленный центр культурной жизни Ближнего Востока того времени, а затем в Византию в целях перевода важнейших сочинений с сирийского и греческого на армянский язык. Египше — историк армяно-персидской войны 451 года — упоминает епископа Багревадской области Езника в качестве участника собора в Арташате в 449 г., где был составлен ответ на послание персидского шаха Иездигерда II (эдикт Мир-Нерсез), предложившего армянам принять религию маздеизма³. Но тот ли это Езник, автор «Книги опровержений», или же другой деятель с таким же именем — невозможно установить ввиду отсутствия каких-либо оснований.

Далее, о Езнике сообщает армянский историк XIII в. Киракос Гандзакеци как об авторе сочинения, полезного для читателей. Наконец, о поездке Езника в Афины в целях учебы упоминает Аракел Сюнеци, автор более позднего времени — XV в.

Точная дата написания «Книги опровержений» не известна, но, исходя из ее содержания, постановки и решения затронутых вопросов, при сопоставлении их с

³ В соч. Египше приводится эдикт Мир-Нерсез (см. *Վանի Վարդանի և Նաջոյ պատերազմին*, Ереван, 1957, стр. 24 и дальше); аналогичное по содержанию место имеется в соч. Езника (см. первый параграф II книги); между этими двумя текстами много общего, но есть также различия. Хронологически же изложение Езника предшествует изложению Египше.

историческим ходом развития армянской действительности, можно заключить, что она появилась в период разгоревшихся споров вокруг Эфесского собора (431 г.), с одной стороны, и борьбы против учения Зороастра, связанной с армяно-персидской войной середины V в. — с другой.

Цельность «Книги опровержений» Езника в том виде, в каком она представлена в единственной рукописи Ереванского Матенадарана под № 1097 (по списку Кариняна № 1111), вызывает определенное сомнение. Есть основание предполагать, что произведение Езника дошло до нас не в полном виде, поскольку местами оно обрывается, местами явно отсутствует внутренняя последовательность и т. д. Кроме того, сочинение Езника имеет свои литературные источники, вернее, в нем имеются заимствования в виде отдельных отрывков из произведений греческих и сирийских авторов.

Среди источников сочинения Езника важное место занимает работа «О боге, о материи и о свободе воли» Мефодия Олимпийского⁴, деятеля христианской церкви начала IV в., подвергнувшегося преследованию со стороны императора Диоклетиана, в результате чего указанное его произведение почти не сохранилось; дошедшие до нас отрывки получили некоторое пополнение благодаря найденному проф. Бонвечем славянскому переводу XII в. После этого выяснилось, что указанная небольшая работа Мефодия Олимпийского, за исключением двух параграфов, использована Езником в «Книге опровержений».

Доказано также, что Езник заимствовал небольшой отрывок из «Panagium» Елифана, богослова IV века. Затем идут Аристид (II в.), Василий Кесарийский (IV в.) и другие авторы. Езник широко использовал и проработал также армянские источники: армянскую мифологию, народный фольклор и т. д.⁵ Однако все это несколько не умоляет самобытности и оригинальности сочинений Езника Кохбаци.

⁴ Methodius von Olympus, von Bonwetsch, prof. in Dorpat, Leipzig, 1891.

⁵ Подробности можно найти в следующих произведениях: *Գալեմարյան, Նորագոյն տարբեր Եզնիկոյ Կողմանոյ ընդդիմ տգան-*

Мир метафизики, согласно Езнику, это—непостижимая область невидимой, обладающей совершенством, вечной сущности, которая дается человеку не на рассмотрение или исследование, а для догматической веры. Езник не пытается рационалистически доказать существование бога; он приводит не логические аргументы или доводы разума, а провозглашает свою веру в существование «потустороннего» мира, сверхчувственной сущности. Положение гностиков, этих носителей синкретического философско-религиозного мировоззрения в первых веках нашей эры, о том, что нужно дать предпочтение в постижении бога γνῶσις (знанию) перед верой, не могло быть приемлемым для Езника. В связи с этим Езник пишет: «И так как <единая> сущность неисследуема и по природе своей непостижима, то неисследуемость ее должна представляться доказательством об отсутствии знаний о ней; исповедание той же сущности <определяется> не исследованием, а знанием ее»⁶. Таким образом, Езник различает две линии в вопросе понимания природы бога: познание сущности бога, который превращается в объект исследования, и догматическую веру в непостижимое существо,—в бога. Первое понимание приводится Езником, чтобы его опровергнуть, а второе—чтобы его утвердить.

Если существование бога не вызывает сомнения, то остается определить, какова его природа. Но точно так, как у Филона Александрийского, у Езника трансцендентный бог настолько абстрактен, что почти не имеет никаких признаков и, как абсолютное существо, противопоставлен по своему совершенству и могуществу всяким конкретно-конечным существам.

Единственная субстанция Езника—бог—представляется как сущность постоянная и вечная, не имеющая

уны *Παπυρῶν*, Вена, 1919 г.; Ташьян, «Հանդես տեւորեալ», 1892; Торосян, «Քաղաքագրութիւն», 1889; Louis Mariès, Le de Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de contre les Seches, Paris, 1924.

⁶ Езник Кохбацци. Книга опровержений, Введение.

ни начала, ни конца, которая ничем не определяется и не обуславливается; причину своего бытия она несет в себе же самой и вместе с тем является причиной всего сущего, изменяющегося, движущегося⁷.

Исходя из этой последовательно монистической позиции, Езник выступает против дуалистического зооастрова понимания добра и зла как двух субстанциальных начал всего существующего, против религии маздеизма, ибо эта последняя принимает зло как субстанцию, делает его в отношении людей фаталистическим, неизбежным роком.

Езник высказывается против греческого политеизма, говоря, что последователи его, достигнув высокой степени знания, тем не менее «не постигли мудрости творца», не умели различать движение от движущего, произведенное от производящего, причиненное от причиняющего и потому выдумывали множество богов. Если греческие мыслители, рассуждает Езник, смогли бы найти основу всего существующего, то они обязательно пришли бы к понятию единого бога.

Езник был также против стоического пантеизма, против его обожествления природы. Он одобряет стремление стоиков изучать природу, но возмущается, когда они все объявляют материальным и кроме этого ничего не хотят признавать. Материальный (телесный) мир, говорит Езник, неразумен и не может стать причиной своего существования; следовательно, бытие его должно быть обусловлено каким-то другим существом, которое необходимо рассматривать отдельно, независимо от им же произведенного мира. Если же причина отделяется от причиненного, то этим самым и то и другое качественно определяются, а определение, по мысли Езника, есть разграничение, которое не допускает тождества производящего и произведенного. Потому не правы стоики, когда, не различая материального (телесного) мира от нематериального (нетелесного), считают видимый мир разумным, обожествляют его.

Наконец, Езник борется против атеизма—Эпикура и других; он проявляет глубокую пронизательность в

⁷ См. там же.

своем разборе происхождения языческих богов у греков и ариан. Езник на примере Зрвана из религии маздеизма анализирует процесс возникновения понятия обоженного земного бытия и говорит, далее, о том, как человеческие отношения, нравы обожествляются ради земных интересов.

Езник ставит вопрос об отношении бога и природы и решает его идеалистически—в пользу первичности бога и вторичности природы. Вместе с тем он критикует положение гностического дуализма о вечном существовании материи наряду с богом, а также учение Платона о чувственном мире как «тени», исходящей от бога, что отрицает реальность природы.

Езник учит, что произведенная природа состоит из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли. В определении этих понятий у Езника имеется еще другое выражение: теплота, сухость, влажность и холод. Между этими двумя перечнями Езник не находит никакой разницы: и то и другое у него фигурирует под словом «элемент» (*шшрр*).

Езник, будучи знатоком греческой философии, несомненно заимствовал из нее понятие четырех элементов мира,—воззрение, которое было, по свидетельству Аристотеля⁸, окончательно оформлено Эмпедоклом.

Четыре элемента Езника являются не какими-то абстрактными понятиями, а качественно определенными, чувственными стихиями. Эти элементы представляются не в единстве, а в противостоянии друг к другу, но не так, как у Эмпедокла, у которого огонь находится по одну сторону, а земля, вода и воздух—по другую. У Езника ни один из четырех элементов не имеет предпочтения перед другим; все они являются «корнями всего существующего». В учении Езника эти элементы не перерастают друг в друга; существующий мир в целом представляется не чем иным, как различными механическими смешениями этих элементов.

В подтверждение Езник указывает на следующее: «Воздух смешан с водою и землею; и, что вода смешана с воздухом, видно из того, что пресмыкающиеся в водах

вбирают в себя жизненность воздуха. А что тот же воздух смешан с землей, доказывается тем, что когда бывает дождь, а затем греет солнце, поднимается сверкающее испарение из сердца земли. А что воздух смешан с огнем, со всей ясностью показывает блеск молнии, который происходит при столкновении друг с другом бури и облаков»⁹.

Наряду с различными смешениями элементов. Езник говорит о механическом распаде вещей. Если тела образованы из четырех элементов, значит, они представляют совокупность этих элементов в определенном сочетании и в определенной пропорции. При нарушении последних данное тело распадается, образуются новые тела, но элементы никогда не уничтожаются. Таким образом, у Езника мы находим мысль, что вещи постоянно то возникают, то уничтожаются. Движущей силой при распадении и соединении элементов у Эмпедокла является любовь и ненависть, в то время как у Езника—«скрытая сила», под которой разумеется мистическое воздействие бога на природу вещей.

Езник считает, что мир познается при помощи ощущения и рассудка. Через ощущение человек воспринимает материальный мир, рассудком определяет свои действия, свое поведение. Следовательно, рассудок по сравнению с ощущением является высшей формой познания. Понимание ощущения как источника познания объективного мира привело Езника к следующему определению материального мира вещей: «То, что через наши чувства воздействует на нас, наблюдается или ощущается нами, есть телесное <материальное>, а то, что не воздействует на наши ощущения—нетелесное, <не материальное>; стихия света—тонкая <природа>, но, так как она наблюдается глазом, это есть нечто телесное; стихия воздуха—тонкая <природа>, но, так как она своим холодом воздействует на тело <человека>, это нечто телесное; <наконец>, стихия огня—<также> тонкая <природа>, но, так как она своей теплотой воздействует на тело <человека>, это есть нечто телесное»¹⁰.

⁸ См. Аристотель. Метафизика. М., 1935. стр. 24.

⁹ Езник Кохбацц. Ук. соч., III, § 7.

¹⁰ Там же, I, § 15.

Итак, под материальным миром вещей понимается всё то, что действует на наши органы чувств. Указанное определение имеет явно материалистический характер; это объясняется тем, что Езнику было присуще наивно-реальное восприятие внешней природы: он не сомневался в реальности мира вещей, в возможности постижения его сущности. Именно о том же свидетельствует его утверждение о природе света: если свет действует на органы чувств, вызывая известное ощущение, значит, он существует вне и независимо от наших ощущений, существует как нечто материальное, телесное, то есть выступает как материальная реальность. При этом, согласно Езнику, материальное сущее не может быть без качественной определенности, и, если даже «сказать <в отношении чего-либо> «бескачественность», <уже> означает выявить качество»¹¹. Все же Езник не дошел до абстракции понятия материи; он не смог подняться от конкретно-конечных, отдельно материальных вещей до обобщенного понятия материи как таковой.

Езник находит, что человек, будучи разумным существом, располагающим свободой действий и поступков, обуславливает свои действия, руководствуясь следующим правилом: «Делать полезное и уклоняться от вредного». Для этого человек, по Езнику, пользуется, кроме ощущения и рассудка, еще своим природным инстинктом, этой низшей формой познания. Благодаря инстинкту, он предчувствует предстоящее и при помощи его отличает полезное от вредного. В этом случае поступок человека наступает вслед за непосредственно-угилярным побуждением независимо от размышления.

Согласно учению Езника, животное обладает инстинктом точно так же, как и люди, но отличается от человека тем, что последний, кроме инстинкта, имеет способность к мышлению. Езник добавляет: «Когда <человек> теряет рассудочную осторожность, тогда он защищается естественным инстинктом»¹², то есть при потере способности мыслить человек становится в положение животного, которое действует исключительно по

¹¹ Там же. I, § 4

¹² Там же. II, § 13.

инстинкту. В связи с вопросом об инстинкте Езник указывает еще на одну способность человека и животного. В основе поступков как у животного, так и у человека лежит «воспоминание» того, что было. В пределах этого понимания автор при определении поведения человека часто ссылается на его опыт. Мудрость человека, учит Езник, дает ему возможность познавать сущность природы вещей, ее законы в различных проявлениях. При этом не только постигать, но и использовать постигнутое для своих нужд, пользоваться плодами своих побед над природой.

Что касается человеческой души, то Езник говорит следующее. Прежде всего, у человека имеются две природы: материальная (телесная) и нематериальная (нетелесная). Материальная природа человека, как и весь материальный мир, состоит из четырех элементов; отсюда вытекает, что человеческое тело не составляет исключения. Нематериальная природа человека—это его душа, особая «тонкая природа» (*սուղազան բնութիւնք*), которая присуща человеку. Езник в двух местах упоминает платоновское разделение человеческой души и не возражает против него. Это дает основание полагать, что он признает существование души если не в трех частях, размещенных в соответствующих местах человеческого тела, как это представляет Платон, то, во всяком случае, в трех проявлениях: «разумном, гневном и алчным».

Однако у Езника мы встречаем сильное возражение против Платона относительно той части его учения о человеческой душе, где проводится, по интерпретации Езника, мысль о том, что душа человека происходит от бога. «Если человеческая душа,—возражает Платону Езник,—от божественного существа, несотворенная и бессмертная, то откуда три части души— разумная, гневная и алчная?» Ведь бог стоит выше всяких желаний и побуждений, следовательно, если душа человека обладает указанными качествами, то она не может происходить от божественного существа.

Далее, в той же части «Книги опровержений», которая направлена против греческих мыслителей, мы читаем: «А как не постыдятся своих слов те, которые

утверждают, что несотворенная, бессмертная и божественная душа <человека> происходит от природы бога и вместе с тем считают, что страдание и наказание этой же души—следствие преступного ее <деяния>. Совершают <они> надругательство <над богом>, когда сущность его делят на части, раздробляя на множество душ так, что одна часть природы <бога> мучает другую часть своей природы, и часть находится во славе, часть же—в бесчестии, одна часть попадает в рай, другая—в ад»¹³.

Итак, если бы душа человека была частицей бога, той души, которая раздроблена на множество единиц, то достойные наказания преступные человеческие души являлись бы частицами души бога; больше того, это привело бы, в свою очередь, к тому, что сам бог наказал бы частицу своей души, что божественная душа по божьей воле же страдала бы в аду. Такова логика мышления Езника, направленная против понятия о душе у Платона и приверженцев его учения.

Хотя Езник не указывает, против кого написаны эти слова, все же есть основания предполагать, что он имел в виду учение Платона, согласно которому душа человека есть частица мирового разума, отделенная от божественной сущности и перешедшая к человеку, нечто среднее между богом и чувственным миром, и что тело человека—«темница души».

Вместе с тем ясно, что критика понятия души у Езника своим острием направлена против господствующей догматики христианства, ибо, как известно, христианство заимствовало у Платона его концепцию о душе человека так, как она представляется и опровергается Езником. Одновременно это показывает, что Езник, апологет христианства, воспринимал христианство по-своему, что он имел свое понимание идеологии христианской религии.

В сочинении Езника мы встречаем также возражение против мнения греческих философов о переселении души, которое он в равной мере приписывает как Пифагору, так и Платону. Надо признать, что Езник пересе-

¹³ Там же, III, § 5.

ление души, по Пифагору, оценивает правильно, говоря, что оно носит у него этический характер. В одном случае после смерти человека душа его «переходит в другие чистые тела, либо людские, либо—чистых животных»¹⁴; это—награда за добрые деяния, совершенные умершим при жизни. В другом случае душа человека переходит в грязное или грешное тело другого человека или нечистого животного; это—возмездие за злые дела, совершенные умершим при жизни¹⁵. Этим Езник объясняет отказ пифагорийцев от употребления мяса, от жертвоприношений и т. п.—ведь в теле животного, быть может, обитает божественная душа.

Езник подвергает уничтожающей критике множество предрассудков, суеверий независимо от того, армянского они происхождения или же персидского и греческого. В равной мере он направляет свои удары как против понятий аралеза, вишапа, называя рассказы об этих существах «болтовней старых баб»¹⁶, так и против учения Пифагора о переселении души.

Езник, выступая против учения зороастризма, гностицизма и некоторых других направлений в греческой философии, в своей работе «Книга опровержений» дает блестящие образцы логического мышления. Однако он не ограничивается применением законов логики и доводов разума. Как христианский теолог, он наряду с этим в своей борьбе и утверждении истины применяет и догматику св. писания.

Характерно, что Езник, говоря о началах логического и догматического мышления, намеревается ограничить применение каждого из принципов определенной областью. Вот как он рассуждает по этому поводу: «И по сему дело церкви бога <состоит> в том, чтобы находящихся вне <христианства> обличить и убедить истинной вещью без <св.> писания, а пребывающих во <христианстве>, по неправоведных, изобличить священным писанием»¹⁷. Отсюда явствует, что Езник как исследова-

¹⁴ Там же, III, § 8.

¹⁵ См. там же.

¹⁶ Там же, I, § 16.

¹⁷ Там же, I, Заключение.



тель и философ, выступая против своих противников нехристиан, прибегает к логике вещей и разуму, но в борьбе, разыгравшейся в христианском лагере, он, будучи теологом, предлагает применять догмы св. писания как средство к достижению истины. Отметим, что в разграничении областей применения логики и догматики Езник не совсем последователен, ибо догматику как метод мышления часто направляет также против «внешних» врагов. Таким образом, у Езника получается раздвоение метода познания.

В чем же заключается сущность логического метода познания, с помощью которого он в борьбе со своими идейными противниками пытается постигнуть истину человеческого и божественного бытия?

Первое важнейшее требование логики Езника гласит: для достижения истины необходимо постронть утверждения так, чтобы они были согласны друг с другом и не противоречили друг другу. Основным положением логического мышления в «Книге опровержений» выступает именно это требование логики античного мира. Езник анализирует положения своих противников, рассматривая предпосылки их логической конструкции, и показывает, насколько они соответствуют сделанным ими же выводам.

Об учении персидских магов, последователей Зороастра, Езник пишет: «На такие невероятные вымышленные слова невежд, на их мысли в заплатах не должно было бы вовсе дать ответа, ибо достаточно было избличать их безрассудность из их же слов, которые не соответствуют между собою, будучи противоположны друг другу»¹⁸. Из этих строк очевидно, что Езник отвергает учение Зороастра потому, что оно содержит в себе противоречия и не соответствует требованиям разумного мышления.

Езник—остроумный и страстный полемист, умеющий вскрывать противоречия своих идейных противников, он—диалектик в античном смысле этого слова. Мастерски применяет он логику Аристотеля для выявления несостоятельности и непоследовательности суждений противников.

¹⁸ Там же, II, § 2.

Другая черта логического мышления Езника—это такое понимание релятивизма, которое представляет собою момент диалектики. Понятия абсолютного и относительного у него выступают в единстве: ничто никогда, по Езнику, не бывает абсолютно вредным или абсолютно полезным. Исходя из единства абсолютного и относительного, решает он главнейшую проблему своей «Книги опровержений»—проблему добра и зла. Он приходит к мысли, что даже любое животное, признаваемое вредным, например змея, оказывается в определенных условиях полезным—ведь со змеи можно содрать кожу. Напротив, солнце, приносящее нам пользу, временами оказывается вредным; так что понятие добра включает в себя понятие зла, и наоборот.

Что касается применяемой Езником догматики как метода доказательства, то она характеризуется исключительно ссылками на св. писание, определяется не критическим восприятием ряда положений христианской теологии, которые преподносятся им в качестве доказательства истинности своих взглядов. Отсюда следует, что догматика Езника имеет в своей основе не разумное мышление, а беспредпосылочную и непосредственную веру.

Таким образом, мы наблюдаем у Езника, с одной стороны, логику преимущественно в античном, артистотелевском духе с требованием: «Согласуй свои утверждения одно с другим», а, с другой стороны, христианскую догматику с ее категорическим императивом—«согласуй свои мысли с авторитетом».

После констатации этой своей исходной методологической позиции Езник приступает к изложению основного вопроса книги—вопроса добра и зла.

Проблема эта, в частности вопрос о происхождении зла, играла в мировоззрении человека (особенно на Ближнем Востоке) в ту пору очень большую роль. Эта проблема являлась доминирующей и в учении Зороастра, и в манихействе, и у гностиков. Все философские и религиозные мировоззрения так или иначе трактовали данный вопрос, и каждое направление давало ему то или иное решение.

В сочинении Езника проблема добра и зла занима-

ет, как правильно указано Н. Адонцем¹⁹, центральное место, и все остальные вопросы рассматриваются им под углом зрения этой проблемы. Иначе и не могло быть, ибо «Книга опровержений», как полемическое произведение, в основном направлено против тех идеологических течений, которые основывались на дуализме доброго и злого начал—учения Зороастра, Мани, Валентина, Маркиона и др.

Езник задался целью выяснить, откуда происходит зло или, как он любит часто выражаться, «неурядицы» (*անհարթութիւնք*) в природе и обществе. О цели своего исследования он пишет: «Действительно, зло, которое <вокруг> совершается, приводит многих в смущение, и потому выдающиеся мыслители этим проблемам посвятили обширные исследования. Одни пытались поставить наряду с богом нечто, не имеющее начала, другие—нечто, подобное материи, что называли *Հիւզ*, из которого сотворено все существующее. Были такие, кои совершенно отказывались от рассмотрения <этого вопроса>, потому что он, по их мнению, не имел бы никакого конца; но мы, исходя из любви к нашим друзьям и из ошибочности взглядов наших противников, по нашей слабости надеясь на бога, направим речь к его <выяснению>»²⁰.

Из приведенных слов Езника видно, что целью его сочинения является исследование причин происхождения зла: «Откуда тьма, откуда зло, откуда страдания, откуда мучение—то от холода, то от жары?.. и когда временами происходят войны, рубят без разбора и виновных и невинных, бывают смерти несвоевременные и боли мучительные?»²¹

Прежде всего, что подразумевает Езник под понятиями добра и зла? На этот вопрос он отвечает: все то, что полезно для человека, есть добро, а все то, что вредно—зло. Подобного мнения придерживается Сократ, согласно которому «доброе и прекрасное суть не

¹⁹ См. «Բարձադէպ», 1925—1926, Քննական նմաներ եղնիկի մասին:

²⁰ Езник Кохбаци, Ук. соч., I, § 2.

²¹ Там же, I, § 1.

что иное, как полезное и годное к употреблению». Примерно такие же представления имеет и Зороастр, по учению которого злое и доброе—это вредное и полезное для человека.

Вопрос о добродетели Езник всецело связывает с практической полезностью—для него он имеет только утилитарное значение. Езник не признает добродетели вне и независимо от этой практической пользы как какого-то самобытного явления. То же самое можно сказать и по отношению ко злу, которое рассматривается им как вредное действие на человека, все равно, откуда оно исходит—в силу явлений природы или же от самого человека.

По Езнику, все созданное богом—прекрасно. Вместе с тем все сотворенное—по природе доброе, ибо «бог есть источник добра». Таким образом, зло не от бога, ибо «от доброго творца не может быть ничего злого», и не от материи, ибо «ничего злого от природы не существует». Даже если некоторые животные, например грызуны и т. п., постоянно наносят вред человеку и против них он бессилен, то это опять-таки служит на пользу ему, так как он «снизойдет с тщетной гордыни мнить себя очень важным»²².

Езник сам указывает на существование в природе вредных для человека стихий, животных и растений—это он не опровергает, но он против того воззрения, когда эти так называемые вредные явления считаются неизбежными и их происхождения выводят из особого субстанционального начала.

Если принимаются две противоположные субстанции—свет (добро) и тьма (зло)—и если эти враждебные друг другу начала действуют неизбежно, то это не может не привести к утверждению понятия предопределенности всего существующего, всего совершающегося, к фатализму. В самом деле, персидские маги, халдейские астрологи всецело стояли именно на такой позиции. Езник прекрасно понимает, что признание зла в качестве самобытной субстанции, безусловно, приведет к

²² Там же, II, § 9.

фатализму, и потому он строит свою критику именно в этой плоскости. Если в мире ничего не бывает от природы злым, то этим самым отстраняется неизбежность зла. Раз счастье или несчастье человека не предопределено судьбою, то человек, по Езнику, в состоянии воздействовать на ход развития своей жизни и изменить его: вредное сделать полезным, несчастье—счастьем. Судьба человека в его собственных руках. Вот почему Езник находит нужным воздействовать на человека через него же самого и таким образом искоренить различное зло из рода людского. Он не только верит в возможность этого, но и борется за это.

Хотя все существующее по природе являет собою доброе, однако оно может по отношению к человеку быть то добрым, то злым. Это положение носит у Езника универсальный характер: так, если взять четыре элемента мира, то мы увидим, что каждый из них, по Езнику, выступает как фактор то добра, то зла. Вода, например,—явление полезное, но временами она приносит наводнение, разоряя людей; солнце—явление доброе, но случается, что оно бывает палящим и выжигающим; то же самое можно сказать о земле и воздухе. Кроме этих четырех элементов, Езник приводит массу примеров, когда животные и растения становятся для человека то полезными, то вредными.

Одним из ценных положений в учении Езника представляется то, что критерием для данного вопроса он считает умение человека распознавать сущность предмета или явления, использовать их, приспособлять для себя, и этим самым в кажущемся вредном (злом) выявить полезное (доброе). Вот что пишет Езник: «Однако бог создал человека таким мудрым, что он может пользоваться средствами исцеления и в тех <вещах>, которые считали вредными, человек также сумел каким-то способом найти полезное; <все это> как бы упрек воззрениям безрассудных, как бы <подтверждение того>, что нет по природе ничего злого»²³.

По Езнику, зло не носитель действия,—не субъект, а предикат—определенное действие субъекта, в конеч-

ном счете—результат этого действия. Езник пишет: «Однако нужно знать и то, что тот, который что-то делает, сам с этим делом не отождествляется; как, например, горшечник, что изготавливает посуду, сам не суть посуда, а есть человек, изготовитель посуды; так он принимает название своего ремесла. Таков и злодей, который получает название злостности от совершенного им зла»²⁴. Однако горшечник, изготавливающий посуду, может ее и не изготовлять; то же самое относится к субъекту зла: он может совершить известное действие с определенными последствиями, но может его и не совершать. Здесь неизбежно возникает вопрос: чем вызывается тот или иной поступок субъекта и как отвечает на этот вопрос Езник?

Езник ищет зло исключительно в действиях единственно одаренного разумом существа—человека; лишь ему он приписывает доброе и злое проявление воли. Именно на этом Езник сосредоточивает свое внимание, находя ключ к объяснению «неурядиц» жизни.

Езник рассматривает деятельность человека как источник зла не абстрактно, а в зависимости от конкретных условий его действия, от последствий этого действия. Это означает, что, по Езнику, конкретное действие человека только в определенных условиях может быть по своим последствиям злым явлением.

Этот взгляд более четко выражен в следующих словах: «Железо служит то доброму, то злему <делу>: когда из него кто-либо делает лемех, серп, косу, оно служит доброму; но когда из него выделывают меч, копье, стрелу и другое оружие и этим вредят людям, то это есть злое дело, и причиной зла является не железо, а использующий его <для злого деяния>»²⁵. Суть вопроса в том, что одно и то же явление автор представляет в единстве двух противоположностей, в единстве добра и зла.

Итак, Езник рассматривает зло в аспекте резуль-

²⁴ Там же, I, § 4.

²⁵ Там же., I, 7.

²³ Там же, I, § 10.

тата конкретного действия свободной человеческой воли. Но что такое свобода воли? Это индивидуальная возможность совершить какое-либо действие или же воздержаться от такового: Езник понимает свободу воли абсолютно ни от чего не зависимо человека как *liberum arbitrium*.

Разумеется, последовательное признание свободы воли в корне отрицает какое бы то ни было божественное предопределение. Эти два понятия несовместимы друг с другом, и те теологи, которые пытались сочетать свободу воли в своей системе взглядов с предопределением, неизбежно впадали в противоречие. Поскольку предопределение означает не что иное, как зависимое положение всего существующего от «всемогущей воли всеведущего божества», то всякое действие человека заранее предопределено и должно иметь соответствующий характер в совершении добра и зла, а это в свою очередь означает уничтожение свободы воли или ее ограничение.

Езник представляет мир как нечто гармонически целое, как прекрасное создание, дарованное богом человеку, которому остается только воспринимать и созерцать красоту природы. Этот, как называет Езник, «неразумный» мир находится в предопределенном положении: «Все неразумное»,—говорит Езник,—по принуждению служит божественному волеизъявлению и не в состоянии делать ничего другого, кроме того, что заранее предопределено²⁶.

Однако из этого правила человек составляет исключение. Божественное предопределение для «неразумного» мира абсолютно не касается свободы воли человека. Здесь, конечно, предвидение бога, как и во всех случаях, не отвергается—богу заранее известны все предстоящие действия человека. Но, заявляет Езник, предвидение не есть предопределение действий человека, не есть причина зла или добра; «одно дело знать, другое—желать».

²⁶ Там же, I, § 8.

Чем же обусловлена свобода человеческой воли? Она обусловлена тем, что человек—существо разумное. Именно этому Езник и придает решающее значение. Небесные тела, вода, земля и пр. выполняют предопределенное им назначение, они не сознают своего бытия, а человек, по Езнику, отличается от всего существующего тем, что имеет возможность проявить свое волеизъявление. Итак, разумность человека предполагает свободу его воли.

У Езника свобода воли связывается с проблемой добра и зла; именно для решения этой основной проблемы своего произведения автор выдвигает стройную концепцию. Таким образом, причину добра и зла Езник находит в свободе человеческой воли: только человек может стать причиной зла, так как только он имеет свободу воли. С другой стороны, зло не является природным свойством человека; последний может быть причастен ко злу только тогда, когда он уже как зрелый субъект вполне организован.

Как труд Езника в целом, так и проблема свободы воли имели сугубо практическое значение. Признание индивидуальной свободы воли приводит к принципу ответственности человека за свои поступки. На вопрос, имеет ли человек возможность отречься от зла, быть невинным, философ без колебаний отвечает утвердительно. Следовательно, по Езнику, человек может быть спасен без божественной благодати только своими силами. Из этого теоретического рассуждения автор делает практические выводы: он стоит на точке зрения защиты законов, направленных против зла; он защищает в криминологии принцип наказания—возмездия.

Естественно, Езник, будучи ограничен условиями своей эпохи, не мог познать суть проблемы свободы воли, связать ее с необходимостью проникнуть в сущность социально-исторического бытия и найти законы его развития. Езник, разумеется, не мог понимать, что «свобода состоит в господстве над самим собой и над внешней природой, основанной на познании естественной необходимости» (Энгельс). И все же он стоял ближе к истине, чем его идейные противники из восточных и западных стран.

Так, современник Езника Августин, как известно, утверждал, что свобода воли бывает тройкого рода: свобода воли бога, направленная исключительно на сотворение добра; свобода воли Адама—первочеловека, направленная в равной степени и на совершение добра, и на совершение зла; наконец, свобода воли человека, направленная преимущественно на совершение зла. Грех первого человека перешел по наследству к его потомкам; последние—прирожденные виновники, ответственные за первое злодеяние их праотца. Если человеку дано совершать только злое, если все люди, как утверждает Августин, подлежат различному наказанию и только божественная благодать может вернуть человека в положение Адама (ко второму состоянию свободы воли, в котором он будет выбирать между добром и злом), то ясно, что от свободы воли человека остается лишь пустой звук.

Августин настойчиво защищает позицию предопределения, говоря, что в мире ничто не совершается помимо воли бога. Все существующее со своими изменениями и движениями провозглашается Августином «извечным решением божьим» (Энгельс).

Эту точку зрения не разделял Пелагий, который, наоборот, ратуя за свободу воли человека, борется против принципа предопределения Августина. Содержание этого спора послужило основанием для утверждения важнейшей догматики церкви; вот почему оно сделалось центром внимания Эфесского вселенского собора отцов христианской церкви (431 г.). Именно на этом соборе была отвергнута точка зрения Пелагия, его признали еретиком, отлучили от церкви и сослали. Победила концепция Августина, понимание которого вошло в систему воззрений так называемой вселенской христианской церкви, став основным положением ее догматики.

Современник Эфесского собора Езник также включился в спор о свободе воли и яростно защищал точку зрения еретика Пелагия, о чем свидетельствует, как было показано, его «Книга опровержений».

В итоге мы пришли к следующим выводам.

1. Господствующая теология вселенской церкви в период Езника отставала по отношению к человеческой деятельности принцип божественной предопределенности, тогда как Езник отрицал и высмеивал ее: «О, слабое предопределение, бессильно назначение, если воры и разбойники могут его нарушить, когда, напав на кого-либо, лишают его имущества и жизни»²⁷.

2. Господствующая догматика вселенской церкви для спасения человека проповедовала божественную благодать; Езник же находит, что спасение человека зависит от него самого.

3. Вселенская церковь отрицала свободу воли; Езник же последовательно защищал ее.

Езник, защищая христианство в Армении, отстаивал его в таком понимании, которое в известной мере отличалось от позиции господствующей на Западе корпорации отцов вселенской церкви. Больше того, Езник, как показывает наше изложение, вообще в какой-то мере вышел за пределы христианского мира идей, и совершенно прав Гельцер, когда утверждает, что «Езник более античный армянин, чем христианский доктор»²⁸, в труде которого звучит не христианское, рабское подчинение судьбе, а призыв к борьбе против всяких «неурядиц» в жизни людей.

«Когда разбойник,—пишет Езник,—нападает на страну, чтобы грабить и истреблять людей, то разве не <должны> собирать войска, не <должны> образовывать полки за полками для изгнания его из страны, а дать право <грабить и убивать>, <говоря>, что стране предопределено быть разоренною разбойником—к чему, мол, нам выступать против <нашей> судьбы? Но, собирая войска и изгоняя врага из страны, <мы> доказываем, что не по начертанию предопределения подвергается разорению <страна>, а по насилию разбойника, который, напав на страну, с жадностью разоряет ее, грабит имущество и достояние»²⁹. Это не только борьба против

²⁷ Там же, II, II.

²⁸ Eznik und die Entwicklung der persischen Religionssystems; см. „Zeitschrift für armenische Philologie“, Marburg, 1902.

²⁹ Езник Кохбацц. Ук. соч., II, § 11.

официальной догматики церкви того периода, но и одновременно призыв к защите своей родины от завоевателей с Востока или с Запада, боевой клич собирать «полки за полками для изгнания из страны» врагов армянской земли.

Бодрый, воинствующий дух у Езника часто берет верх над христианским образом его мышления. В конечном счете борьба Езника как против зороастризма—идеологической агрессии Ирана, так и против христианства в западном его понимании—идеологической агрессии Византии—отражала борьбу армянского народа за свое национальное существование, за независимость страны. В этом суть политической значимости «Книги опровержений» Езника Кохбаци.

В нашем предисловии мы сознательно представили то ценное и передовое, что было в произведении Езника. У него, конечно, имеется еще много богословского—частные выступления как проповедника христианства, защита догматов этой религии, системы ее воззрений. Понятно, что в те времена иначе и не могло быть; однако сущность «Книги опровержений» определяется не богословским мышлением, а теми ценными и передовыми воззрениями, которые вкратце изложены выше, мыслями и идеями, которые заняли важное место в истории армянской философии, а также нашли себе место в учениях ряда передовых мыслителей после Езника—Егише, Иоанна Майраванеци, Анания Ширакаци и др. Что касается значимости сочинений Езника для армянской филологии и лингвистики, для истории религии и мифологии на Ближнем Востоке, то все это еще подлежит специальным исследованиям.

* * *

Мы уже сказали, что сочинение Езника дошло до нас без заглавия—обстоятельство, которое явилось основанием для различного рода предложений о восполнении этого пробела. Если первое армянское издание (Смирна, 1762) было озаглавлено «Գիրք ընդդիմաթեանց»

(«Книга противоположений»), то второе издание (Венеция, 1826) имело заглавие «Եղծ աղանդոց» («Опровержение сект»). Далее сочинение Езника было издано под названием «Wider die Sekten» («Против сект», Вена, 1900) и «Եղծ աղանդոց՝ ի ջատագովութիւն Աստուծոյ ճշմարտի» («Опровержение сект в защиту истинного бога», Буэнос Айрес, 1951). Луи Мариэ предлагает в качестве заглавия книги Езника «De Deo» («О боге») — см. второе издание соч. Езника на французском языке — Eznik de Kolb, De Deo, par Louis Mariès, Paris, 1959), а Н. Адонц: «Ճար անդիմանաթեան» («Слово упреканий» — см. его «Քննական նմաներ Եզնիկի մասին, «Բազմաթիւ», 1925—1926:

В этих различных предложениях и без каких-либо их обоснований сказывается различное понимание содержания произведения Езника, чувствуется социально-классовая тенденция в оценке труда Езника, в анализе его литературной и общественно-политической деятельности. Данное издание сочинения Езника мы решили назвать «Книгой опровержений», потому что такое заглавие сравнительно полнее выражает содержание и сущность книги и свободно от тенденции превратить учение Езника в богословие.

Выше было сказано также о том, что рукописный текст сочинения Езника не имеет никаких подразделений или рубрик. Первые издатели—Абраам и А. Налян—весь текст Езника разбили на 76 глав, а при втором, венецианском издании текст был разделен Арсеном Багратуни на четыре книги, каждая из которых в свою очередь подразделялась на множество глав. Это соответствовало содержанию произведения Езника, но не совсем, ибо у него имеется введение для всего труда, имеется заключение для первой книги, а также введение и заключение для третьей книги и, наконец, заключение для четвертой книги; все это нужно было выделить без внесения каких-либо изменений в самом тексте произведения, что мы и постарались сделать при подготовке настоящего издания. Внесены изменения также в разграничении глав соответственно содержанию текста.

Далее, в венецианском издании Арсен Багратуни определяет в виде заглавия содержание каждой из четырех частей (книг) произведения Езника, однако делает это, исходя из своей не совсем верной интерпретации Езника. Все это мы изменили, дав новые заглавия, отражающие, как нам думается, подлинное содержание текста Езника. Во всем остальном мы придерживались текста того же венецианского издания, за исключением тех бесспорных поправок, которые были предложены Р. Ачаряном и которые внесены нами в текст.

КНИГА ОПРОВЕРЖЕНИЙ

(О ДОБРЕ И ЗЛЕ)

ВВЕДЕНИЕ¹

Когда кому-либо приходится говорить о невидимом и о вечном его могуществе, поскольку <сам он> имеет телесное бытие, <тот> должен добиться ясности ума и чистоты мысли, сдерживать <свои> порывы, дабы достичь поставленной перед собою цели. Так же и тот, кто хочет смотреть на лучи солнца, должен <сначала> прояснить мутность глаз, сняв с них <покров> грязи и гноя так, чтобы туман, закрывающий зрение, не воспрепятствовал видеть чистоту света.

И так как <единая> сущность неисследуема и по природе своей непостижима, то неисследуемость ее должна представляться доказательством об отсутствии знания о ней; исповедание той же сущности <определяется> не исследованием, а знанием ее.

Поскольку же <такая сущность> существует, то она должна быть вечна и безначальна; она ни от кого не брала начала <своего> существования и не имеет ничего выше себя, чтобы можно было принять его как причину ее <бытия> или думать, что от него берет она начало свое. Нет никого раньше, чем она, и нет никого после подобного ей, как не имеется товарища равного ей или сущности противоположной ей, и нет против нее никакого существа, как нет природы, питающей ее нужды, и нет никакой материи, из которой она творила бы то, что должна творить, но она сама причина всего <сущего>, становление и существование которого происходило из небытия и бытия. Таковы: небеса верхние и все то, что в них <имеется> и видимые небеса, <образовавшиеся>

из воды; и земля и все, что порождено ею и находится в ней: все—от нее, сама же—ни от кого. Она дала начало существованию бестелесным невидимым и телесным видимым <существам>, каждому в отдельности своим чередом. Она в силах даровать как жизнь, так и знание о своей несотворенной сущности, а так же определить свои сотворенные <существа>, каждое из них привести <соответственно> своей природе. Она дивна не только тем, что из небытия привела в бытие все небытовавшее и проявила из ничего в нечто все несуществовавшее, но также и тем, что сохраняет невредимыми и нерушимыми эти порождения, которым сначала же без зависти дала жизнь, дабы показать торжество своего благодеяния.

Ведь она не была кем-то нуждающимся, чтобы из-за этого сберечь жизнь только для себя, и не была слаба и бессильна, чтобы удерживать для себя могущество, и немало было у нее знания, чтобы сберечь его только для себя, <как> не было у нее недостатка в мудрости, чтобы при раздаче ее другим сомневаться, не будет ли сама нуждаться в ней. Она живая и источник живого, она дает всем жизнь, но сама остается в полной и неистощимой жизни; она всемогущей силой делает слабых сильными, а сама не умаляется в своем силопорождающем могуществе и всем неведающим дарит знание, сама же содержит в себе всеобъемлющее познание и всем прививает неисчерпаемую мудрость, сама же остается неизменной в своей всемогущей мудрости.

Если вечнобьющие родники, возникшие по ее повелению, текут непрерывно и не иссякают, своими водами утоляют потребности других, сами же оставаясь постоянно в том же изобилии, то насколько выше должна быть та, которая создала обилие их течения, та, которая является источником добра, которая все, что творила—разумных и неразумных, мыслящих и немыслящих, говорящих и неговорящих, словесных и безъязыких—создала прекрасными? Она для разумных и мыслящих <существ> определила каждому согласно своей добродетели добиваться доброты, а не красоты, ибо дарительницей прекрасного является сама, а началом <достижения> доброты <она>установила свободу воли.

Некоторые думают, что те из сотворенных существ, которые прекрасны—от доброго творца. Такого мнения греческие язычники, персидские маги и еретики, которые в противовес добру ставят злую сущность, названную ими *ἡλική*, что переводится «материя»². На это—наше первое слово и первое возражение таково: от доброго творца ничего злого не бывало, и нет ничего злого, что было бы злым по природе своей, <поскольку> творец является творцом не злых, а добрых вещей.

Итак, из сотворенного, что <должно> считать добрым и что злым? Бывало много раз, когда то, что считалось добрым, <взятое> отдельно, вне связи с другим, становилось вредным, как это вообще свидетельствуется всеми. Так, солнце хотя и доброе <сущее>, но без соединения с воздухом—жгучее и иссушающее. Также и луна—влажная природа, без соединения с теплотой солнца—вредная и пагубная. Или воздух без влажности росы и без теплоты <делается> вредным и пагубным; и воды затопляют и приводят в негодность земли, и земля без воды трескается и разверзается. Такова природа четырех <элементов>, из которых образовался и существует мир. <Элементы>, каждый в отдельности в отношении друг друга—пагубны, но, соединяясь с другими, становятся полезными и выгодными. Что это так, известно всем, кто стремится к знаниям.

И потому следует заключить, что есть какая-то тайная сила, которая пагубные один с другим <элементы> соединяет и делает их друг для друга полезными. Те, которые мыслят здраво, должны восславить не тех, что движутся, а того, кто движет; должны удивляться, рассматривая водителя, а не приспешников, <удивляться> не тем, кто ходячий, а тому, кто приводит его в движение. Ибо он сам каждым своим изменением показывает, что есть некто, который <его> изменяет. <Таковы>: солнце со своим восходом, подъемом и заходом; луна с ее величиной, увеличением и уменьшением; также и другие творения <со> своим движением и покоем, каждый соответственно своей природе. Следовательно, не подобает здравому смыслу вместо движущего и изменяющего прислуживать и поклоняться движимому, изменяемому; ибо то, что движется и изменяется, несущественно: <оно> либо возникло из кого-то

или чего-то, либо утверждено из ничего. А тот, который есть и движет все, сам не движется и не изменяется, ибо он—сущий и недвижимый.

Что существует одна вечная сущность, которая является причиной всего, свидетельствуют даже те, которые ввели поклонение множествам богов, объясняя это следующим образом: «Так как мы не можем постигнуть причины всего, той сущности, которая вечна и недоступна, то поклоняемся ей через поклонение другим, ниже нее стоящим творениям. Вот почему мы должны ублаживать жертвами и приношениями и тех, через которых поклоняемся ей».

И если, как те свидетельствуют, причина всего <сущего> одна и она существенна и вечна, то ясно, что остальное не может быть ни существенным, ни вечным. Почему же должны несущественные и невечные <существа> принимать поклонения наряду с существенной и вечной сущностью? Особенно такие телесные и видимые <существа>, как солнце, луна, звезды, огонь, вода, земля, которым поклоняются маги и язычники.

Если бы кто-либо из них говорил нам, что «когда вы утверждаете, что имеется одна сущность и она—причина всего сущего, <это>—хорошо; но если сущность, которая воздействует на всех и во всем одна и нет ничего противоположного ей, то почему же требуете от нас оскорблять тех благодетелей благотворящих, которые образованы ею?» На это мы даем такой ответ: «Мы не требуем оскорблять благодетелей и благотворящих, которые призваны ею, но также не требуем переносить поклонения творцу на его творения, ибо благодетелем и благотворящим является только тот, кто творил и об этом не жалел, кто содержит живые невидимые разумные <существа> и не завидует им. Таковы ангелы, человеческие души, неодушевленные, каждый на своем месте.

Итак, солнце—доброе и прекрасное по своей природе; оно полезно и пригодно для нас и для всех поднебесных <существ>. Оно подобно зажженной лампаде в большом доме, помещенной между потолком и полом, которая разгоняет мрак и тень <отовсюду>. Но лампада сама не знает, существует или не существует, ибо она не из разумных и мыслящих <существ>. То же самое

можно сказать о других неодушевленных созданиях. Вода, огонь, земля, воздух существуют или нет, того они сами не знают. Но служение, предназначенное им, выполняется постоянно, согласно определению того, кто их образовал. И мы их не оскорбляем и не преклоняемся перед ними, но, рассматривая их, мы восславляем того, кто их создал и установил, ибо они необходимы нам для наших надобностей, а их создателю—для славы.

Почему мы должны поклоняться солнцу? Потому ли, что оно иногда вызывается как слуга совершать предназначенную службу; иногда же уходит и в ужасе скрывается, уступая место мраку, что распространяется внутри этого огромного дома. А временами затмевается на упрек и позор тем, которые ему поклоняются. Этим самым оно как бы говорит: «Достойно поклонения не я, а тот, который меня каждый день сохраняет в свете, а ночью скрывает, а иногда и затмевает». И это неодушевленное <солнце>, словно говорящее существо, языком своим протестует: «Я недостойно принимать поклонение, а следует самому мне быть прислужником». Или <зачем мы должны поклоняться> луне? Потому ли, что она от месяца к месяцу изнуряется, почти умирает, но затем <снова> начинает оживать, чтобы изобразить тебе пример воскресения; или воздуху, который то ревет, как дикий кабан, то молчит утихомирясь; или огню, в отношении которого творец определил и тебя быть вторым создателем его, чтобы, когда захотел, ты мог бы зажечь, а когда захотел, мог потушить его; или земле, которую постоянно копаем, непрерывно топчем и бросаем в нее нечистоты наши и нашего скота; или же воде, которую постоянно выпиваем, сладость которой превращаем в нашем животе в зловоние и которой мы очищаем нашу внутреннюю и наружную нечистоту.

Из всего этого явствует, что те, которые эти творения называют богами, сильно оскорбляют их и бесчестят. Сами же творения трепещут и содрогаются, когда кто-либо воздает божеские почести им, как это случается, когда содрогается земля, затмевают светила, воздух хмурится и делается ужасным, <наконец>, когда морские волны становятся угрожающими. Если бы

страх перед творцом их не обуздал, одного из них было бы достаточно, чтобы уничтожить все, отомстив этим за непочитание всеобщего создателя. <Отомстить> или тем, что море затопит землю, но оно, будучи осажено тонким слоем песка, не может нарушить повеление бога; или тем, что ни на чем не утвержденная земля развернется <в бездне>, но неуместно, чтобы земля превратилась в ничто, неуместно обратить ее население в ничто; или тем, что ветер—жизнь всякого одушевленного, задушит <все живое>, но он не может без повеления жизнедателя оказать препятствие жизни; или, наконец, тем, что воздух, принося иногда ледящее дыхание, иногда же—палящий ветер, все превратит в ничто.

И вот мы видим, что мир представляет собою как бы колесницу, в которую запряжены четыре коня: теплота, холод, сухость и влажность. У колесницы этой имеется возница—некая таинственная сила, которая держит в согласии и в повиновении четыре эти противоположности и подчиняет их себе. Во все колесницы запряжены коней одной породы, кроме той, в которую впряжены кони неоднородные. Однородные кони иногда спотыкаются, иногда бегут необузданно и подвергают себя и возницу опасности, а иногда происходит даже крушение колесницы. Когда же колесница цела и невредима, возница здоров, а кони обучены, тогда они неуклонно стремятся вперед. А эта дивная колесница с неоднородными и враждующими конями, управляемая неведомой десницей, несется не по одному лишь направлению, а устремляется во все стороны, мчится всюду, пребывая везде и ко всему будучи способна. Когда она направляется на восток, ничто не препятствует ей не нестись на запад; когда же <она> мчится к северу, ничто не задерживает ее стремления к югу. Ибо рука возницы может направлять ее во все стороны, может допустить мчаться во все четыре стороны вселенной.

КНИГА ПЕРВАЯ

О ПРИЧИНЕ ЗЛА

Пойдем дальше.

По поводу этих высказанных нами истин ставят <нам> неподобающие вопросы. Если бог является творцом не злых, а добрых деяний, то откуда же, говорят, такие неурядицы? Откуда тьма, откуда зло, откуда страдания, откуда мучения—то от холода, то от жары? Или откуда такая злоба, когда двое одноплеменных людей, возбужденные друг против друга, жаждут смерти и крови? А другие выкапывают из могилы тела, зарытые в землю, обнажают их, бросая на солнце, позорят почтенный труп, надлежаше не хоронят, и бывает, что он становится пищей для собак. Бывает также, что один бежит в ужасе куда-то спасать жизнь, а другой, гневом воспламененный, преследует его мечом и не успокаивается, пока не утолит свой гнев. Откуда этот ненавистный гнев? Некий раздевает своего товарища, <чтобы похитить одежды> и, если тот сопротивляется, лишает его жизни. Один, желая украсть супружество другого, незаконно восходит на чужое ему ложе, не допуская быть отцом <будущего> ребенка того, кто женился законно. И когда временами происходят войны, рубят без разбора и виновных и невиновных, бывают смерти несвоевременные и боли мучительные. И надобно ли все это одно за другим перечислять? <Нет>. Скажем коротко, <а именно>, откуда все это и кто же является началом и деятелем таких неуместных <явлений>? Но если суще-

ствуется некая злая сила, которая допускает совершиться всем этим неурядицам и сама является их творцом, то не подобает называть бога творцом таких деяний, не подобает приписывать <причину> существования зла богу. Как можно думать, что <зло> от бога, когда бог есть благий и творец добра и не пресекает зло, каким бы оно ни было, и не желает высмеивать его, а отвергает как такие деяния, так и их деятелей, ибо его природе чуждо зло.

По этому вопросу думают, что наряду с богом было нечто, которое называется *ἄφρον*, что есть материя, из которой <бог> создал все <сущее>, каждое <творение> в отдельности высокоискусной мудростью, украсив его как подобает. Итак, нужно полагать, что зло возникло из этой материи, которая была бескачественна и бесформенна, находилась в движении беспорядочно и необузданно, <испытывая> нужду в искусстве бога. <Однако> бог не допустил, <чтобы> материя всегда находилась в беспорядочном движении и решил <из нее> создать все сущее, пожелал в ней отделить грубое от благородного. Бог брал <из материи> то, что ему было нужно, и столько, сколько было необходимо, чтобы творить сущих, а то, что осталось в ней, осадок, не подобающий для сотворения, был оставлен богом. Именно из этого осадка возникло людское зло.

2

Ответ. Действительно, зло, которое <вокруг> совершается, приводит многих в смущение, и потому выдающиеся мыслители этим проблемам посвятили обширные исследования. Одни пытались поставить наряду с богом нечто, не имеющее начала, другие — нечто, подобное материи, что называли *ἄφρον*, из которого сотворено все существующее. Были такие, кои совершенно отказывались от рассмотрения <этого вопроса>, потому что он, по их мнению, не имел бы никакого конца; но мы, исходя из любви к нашим друзьям и из ошибочности взглядов наших противников, по нашей слабости надеемся на бога, направим речь к его <выяснению>. Особенно надеемся на внимание справедливых слушателей,³ которые в состоянии воспринять правду, и мы не зря

потратим слово. Ведь мы стремимся победить <в споре> не несправедливостью, а справедливым обучением правде.

3

Известно, что два произведенных <существа> быть вместе не могут. Так как там, где двое бывают вместе, по необходимости должно быть нечто, которое отделило бы одного от другого. Итак, как же <наши противники> представляют бога? Бог размещен во всей материи или же он находится в одной из ее частиц? Если говорят, что бог всецело размещен во всей материи, то каким бы великим ни представляли бога, величие материи должно быть больше бога. Ибо, если одно находится в другом, то это другое должно быть больше, чем то, которое в нем; ведь это другое смогло полностью содержать в себе то, что находится в нем. А если бог присутствует только в одной из частиц материи, то тогда материя должна быть тысячекратно больше, чем бог, ибо <одна только> малая частица ее смогла содержать в себе его целиком. Но если бог не находится ни во всей материи, ни в одной из ее частиц, то ясно, что между ними имеется пространство, которое больше, чем те двое. Получается, что имеется не два, а три безначальных <существа>: бог, материя и пространство. В особенности пространство, которое больше, чем те двое. Если некогда материя была проста, лишена каких-либо форм, качеств и определенностей, а бог, желая из плохого состояния обратить ее в лучшее, украсил ее <всеми этими свойствами>, то это значит, что было время, когда и сам бог, <находясь в материи>, был прост, лишен каких-либо форм, качеств и определенностей, и должно было быть так, что, подобно материи, он так же находился в беспорядочном движении.

Если, как говорят, бог находился во всей материи и придал ей качество, форму и определенность, то где именно он должен был находиться? Не имелось места, где можно было бы ему находиться. Разве бог сам себе, а также и материи придал качество, форму, определенность только потому, что ему негде было обитать? Но это уж крайне нечестиво.

А если скажут, что материя находилась в боге, то это следует рассматривать по примеру предыдущего <положения>. А <именно>: рассматривать материю как нечто отдельное от бога, подобно животным, находящимся в воздухе, которые, хотя и находятся в нем, но отделены от воздуха, или же рассматривать как пребывание <материи> в <определенном> месте, как, <например>, воды, находящейся на <поверхности> земли.

О материи говорят, что она бессмысленна, бескачественна и бесформенна, что она злая. Если <это так>, то причиной зла являлся бы бог, ибо <получается, что> бессмысленное и бескачественное <определение> относилось бы также к богу. Невероятное безбожие думать, что бог способен на зло, а затем <даже—>, что он является и творцом зла, <утверждать> также, что <можно представить> бога отдельно от материи, так как материя якобы находится в нем как в вместилище.

Итак, необходимо подойти к причине зла и показать, откуда бывает оно и что бог не есть причина зла, поскольку наряду с богом помещают материю.

Какую материю ставят наряду с богом? Ведь та материя, из которой создан мир, не обладала ни качеством, ни формой, ни определенностью. И так как перед нами мир в его разнообразии, в <различных> формах и облициях, то бог выступает творцом не природы, а качества, формы, украшения. А если делом творца являются не только качества, формы и украшения, а также самые творения природы, то ясно, что излишне думать, будто бог сотворил мир из той материи, которая существовала наряду с ним, а не из небытия, не из несущего.

Мы видим, что люди также создают нечто из несущего, как, например, зодчие строят города не из городов, храмы не из храмов. И так как зодчие никогда не могли бы из ничего создать нечто, то те камни, из которых они воздвигают сооружения, отныне называются не камнями, а городами или храмами; ибо <последние> являются не делом природы, а делом искусства, которое находится в ней. Художник создает свое искусство не из той <материи>, которая рядом с ним существует и которая имеется в природе, а из случайностей, встречающихся в природе. Ибо та или иная личность может вы-

ражать свое искусство не в личностях, а в случайностях, которые встречаются, как, <к примеру>, кузнец <в произведениях> кузнечества, плотник <в произведениях> плотничества. Прежде человек, потом <его> искусство, и нет искусства, если в начале нет человека. Отсюда необходимо сказать, что искусство есть приращение к людям из ничего. И если таково <понимание> в отношении людей, то насколько выше подобного бога знание, что он не только творец качества, формы, украшения, но еще и то, что он из ничего смог создать природу и что <все> это—не как продукт материи, из которой бог <якобы> брал добро в одну сторону, а зло—осадок <материи>—в другую; отсюда <будто бы> старание осадка мутить чистоту <материи>.

4

Зло, что бывает, откуда оно?

Спрашиваем и мы: зло, что бывает, есть субъект или же результат действия субъекта? Говорят: следует думать, что зло является результатом действия субъекта.

О материи судят, что она является бесплодной и бескачественной; каким же образом материя—бесплодная и бескачественная—могла представить столь различные результаты? Зло же не случайное <явление> и <происходит> не от материи. Ведь убийство не есть какой-то субъект, также прелюбодеяние не есть какой-либо субъект, таковыми не является ни одно из остальных зол. Но как <некто> от литературы именуется литератор, <некто> от мастерства—мастер, от врачевания—врач и все таковые—литература, мастерство, врачевание и им подобные являются не какими-то субъектами, а взятыми из соответствующих обстоятельств названиями, так и <тот или иной вид> зла название <свое> берет из случайных обстоятельств.

Но если познается какой-нибудь подстрекатель и побудитель, который направляет мысль человека к совершению зла, то он получит название злодея согласно деянию, которое совершает. Однако нужно знать и то, что тот, который что-то делает, сам с этим делом не отождествляется; как, например, горшечник, что изготов-

ляет посуду, сам не есть посуда, а человек, изготовитель посуды; так он принимает название своего ремесла. Таков и злодей, который получает название злостности от совершенного им зла, будь это прелюбсдей или убийца. Следовательно, справедливо говорят, что люди являются творцами зла, ибо сами люди—причина совершения или несовершеня зла. И нужно считать зло не субъектом, а результатом действия субъекта, <таких действий, которые приносят> зло.

А если <некоторые> продолжают упорствовать, <говоря>, что материя действительно была бесформенна и бесплодна, а бог придал ей форму, качество и плодovitость, то <этим самым> они как причину зла выставляют бога. Было бы <куда> лучше, если бы материя оставалась бессмысленной и бесплодной, чем превратиться <ей> в плодovitую и качественную и стать причиной зла для других. Может ли существовать что-то и быть без качеств? Ведь сказать <в отношении чего-либо> «бескачественность», <уже> означает выявить качество. Если <бы> был субъект с качественной <определенностью>, то тогда ни к чему называть бога творцом.

Все же утверждают, что <бог> бесформенную и бессмысленную <материю> сделал нарядною и качественною, и потому справедливо называется творцом. Подобно тому, как если кто-нибудь воздвигнет из камней какое-либо сооружение, то он <станет> творцом только его принобления и оформления, а не природы его.

Итак, к чему бог приравнивал бескачественность <материи>, к хорошему или к дурному? Если скажут к хорошему, тогда должны исследовать: зло, что случается, откуда оно? Следовательно, результаты остались не такими, какими были, они свелись к хорошему, проявились только как хорошее. А если они обратились к другому, тогда смели бы сказать, что бог—причина зла? Ведь он результаты своего <творения> обратил в хорошую сторону.

Однако говорят, что бог отобрал чистую <материю> в одну сторону, из нее он создал сущих, а осадок <материи> оставил.

Отвечаем. Если <бог> мог бы очистить <мате-

рию> и отстранить зло, но этого не пожелал сделать, то <это значит>, что его и следует назвать причиной зла, ибо бог из одной половины <материи> создал добрые существа, а другую ее половину оставил так, чтобы она извратила добрые существа. И если кто-либо правдиво рассмотрит положение вещей, то найдет, что материя <ныне> находится во всевозможной опасности <больше>, чем тогда, когда она была в изначальном положении бескачественности; ибо <тогда>, еще до ее отбора и ощущения опасности зла, она была в безопасном и беспечном состоянии. <Но когда> она ощутила зло, впала в состояние тревоги и сомнения. Если хотите, можете взять как пример человека: до того как человек оформился в живое <существо>, он был непричастен ко злу, а когда стал совершеннолетним, тогда он <начал> помышлять о зле, исходя из своей свободы воли. <Отсюда> также вытекает, что материя, которой коснулся бог, от доброты пришла ко злу.

Но если бог по своей немощи не смог упразднить зла и оставил его, как оно было, то это следует отнести к слабости бога; он немощен либо по своей природе, либо страшится своего поражения от более могущественного <существа>. Если утверждают <возможность> сомнительного поражения его перед <неким> великим <существом>, то следует считать зло насильем над его волей. И почему же, если можно согласиться с их рассуждениями, зло, которое смогло победить бога, <само> не является богом.

5

Снова заговорим о материи; простая или сложная природа она? Различные соединения вещей приводят нас к <необходимости проделать> такие исследования. Если материя простая и однородная природа, а мир утверджен сложно, <состоит> из различных природ и из смешанных <вещей>, то невозможно сказать, что <он> образован из материи. Так как невозможно, чтобы нечто сложное образовалось бы только из одной простой природы. Ведь сложное состоит из <различных> простых природ.

А если <материя—сложная природа>, образова-

лась из простых природ, то <из этого явствует, что> было время, когда материя не существовала, ибо она возникла из соединения простых природ; следовательно, видно, что материя возникла, а не несотворена. Если материя—сложная <природа>, а сложные <природы> образуются из простых, то было время, когда не существовало материи до тех пор, пока простые <природы> не оказались соединены. Но если было время, когда материи не существовало, то не было времени, когда <она> не была несотворенной. Если бог несотворенный, несотворенные также простые <элементы>, из которых образовалась материя, то ясно, что несотворенными являются не двое—<бог и материя>, а пятеро,—<бог и четыре элемента>.

Теперь рассмотрим, находились ли те элементы, которые образовали материю, в согласии между собою или враждебны в отношении друг друга? В самом деле, мы замечаем, что элементы враждебны между собою; так, противоположны вода—огню, свет—тьме, холод—теплоте, сухость—влажности. И ничего в себе и для себя <в каждом из элементов> не противоположно и не вредно, но является таковым по отношению к другому. Отсюда явствует, что <элементы возникают> не из одной материи и ни одна материя не <возникает> из четырех противоположностей. Итак, если бы была одна лишь материя, то она была противоположна не в отношении самой себя, а ближайшему, как белое—черному, а сладкое—горькому.

6

Оставляя в стороне вопрос о материи, которая рассматривается как материал всего <сущего>, перейдем к вопросу о зле, возникновение которого некоторыми представляется из материи. Когда выясняется, что <виды> зла не являются субъектами, то становится понятным, что материя не была никогда и не может быть субъективной природой.

Итак, рассмотрим вопрос зла у людей: являются ли <его виды> субъектами или же результатами <действия> субъектов? То, что побуждает к движению тело и душу <человека>, невозможно считать самим чело-

веком, а есть <порыв> его воли; человек это субъект, а <его> проступки—убийство или прелюбодеяние, совершенные под <воздействием> соответствующего поведения,—не субъекты.

Итак, если эти проступки являются субъектами, то следует причину их существования, представленную ими, считать сотворенным субъектом. Если часть чего-либо сотворена, то ясно, что оно целиком сотворено и, наоборот, если часть чего-либо несотворена, то оно и все не сотворено. Вот почему было время, когда еще всем не было никакого творца и бог еще не сотворил человека, от которого берет свое начало зло. И так как часть зла относится к сотворению человека, то отсюда явствует, что зло целостно сотворено богом; а меж тем никогда нельзя сказать, что бог является причиной зла, таковым может быть только тот, кто по своей воле совершает злой проступок, а кто совершает зло, тому и дается по праву имя злодея, как и было сказано раньше.

7

А теперь перейдем к рассмотрению самих вещей, ибо когда спор ведется правильно, то легче будет противопоставить <противникам> истинность своей речи.

Так, говорят, что бог добрый и добродетельный? Конечно, <о боге> должны сказать, что он добрый и добродетельный и к нему никакое зло не пристает. И раз это так, то мы сначала должны поставить вопрос о прелюбодеянии и проституции, а затем также о других подобных <явлениях>. Если такие злодеяния совершаются по воле бога, то зачем он требует наказания <людей>, совершивших злодеяния? <Одно> то, что за <каждое> злодеяние <бог> требует наказания, показывает, что он не только не желает зла, а ненавидит его, ниспосылая наказание и кару тем, которые совершают зло, тем, кто своим безрассудством кару божью принимает как зло, так и убийцы, когда они подвергаются наказанию, то считают тех, кто их наказывает, не добродетельными, а злодеями, ибо таковы нравы у злодеятелей, которые право называют бесправием. Однако ничего подобного мы не утверждаем; мы считаем,

что зло есть не субъект, а <результат> проявления воли субъекта.

В действительности проституция и прелюбодеяние происходят на основе сближения мужчины и женщины друг с другом. Если сближение совершается со своей женой по законам супружества ради деторождения и любви к потомству, тогда сближение является добрым <поступком>, но если кто-либо, оставляя свою жену, оскорбляет супружество другого, то <он> совершает злой поступок. И хотя сближение одно и то же, но результаты его различны, ибо один станет подлинным отцом детей, а другой—воровским.

То же самое <можно сказать> о проституции. Так, сходиться со своей женой ради деторождения—справедливо, но ради сладострастия желать чужих женщин—крайне несправедливо. Известно, что поступок является злодеянием тогда, когда нужда удовлетворяется незаконно.

То же самое можно сказать и об убийстве. Когда кто-либо убивает захваченного при прелюбодеянии, карая его дерзость, то это не есть совершение зла; но если убивают невинного человека, который не совершил никаких преступлений, установленных законом, убивают, чтобы похитить нечто или же взять имущество другого, то это есть совершение зла. В обоих случаях дело одно и то же, но результат не один и тот же.

То же самое можно сказать, когда берется чего-либо у другого. Если кто-нибудь принимает в дар от господина или <получает> подарок от друга, то он не совершает никакого злодеяния, а когда насильно отнимает имущество слабого, то совершает зло. В обоих случаях взятие чего-либо у другого одно и то же, но результат не один и тот же.

Также и на примере поклонения богу можно показать злодеяния. Если кто-либо поклоняется истинному богу, то совершает благородное дело. А если, вопреки правде, поклоняется как богу камням и дровам, то совершает ужасное преступление, поскольку нужные <для человека> предметы превращает в вещи непристойные. Если кто-либо пишет картину не ради любви к другу, который, умерши, ушел из виду, или же не для

того, чтобы показать свое искусство, а для того, чтобы поклониться ему, как богу, то этим он совершает дело злодейское.

Так же обстоит дело и со свойством вещей. <Именно>, мысль действующего совершает злодейство; так, железо служит то доброму, то злему <делу>: когда из него кто-либо делает лемех, серп, косу, то оно служит доброму; но когда из него выделывают меч, копье, стрелу и другое оружие и этим вредят людям, то это есть злое дело, и причиной зла является не железо, а использующий его <для злого деяния>.

8

А люди спрашивают: имеются ли такие побуждения в самих субъектах, или они от бога, или же имеется кто-либо другой, который их нашептывает людям?

Неуместно утверждать, что эти <свойства> людей от бога, нет, они от наличия свободы воли, от свободы первого человека, созданного богом, потомки которого унаследовали от него эти же <качества>. Итак, получив свободу воли, <человек> может служить кому хочет; это—великое благодеяние, данное богом человеку. <А между тем> все остальные <существа> служат божественному повелению по необходимости. Если ты спросишь о небе, так <знай>, что оно стоит прочно и не движется с того места, которое определено для него; если ты хочешь спросить о солнце, так <знай>, что оно также выполняет установленное для него движение и не смеет отклоняться от пути, служа по господню повелению. Мы так же видим и землю уплотненной, которая носит на себе повеление повелителя. И остальные все подобные создания подчинены велению творца, <они> не могут делать ничего другого, кроме того, что для них установлено. За это мы и чтим их, за то, что они соблюдают предначертания <творца>.

Но человек, обладая свободой воли, кому захочет, тому и служит, и это не по необходимому принуждению природы и не от удержания силы, дарованной ему за лучшее <его поведение>; но лишь своим повиновением он получит пользу, а неповиновением—вред, и мы говорим, что это есть не зло, а благо для человека. Если бы

<человек> являлся одним из таких <сущест- в>, кото- рые в различных <проявлениях> природы по необхо- димости служат богу, то он за эту свою услужливость не был бы достоин награды, ибо он, как орудие <в ру- ках> творца, совершал бы злое или доброе дело, и не было бы ему ни порицания, ни похвалы. Причина того в том, что ему дали такое <именно> направление, и чело- век отныне лучше этого ничего не мог бы знать, ибо он не был сведущ в каком-нибудь другом деле, кроме того, для которого предназначен. Но бог хотел почтить чело- века, таким образом наградив его для выбора хорошего свободой воли, благодаря которой он может делать то, что ему хочется: он получает его свободу своей воли на- править к добруму.

Как некий отец, когда поучает своего способного к учению сына не лениться, заставляет его стремиться к хорошему, ибо знает, что его сын может стать в учении преуспевающим, требует от него овладеть преподаванны- ми ему знаниями. Так же нужно понять и бога, который увещевает человека подчиниться своему повелению. Но <вместе с тем бог> не отнимает у него власти его воли, благодаря которой человек может подчиниться или не подчиниться повелению <свыше>. <Бог> поучает и увещевает человека стать желающим хорошего и, если он подчинится повелению бога, то станет достойным по- лучить от него величайшие дары; <вместе с тем чело- век> властен не подчиниться повелению <бога>. Ибо не напрасно дан ему дар <богом, который> является вечно неопровергаемой <сущностью>. Напрасно было бы дать <человеку такой дар>, если бы он не обладал дво- якого рода властью: подчиниться тому, чего желает бог, и не подчиниться тому, что бог не одобряет. Но справедливо, когда каждый по достоинству получит сообразно со своими делами.

Итак, как выглядело бы избрание <человеком> дел, если бы он не был наделен двоякой властью: либо подчиниться, либо не подчиниться? Ясно, что чело- век имел свободу воли совершить добро или насадить зло не потому, что перед ним стояло зло, к которому он стремился, а потому, что перед ним стояло: подчиниться или не подчиниться <богу>; именно в этом и <кроет-

ся> познание причины зла. Как только появился пер- вый человек, он воспринял повеление бога и, не подчи- няясь божественному повелению, склонился ко злу; отту- да и пошло начало зла.

Таким образом, никто не может показать зло как нечто несотворенное или же нечто субъективное; так же никто не может утверждать, что оно от бога. <Зло> есть случай неповиновения неповинованного или же результат воздействия какого-то учения, ибо ничто не может указать человека, созданного в такой именно природе. Но если бы человек возымел такую природу, то это было бы не от природы сотворенных <сущест- в>, ибо из божественного писания даруется <человеку соот- ветствующее> учение: так в одном месте божественного слова сказано: «Помышление сердца человеческого— зло от юности его». Это показывает, что, когда человек склоняется к совершению зла, то он делает это по своей воле, а не по насилию другого.

Таким образом, только неповиновение, которое со- вершается помимо воли бога, постижимо как причина зла. И еще бывает некий скрытый наставник, подстрекате- ль, но не принудитель, который вознамерился откло- нить человека от правильного пути. А если хотят иссле- довать <дальше> причину <зла>, то должны знать, что это будет зависть в отношении человека. А если доис- каться, откуда в свою очередь <возникает> зависть, то на это ответим: от превосходства по оказанию почестей человеку, ибо один только человек по образу подобен бо- гу. А так как на основании этого хотят считать бога при- чиной зла, то это—отклонение от мудрого мышления. Если бы <бог>отнял нечто у завистника <сатаны>и отдал человеку, то, пожалуй, бог на самом деле стал бы причиной зла. Однако если он сохранил все так, как было, а человек совершил нечто <злое> в таком виде, в каком он желал, то причиной зла является завист- ник. Допустим, что некто имеет двух слуг, одного содер- жит в качестве слуги, а другого—приемышем, и если один нападает на другого и убивает его, то разве причиной зла следует считать хозяина, который ничего не отнял у слу- ги и ничего не дал другому?

Задают нам еще такой вопрос: если в прошлом не было никакого зла, то откуда змея, которую вы называете сатаной, узнала о свойстве зла?

Отвечаем. Сатана постиг у человека <возможность> его злого неповиновения богу и побудил человека к тому же. <Представим себе, что> один, будучи врагом другого, желает, скрывая вражду, тайно вредить ему и, не ведая обстоятельств <возможности> вредительства, приближается к нему и ищет способ нанести ему <зло>; затем, найдя <удобное> время, когда один из врачей предписывает его врагу не прикасаться к тому-то, не отведывать той или иной пищи и этим добиться здоровья, <он> немедленно, притворившись другом, порицает врача и, указывая вредное <питание> как полезное, диктует свое повеление вопреки предписанию врача и этим самым вредит другому. <Ясно>, что он заранее не знал способов вредительства, но, найдя в предписаниях врача возможность нанести вред, стал вредным. <Именно> так нужно думать о сатане, который, завидя первозданному человеку, не знал обстоятельств <возможности> вредить, ибо до того никакого зла не ведал, дабы мог оттуда воспринять свойство зла. Но, узнав из заповеди бога, данной человеку, о запрете человеку вкусить от смертоносного плода, <именно> это <запретное> внушил человеку. Плод этот не то что был негодным для питания человека, не то что по своей природе был смертоносен, почему и было запрещено человеку вкусить его—нет, причиной смерти человека стало его неповиновение, как у того виновного, который нарушает завет определившего его <действия> повелителя.

Итак, враг склонил человека пренебречь повелением бога не потому, что точно знал, что этим он совершает вред в отношении человека, а потому, что имел сомнение, будет или не будет <совершенно зло>. Затем, благодаря наказанию человека за его неповиновение богу, <сатана> постиг, что <нарушение> заповеди причиняет смерть, и по праву были наказаны как сам <сатана>, так и человек за то, что <сатана> склонил <его> не подчиниться <божественному запрету>.

отведать от того плода, который по своей природе не был смертоносным, и только угроза бога стала причиной свершения всего.

Как мы не можем обвинять врача, который заранее предупредил, каким образом человек может выздороветь, за то, что <больной>, оставив предписания врача, послушал врага, дающего ему вредные советы; понятно, причиной ущерба является не врач, который предварительно разъяснил <все>, а враг, который, <использовав> предписания врача, ухитрился вредить больному. Так же можем сказать, что вред человеку бывает от сатаны, который <сначала> не знал обстоятельств <возможности> зла, но, познав заповеди бога, захотел нанести зло человеку тем, что, вопреки воле бога, <подстрекнул> отведать плод и этим самым подвергнуться смертной каре. Ибо если бы бог предварительно не объяснил человеку, что нельзя вкушать плод дерева, и он, не ведая, вкусил, тогда не было бы ему наказания—смерти; или, не ведая, ел или же ел, будучи не в силах воздержаться от вкушения плода,—никакому наказанию не был бы подвергнут. Как и грудной ребенок, который стремится к другой пище, достоин не наказания, а жалости, потому что он пожелал этой <пищи> из-за отсутствия молока. За это же змея, которая есть сатана, была справедливо наказана, потому что она тайла против человека безжалостную злобу.

Итак отметим, что начало зла есть зависть, а зависть бывает при большом предпочтении человека, зло <проистекает> от неповиновения <человека>. Бог почтил человека высшим преимуществом, а он, не подчиняясь, отклонил его заповеди. Поэтому все то, что именуется злом, таково не от природы; зло есть то, что совершается вопреки воле бога.

Подобно тому, как сатана при <самом же> повиновении от бога знал, что неповиновение богу кем бы то ни было не есть добро, а зло, ибо он не был от бога таким несведущим, чтобы не знал бы, что то, что бывает по воле бога—доброе, а то, что совершается вопреки его воле—злое. И потому справедливо бог карает <сатану>, так как тому ведомо добро, но <он> не делает его; <сам же> сведущ во зле и не избегает его.

Бог не создал его ни злым, ни мучителем и ни искусителем, дабы через него те, которые праведны, проверялись и выделялись; он сам себя не находит злым, не является ни сотворенным и ни противоположным богу, но создан богом разумным, опытным в познаниях о том, что стать нарушителем повеления бога есть зло. И то, что он знал, что есть зло, и все же дерзнул <совершить>, мы называем неповиновением. А неповиновение есть не какой-то субъект, предварительно известный сатане, а нечто случайное, имевшее место в желании <сатаны как результат его воли>.

Мы утверждаем, далее, что человек по справедливости несет наказание за совершенные им деяния, так как он добровольно встает <на путь> таких дел, какие, если захочет, может оставить. Ведь он имеет власть над собою, своим желанием и нежеланием, которым следует, и может свершить то, что захочет сам.

Так как, нам говорят: вы не хотите причиной зла назвать бога, <утверждаете, что зло> есть <результат действия> человека по наущению сатаны, которому <человек> покорился и был им обманут, <и потому> по справедливости <таковые> подвергаются наказанию, ибо они могли отсесть и отбросить зло, но сделать этого не захотели,—то мы хотим спросить именно о сатане: таковым ли создал его бог или же он не был таким, но <потом> склонился к совершению зла?

Если он таким был сотворен богом, то бог не должен был требовать наказания сатаны, ибо соблюдал бы условия той природы, которою бог наделил его, и <законмерно>, если кто-либо совершает нечто не по своей воле, за это он не должен понести наказания. Но если <некто> по собственной воле творит <то или другое дело> и совершает нечто плохое, то по праву наказывається; ибо он не остался <в тех рамках>, в которых хотел бы <его зреть> бог. А если <сатана> богом был создан добрым и собственнолично направил свою волю ко злу, отдалившись от хорошего, то по праву за его дерзновенность требуется наказание <ему>. Мы знаем, что сатана богом не создан как сатана, он получил имя «сатаны» благодаря отклонению от своего <прежнего> имени, так как это <слово> на языке евреев и сирийцев означает «отклонение».

Сатана был создан богом как некая сила, направленная к насаждению хорошего, но, испытывая вражду к человеку, он сделался по своей же воле каверзником. Отказываясь повиноваться богу, сатана стал наущать людей противостоять богу и не повиноваться ему и, как отщепенец,⁴ отошел и отклонился от бога. Об этом свидетельствует божественное слово, которое называет его отпавшим драконом; <там же свидетельствуется>, что по повелению бога убит <был> отщепенец дракон. И на самом деле, слово бога сразило сатану тем, что дало власть топтать его. Итак, св. писание называет его отщепенцем; если бы он остался таким, каким его создал бог, то не был бы назван так, ибо тот, кто становится таковым, покидает свое <прежнее> положение; это еще показывает, что он не является несотворенным. Но если был бы он несотворенным, то не мог измениться в своей природе, ибо немислимо, чтобы природа без воли была бы то доброй, то злой.

Между тем говорят, что, если, <положим>, сатана не был несотворенным и не был таковым от бога, а сам себя из хорошего сделал дурным, что означает из подчиненного стал неподчиненным, то скажите, ведал или не ведал бог, что так именно произойдет? Если ведал и творил, то сам <он> является причиной того, что <сатана>, будучи хорошим, стал <дурным>, а если не знал, то почему же создал то, о чем не знал, каково оно будет?

<Отвечаем>. Представить бога незнающим—несуразность, ибо только он является всеведущим и предвидцем. Но так как бог—благотворная сущность, то он свое благородство не хотел скрывать и потому, зная наперед, что от сатаны произойдет заблуждение, что он будет подстрекать людей не внимать повелению бога, все же создал его, дабы сразу <дать> человеку проявить свободу воли, чтобы людям стало зримым превосходство доброты бога из того, что он дает отпущение людских грехов, совершенных в прошлые времена. Когда нечестивец сатана предстанет неуничтоженным, <люди> узнают о своих грехах, о возможности отпущения их через покаяние, этим самым проявится доброта бога, и они постигнут его милость. Если бы все было иначе, то его добродетели никто не узнал бы.

Нас спросят, почему бог после заблуждения сатаны и обмана <им> человека не уничтожил того совершенно, не предотвратил <тем самым> убийство многих?

<Отвечаем:> бог не уничтожил сатану, <во-первых>, не потому, что он не мог его уничтожить, а потому, что для него было не великое дело самому лично уничтожить сатану, превратить в ничто одно свое малое творение, и бог не хотел дать подумать, что убил его будучи не в силах терпеть его злодеяния. Во-вторых, если <он> вначале убил бы сатану, то для будущих людей благородство бога осталось бы неизвестным, так как никто не имел бы какого-нибудь наглядного признака назвать его добродетелем. Но, пожалуй, могли бы и подумать, что сатана был равным богу и потому <бог> быстро уничтожил его. Вот почему бог сохранил и не дал погибнуть ему, <сохранил>, чтобы люди, знающие благое, побеждали его, в отместку за тех, которые вначале потерпели поражение от него.

И то величаво и поразительно, что божий человек, вооружаясь помощью бога, вступает в схватку с сатаной и побеждает его. Подобно тому учителю бойцов, что для обучения своих учеников изображает всякие приемы и способы борьбы, которыми было бы возможно победить противника; направляет их учиться состязаться с ним, наставляет добиваться победы, презирая даже самую жизнь, считая, что лучше умереть с добрым именем, нежели остаться живым с дурной славой; ученики, помятуя слова учителя, награду за победу, одерживают верх над противником, увенчанные победой возвращаются к учителю и как знак повержения противника преподносят венок <победы>. А если бы не держали в уме <наставлений> учителя бойцов и не стремились к победе, то <оказались> бы сражены противником, <вернулись> с дурной славой. И тогда справедливо приняли бы позор и были подвергнуты мучениям за дурное <поведение> <вплоть до> смертной казни.

Так нужно понять и бога: он своими наставлениями прекрасно вооружает людей, победителя <ведет> к увенчанию и дурного—к позору. А если кто-либо, ни во что не ставя наставлений бога, состязается в борьбе с

клеветником, то немедленно погибает, ибо не имеет никаких признаков на победу.

<Именно> такой по справедливости терпит суровое наказание, пренебрегая примером товарища, который боролся и победил.

Вот почему бог оставил сатану как наставника на арене борьбы мира, чтобы, когда доблестные <воины> его боролись и побеждали, то гордость первой победы над сатаной отныне была уничтожена теми людьми, которые в стремлении к хорошему одолевали его и увенчали себя доблестной победой. Так, бросая сатану под ноги и топча его, делаем его мертвым, и она гибнет, подвергнувшись поражению согласно нашему стремлению к хорошему.

10

После всех этих убедительных <изобличений> упорно приводят тот же <аргумент>, говоря, что зло <существует> по природе, оно не есть результат воли.

Отвечаем: Если зло <существует> по природе, то почему цари учреждают законы, князья <прибегают> к угрозам, судьи—к наказанию? Не потому ли, чтоб воспрепятствовать злу? И еще: если зло <существует> по природе, то законодатель не должен учредить законы и князья не должны наказывать злодея. Зачем наказывать того, кто не по воле является злодеем, в отношении которого должно быть не наказание, а сострадание?

Следовательно, если жена <рассуждающего> так станет прелюбодействовать, то он не должен обвинять ее, ибо она, как говорят, не по своей воле была побуждена к совершению зла, а была принуждена природой; если сын такого выхватывает меч и замахивается на отца, то не обвиняй его, ибо он поступает не по своей воле, а к этому ведет его зло; и если <тебя> оскорбит сосед или друг, то взамен этого не оскорбляй его, а скорее прояви к нему свое соболезнование, ибо не он наносит оскорбление, а зло, у которого он на поведу. То же самое, когда дочь оскорбляет мать, невестка—свекровь, жена—мужа, слуга—господина, брат—брата: пусть не будет досадно тем, кто подвергается оскорблению, к ним

следует проявить соболезнование, как к подвергнутым насилию от зла.

Но если мы видим, что царь <при нарушении> законов, учрежденных им, требует наказания и тем самым уничтожает вредное; судья связывает и пытается воров и разбойников, чтобы устранить зло; отец развращенного сына, приговоренного к смерти, предает в руки судей, и все остальные, каждый из них лично или через тех, которые обладают властью, требуют наказания за оскорбление своей личности, то все это показывает, что зло, которое совершено, рождено не природой, а волей <человека>. Ну вот ты, привязывай и стегай того, кто крайне погружен в разврат, и посмотри, найдешь ли у него хоть ничтожно малое воспоминание о былом его разврате. Действительно, слово мудреца не зря сказано, что «слуге, который ухом не внемлет, дают послушать через спину».

Однако мы еще из других <обстоятельств> можем знать, что природа человека желает не зла, а добра. <Так>, если прелюбодея, который прелюбодействует до того, как он совершит прелюбодеяние, кто-либо назовет таковым, тот протестует; проститутка, которая открыто развратничает, не хочет слышать имя проститутки. То же самое вор, разбойник и другие злодеи, которые, хотя и совершают дела злодейские, но принимать на себя имя злодея не желают. Так же <поступает> лицемер, который притворяется, вождедея вероломно наносить вред своему другу. Он скрывает свое лицемерие, дает якобы доброе наставление, но, соблазняя невинного, причиняет ему ущерб. И если <станет> лукавить, не скрываясь за <маской> добра, то не сможет ввести в заблуждение законоведа.

Бывает также, когда кто-либо вознамерился смягчить какого-то строгого властелина, тогда он не может пойти к нему и прямо сказать: «Ты строг». <Вместо этого> он, обращаясь к властелину со слащавыми словами, увещевает его: «Ты, о господин, мягкий и благодатный для всех, все тобою довольны, все зрят в твоём лице правоведа». Таким образом он может кроткими <словами> умерить жестокость властелина, склонить

его совершить <действия> по праву и по достоинству. То же самое <в отношении> человека в гневе, в грусти и в зависти, к которым можно подойти ласково и усмирить их. Из всего этого явствует, что природа человека—желающая не зла, а добра.

И если зверство зверей приводит к утверждению о зле по природе, да будет известно, что часть животных создана для нужд <человека>, каковы бык, овца и все остальные—съедобные и вьючные; часть же животных создана для порождения страха в мыслях человека. Если существуют огромные звери—драконы и змеи и другие вредные пресмыкающиеся, а человек стал таким надменным, что даже, выходя из пределов воздействия страха божьего, не повинуется ему, и если бы не существовало таких вызывающих содрогание животных, то тогда насколько больше <было бы основания говорить, что> никогда <для человека> не могло быть опасного состояния?

Даже те самые <животные>, которых несведущие считают злыми, иногда выступают полезными и <даже> спасателями от смерти. Что может быть более злым, чем змея? А <между тем> из нее достают «те-риаку», которое лечит от неуспехов еще привести к гибели смертоносных лекарств, составленных коварством людей. Если змея по природе была бы злая или являлась бы творением злого существа, то в ней совершенно ничего не было бы полезного и никогда в своем зверстве она не была бы обуздана. Но вот мы видим, что она, благодаря искусству чародея, становится укротимой и, словно веревка, является для него игрушкой, и часто, обитая в домах, не вредит жильцам.

Если тот, кто некое зло считает <произошедшим> от природы, является язычником, он опровергается своими же товарищами по искусству поклонения змее; они умеют укротить змею настолько, что заклинанием зовут ее к себе домой, подают ей пищу, как вавилоняне—дракону, которому поклонялись и убили его, возлюбленного <своего> бога, его же привычной пищей.

А если <кто> является магом и зверей считает из-за их зверства творением зла, то он, подвергаясь всеобщему осуждению, должен замолкнуть. Раз звери—творе-

ние зла, а земля— добра, то почему творение добра становится кормилицей творений зла, кормилицей тех, которые питаются у нее и на лоне ее покоятся? Ведь две противоположности взаимно уничтожаются как свет и тьма, теплота и холод.

Итак, если звери—творения зла, а земля—творение добра, то земля должна была уничтожить зверей, но не кормить, сокращать их <число>, а не размножать. Поскольку земля не уничтожает, а питает зверей, то ясно, что она, а также звери возникли от одного и того же творца, и нет ничего по природе злого, ибо нет никакого по природе злого творца. В особенности сами звери, о которых говорят, что они возникли от злого творца, показывают, что они происходят не откуда-то, а только из земли, ибо они питаются от последней, живут на земле, возвращаются в землю, становятся землею.

<Скажем> еще то, что, если бы злые творения происходили от зла, ничто из них не могло бы оказаться полезным, все должно было быть совершенно вредным. А так как мы видим, что шкура некоторых <зверей> служит защитой нашей наготы, сало некоторых других <употребляется> как лекарство, из отдельных же частей <того или иного зверя>, как льва, медведя и других, из каждой части каждого зверя <получается польза> своим чередом, то ясно, что все они возникли от доброго творца, ибо в них <всегда> что-нибудь да найдется полезное. То, что злое, в нем все, что есть,—вредное, и шкура, и мясо. Между тем мы одеваем их шкуру и она не вредит; мясо их, если кто-либо заставит себя скушать, также не наносит вреда—так, мясо кабана, этого наивысшего зверя среди всех остальных, едят и оно не вредит. Таковы же другие <звери>, <мясо> которых съедобно.

Вол, о котором говорят, что он сотворен добрым творцом, имеет в себе нечто вредное. Есть мясо быка—это исцеление тела, но если кто-либо выпьет кровь его, то умрет. То же самое <относится> к некоторой траве, которая сама по себе убийственна, а при смешении с другими растениями—исцеляет различные болезни. Если кто-либо покушает отдельно мандрагору,⁵ умрет, но смешанная с другими корнями она лечит от бессонницы. Если кто-либо отведаст салат⁶ в жаркое время,—он освежает, понижает внутренний жар, а если съесть <салат>

в холодное время, он вредит; если процедить <сквозь сито> и выпить только его воду, это смертельно, а если измолоть семена и выпить с водой, то <можно> избавиться от вождения. Так же куст конопля, семена которой служат лекарством, но вместе с тем приводят к потере вождения. И цикута,⁷ которая отдельно в определенное время убийственна, но врачи сумели воспользоваться ею для исцеления давнишней желчной болезни. Наконец, <укажем> на вид молочайного листа, который смертелен, но при смешении с другим лекарством является средством против желчной болезни, спасает от смерти.

Итак, <люди>, которые неправильно рассматривали такие неровности в вещах, думали, что зло существует по природе. Однако бог создал человека таким мудрым, что он может пользоваться средствами исцеления и в тех <вещах>, которые считали вредными, человек также сумел каким-то способом найти полезное; <все это> как бы упрек воззрениям безрассудных, как бы <подтверждение того>, что нет по природе ничего злого.

11

Хотя <язычники и маги> не верят в божественные законы, однако для нашей <христианской> семьи мы не отказываем дать правильный ответ <на поставленные вопросы>.

Среди зверей не было злых от природы; так что <бог смог> привести новосотворенных к Адаму с повелением дать каждому свое название. Если бы эти <существа> не приблизились к нему, то как он мог для них одно за другим составить название, каждому в отдельности по виду? А если подходили, становились прирученными, то ясно, что они не были злыми и не были человеку вредными. Но потом, когда человек нарушил повеление бога, этот последний дал ему ужасающих <существ>; это для того, чтобы не возгордился земной <человек>, <помнил, что> был он сотворен из земли и должен стать землею.

То, что вначале звери были не вредными для людей, свидетельствуют теперешние прирученные и привыкшие

к человеку <животные>. <Так>, один выкармливает волчонка, который, как собачий щенок, привыкает к нему, а другой выкормит львенка, сделав его прирученным и ласкавым до той степени, что <он> обнимается со своим кормильцем. Но если к нему подойдет близко кто-нибудь другой, то он, не забывая свои звериные нравы, нападает на него, <а хозяин> застрашивает зверя, как собаку, укрощая необузданное его зверство. Один выкормит детеныша медведя, учит его танцевать, уподобляя нравам людей, умирляет звериные инстинкты, а другой поймает дикую обезьяну и учит ее шаловливости, гримасничанию и самым злым <шуткам>. Есть и такие, которые поймают дракона—змею, подобную женщине, заклинанием делают ее прирученной к человеку, искореняют у нее смертельный яд.

Итак, если звери от природы были бы злыми <существами>, то невозможно было, чтоб эти вредные <животные> привыкли к вредным в отношении себя <существам>. И если жару и холод по их вредности считают от злого творца, то должны знать, что если бы снег и стужа не укрепляли горы, то корни трав не стали бы плодоносными, а если зной не согревал поля, то плоды не созрели бы.

12

Страдание, болезни, преждевременную смерть и самую смерть представляют <происходящей> от некоего злого творца, и, если бы те верили в божественные законы, то мы, <основываясь на этих законах>, дали бы им ответ. Но так как эти несуразицы они выводят от злого творца, то мы их спрашиваем: «Есть творец добра и творец зла, который из них сильнее?». Говоря, что творец добра сильнее, лгут, ибо, если он был бы сильнее, чем творец зла, то не допустил бы ему причинять вред своим добрым творениям, больше того, он не должен был отвести злу места в своих владениях. Ведь если творец добра был бы сильнее, то создал бы для себя место отдельно от творца зла, где сотворил бы свои творения, на которые он только способен.

Пусть скажут еще, мог ли <творец> добра удалять

злое из своих добрых творений, или нет? Если скажут, что мог, то должны на это услышать: «Если он мог бы удалить зло, но не удалил, то сам является причиной вреда, а если он не мог удалить зло, то из этого явствует, что зло более могущественно, чем он, ибо оно насильно притесняет и уничтожает его добрые творения». Неправда и то, что говорят, якобы под конец <создатель> добра победит зло. Если <творец добра> не смог вначале победить, то ясно, что и в конце не сможет победить.

Но мы знаем много причин страданий и смерти <человека>, о них мы приводим правдивое слово. Прежде всего то, что, когда человек преступил заповедь бога, тогда подвергся он страданиям и смерти. Ибо бог сказал женщине: «В болезни и скорби будешь рожать детей», а мужчине: «В поте лица твоего будешь есть хлеб; ибо ты есть прах и в прах обратишься». Отсюда явствует, что хотя природа человека в силу того, что она телесна, казалась подверженной страданиям и смерти, но если бы была соблюдена верность заповедям <бога>, то тогда животворящий даровал бы <навсегда> жизнь человеку. Если бог был в состоянии из ничего создать душу человека, сохранить ее всегда живой и бессмертной, то он был бы также в состоянии сохранить тело <человека>, созданное им из земли.

Но когда враги истины слышат обо всем этом, они различными орудиями вооружаются против истины. Некоторые говорят, что телесное не могло быть бессмертным, а другие утверждают, что так как тело недолговечно, <оно> не могло долгое время находиться с душой, потому по необходимости <ему, как> недолговечному, <надлежало> умереть.

<Утверждение> первых опровергают Илья и Енох, которые до сих пор живы, остальное же опровергается всеобщим воскресением <мертвых>. Ибо если тела, будучи недолговечными, умрут теперь, то к воскресению, как утверждают те, с душой никак не выживут, отсюда ясно, что они хотя отвергнуть само воскресение тела, между тем божественные книги, а также природа самих сотворенных <существ> постоянно свидетельствуют о воскресении мертвых.

Хотя говорят: если тело не было смертным, то как произошло, что из-за ничтожного проступка <человек> подвергся смерти и творец не пожалел его, не простил ему преступления?

Что творец снисходительный и милосердный, всем известно, но это особенно сильно <проявилось> тогда, когда после <совершения> человеком преступления бестелесный <бог> сошел вниз как некто телесный. своими шагами произведя шум в раю, и кротким, умягчающим голосом обратился к преступнику: «Адам! где ты?»—для того, чтоб устрашением не дать Адаму образумиться, <а дать понять>, что следует принести покаяние. А так как виновный не раскалялся, <он> по справедливости подвергся смертной казни.

Но мы должны помнить еще другое. Творец <человека> заранее ему заповедал: в день, в который ты вкусишь от плода <сего> дерева, в тот же день умрешь. А потом подходит враг и говорит: не умрешь, а станешь, как бог. Итак, слову кого из них он должен был поверить? Тому, который заранее предупредил и пожелал повиновением заповеди сохранить ему бессмертие, или же тому, который старался обманом сделать его смертным?

И если бы творец после неповиновения человека заповеди не сделал его смертным, то тогда человек постоянно верил бы не богу, а сатане. Ибо бог сказал, если вкусишь от плода, <то> умрешь, а сатана говорил, если вкусишь,—не умрешь, а станешь, как бог. Итак, творец природы predetermined смертность природы человека, дабы подтвердить свое слово и обнаружить виновность злого поучителя. Хотя из-за этих двух причин <человек> некоторое время предается смерти, но <творец> свое могущество проявит в другой раз тем, что сохранит <человека> вечно неистощимым, живым и бессмертным. То, что <бог> из ничего создал ангелов и человеческие души, сохраняет их живыми, бессмертными. Так же он мог бы сохранить живым и тело, если бы первый человек не нарушил заповеди бога.

Что бог не является причиной смерти, показывает многознающий мудрец, который говорит: «Бог не сотво-

рил смерть и не радуется гибели людей», но «бог создал человека для нетления и сотворил его в образе вечного бытия своего; но завистью дьявола вошла в мир смерть». И вновь тот же самый <мудрец> глаголет: «Я сказал: вы—боги, и сыны всевышнего—все вы». Иначе говоря: я, <бог>, создал вас бессмертными, если бы вы подчинялись моему повелению; но так как вы не остались в повиновении моим заповедям, то «вы умрете, как человек, и падете, как всякий из князей»; я не хотел, чтобы вы находились ни под <угрозой> смерти, ни под властью плохого поучителя.

Но почему же утверждают, что человек и сатана вступают в войну друг с другом?

Потому, что сатана и человек хотят упразднить свободу воли. Бог, который без всякой зависти дал им власть над самим собою, не хотел, чтобы они жили, подобно животным, по принуждению, иначе свобода воли перестала бы быть свободой воли.

Хотя бог обладал властью зреть арену борьбы своих сотворенных, однако сам не подстрекал их напасть друг на друга. Когда он увидел, что сатана от зависти воспаляется, он допустил, чтобы двое носителей свободы воли боролись друг с другом. Ибо бог знал, что у одного свобода воли не более слаба, чем у другого, что ни тот, ни другой не являются всеведущими, <наконец>, один <из них> не представлялся сильным, а другой—слабым. Что ни один из них не был более сильным, <нежели другой>, выявляется из того, что <сатана>, подходя к женщине, не силой устранил ее, а стал испытывать ее обманом. И так как <сатана> не был всеведущим, он спросил ее: «Что такое, что сказал бог?»—чтобы знать от нее обстоятельства.

Из искушения Иова мы также узнаем, что сатана не является ни сильным, ни всеведущим. Если бы сатана был сильным, то не просил бы от бога помощи, а затем не подвергнул бы себя испытанию; если бы был всеведущим, то не нуждался бы в испытании, ибо знал, что если не сможет победить, то покроет себя позором.

Это <последнее> выясняем мы также из господних испытаний: ведь сам же <сатана, сомневаясь в Христе>, говорил <ему>: «если ты сын божий». Тем самым он

выявил, что хотя и слышал от пророков, что придет сын бога, но времени <его> прибытия не знал. Если бы знал <он>, что тот, который предстал перед ним в образе человека, на самом деле был сын божий, то он не испытывал бы его и не было бы ему позора. Хотя <сатана> через божественные чудеса узнал о появлении сына бога и в тревоге крикнул: «Знаю тебя, кто ты, ты святой бога».

Далее, если <сатана> был бы всеведущим, то не подстрекал бы евреев распять Христа, зная, что со смертью Христа <он> будет низвергнут с господства, согласно тому, как сказал господь: «Ныне князь мира сего изгнан будет вон», и еще: «Я видел сатану, падающего, как молния, с неба», и снова: «Князь мира сего уже осужден». <Этим> показано, что тот, кто возомнил стать богом, низвергнут с господства и предстал перед вечным судом.

14

Из божественного писания также явствует, что смерть и страдание были возложены на человека, что они вошли в мир из-за неповиновения заповедям бога; скажем еще о других причинах, приведших к преждевременному концу.

Пожалуй, много раз перед человеком встанут величайшее зло и притеснения, которые он не в силах преодолеть, или также испытания, перенести которые <человек> не может. <Вот почему> бог, всеведущий и человеколюбивый, питая милосердие к своим сотворенным, преждевременной смертью освобождает человека от таких зол, точно так, как говорит <св.> писание: «Праведник преставится прежде, чем наступит зло».

Бывают еще смерти преждевременные, дабы в каждом возрасте и во все времена найти человека готовым не уклоняться от почитания бога.

Хотя проклятие вошло в мир через страдание, однако имеются и другие причины: иногда <страдание> назначается от совершения греха, подобно тому, что сказал господь парализованному: «Выздоровел, отныне не согреши». Вняв веру тех, которые подносили другого паралитика, <господь> сказал этому последнему: «Пусть

будут тебе отпущены грехи твои». Из этого явствует, что бывают страдания от греха и бывают—не от греха. Так, когда ученики спросили господина от слепом: «Кто согрешил, он или родители его, что он родился слепым?» <Иисус> ответил: «Не согрешил ни он, ни родители его; но это во славу бога». Но есть и такие страдания, которые являются не от греха и не для прославления бога, а от отсутствия пропорции в смешении <элементов>; ибо как тело человека является смешением четырех элементов—влажности, сухости, холода и теплоты, и если один из них не достанет или в избытке, возникнет страдание. Это происходит либо от обилия принятых еды и питья, либо от строгого поста, или же от неразборчивости в пище, либо от работы при сильной жаре, либо от мучительного холода, либо же от других таких противоположностей, которые определили несоответствие в теле <человека>.

И возникают войны от жадности людской, а отсюда и захват <новых> границ и деревень, чужих городов, добра и имущества.

Такова и проституция по неповиновению узам супружества, что искони установлено богом: «Оставит муж отца своего и мать свою и пойдет за своей женой». Сказано: «за своей женой», но не за женами. И чтобы утверждать первое положение природы, господь в св. Евангелии сказал: «Что бог сочетал, того человек да не разъединит».

Бесноватость—избыток гордости человека. Если у кого-либо сын рассудительный, ему не достаются побор, а если сын нерассудительный, то при нем часто подвергают избиению слугу, чтобы сын, глядя на него, стал рассудительным, а если это не вразумит его, тогда его самого подвергнут мучению. Это мы сказали в ответ некоторым, которые спрашивают: виновные мучаются демонами по всей вине, но почему эти же демоны должны властвовать и над невинными детьми?

Бог призывает всех людей стать его приемными сынами; он через пророка изрекает: «Израиль—мой сын-первенец». И еще: «Я породил и возвысил сыновей». Если добродетельные согласно закону назвались сыновьями, то насколько предпочтительнее назвать та-

ковыми тех, о которых сказано: «Дал власть быть чадами божьими».

Итак, бог подходит к нам с назиданием, как к своим сыновьям. Иногда он перед нами уничтожает наш скот, <которым мы пользуемся> как слугами, иногда же—поля и сады, чтобы, увидев это, мы смирили себя ярмом божественного страха. Но если от этого мы все еще не умнеем, тогда он посылает нам мучения: либо боли, либо увечья, либо демонов. Страдают также невинные для того, чтобы другие сохраняли у себя в уме слово мудреца, которое гласит: «Если праведник едва спасается, то куда деваться нечестивым и грешным?». И это будет <всегда> так, чтобы правдивый не оставил правдивость, а виновный не погряз навсегда в грехах. В этом повинен не бог, а зло людское, которое приводит бога к тому, чтобы такими испытаниями поучать людей. Как на основе веры других <страждущих он> поднял на ноги паралитика и пожаловал ему отпущение грехов, так на основе мучения других немногочисленных <людей> <бог> посылает страх в назидание многим, по только сам он знает лучше, когда это случается с невинными и когда это бывает с виновными. Мучение дьяволом человека является не наказанием его души, а скорее всего состраданием, в особенности, если подвергшийся этим мучениям является невинным, <он страдает>, чтобы у других прочно вошел в голову страх перед <богом>. Это указывает на утвержденный богом поря-док, как на бич, висящий в нашем большом доме для того, чтобы множесто <людей>, глядя на него, подтягивалось и вступало в страхе в повиновение богу.

Такие мучения <человека> посылаются иногда за грехи его, а иногда—как несчастные случаи; люди ищут спасения от этих мучений упованием на мощи святых мучеников; в этом проявляется то могущество бога, что имеется у святых; и само по себе никакой душе не будет нанесен вред.

Но что демон демона не изгоняет, это явствует из сказанного: «И если сатана сатану изгоняет, то он разделяется сам с собою», но «я,—говорит господь,—духом божьим изгоняю демона».

Почему же сам бог говорил: «Я духом божьим из-

гоняю демона»? Это потому, чтобы учить людей: если они не будут достойны благодеяний святого духа, то не смогут изгнать демона, как и апостолам, пока <они> не получили власть от господя, не было дано изгнать демона. Господь дал власть изгнать демона даже тем, которые пребывали в мучениях, сказав: «Сей же род изгоняется только молитвою и постом». Постом и молитвою изгоняется не тот или иной определенный род демонов, а другой их род не изгоняется, нет, от поста и молитвы, подобно беглецу, убегает все сонмище демонов.

Но, говорят, колдуны и подсылают и изгоняют демонов.

Что колдунам не дано изгонять демонов, достаточно привести слово господне, которое гласит: «Сатана сатану не изгоняет.» Если бы колдун мог, <он> изгонял бы <дьявола> через самих демонов; а что касается демона, Христос сказал: демон демона не изгоняет. Отсюда ясно, что бывает вещи иного рода, мысль, которая сказана не нами, а ими. Говорят: изгонять не могут, но приковать к месту могут, так как демон всегда есть петля, затянутая на душе человека. И по справедливости достается им от бога по их заслугам. Ибо бывает, когда некто покидает бога, святых, посты, молитвы и уповает на колдуна, который даже себе <самому> не способен помочь; кто из колдунов не страдал болью, жил без демона, являлся бессмертным? И в самом деле, мы видим, как колдун постоянно опускается на колени перед демоном; это относится в особенности к необузданным фанатикам. Сначала сами беснуются, а потом дают обет даровать другим <блага> всякого рода, которые бесильны как сами <они>, так и демоны, от лица которых они обещают дать что-то кому-то, а <это может сделать> один только бог, который и есть творец и деятель.

Итак вместо того, чтобы, как говорят, колдунам связывать демонов на месте и постоянно затягивать петлю на душе человека, не лучше было ли обратиться к богу и через святых умолять его об оказании помощи по избавлению от зла.

Но мы утверждаем, что <дemon> без разрешения бога не властен входить во внутрь человека. На это имеются различные причины, известные одному только богу.

Это видно из того, <например>, что когда <демоны> хотели проникнуть в стадо свиней, то не могли это сделать до тех пор, пока не получили на то повеление Христа. и когда сатана пожелал испытать Иова, не смог осмелиться, пока не было повеление бога на такое испытание. Относительно Иуды сказано, что с куском <хлеба> вошел в него сатана. Если бы Христос не допустил, то сатана, который подстрекал Иуду, подходившего к Христу, чтобы осквернить его, не смог бы войти во внутрь Иуды; чтобы показать присутствие свободы воли у сатаны и у Иуды, <бог> разрешил обоим <поступить> согласно их воле.

<Заметим еще то, что> пока некоторые мучимы демоном; если не было бы от бога надзора над ним, то он умерщвил бы их ужасной смертью. Так же относительно слуг <демонов>. Если бы их не сдерживала угроза бога, то они по различному искалечили, исковеркали и ужасной смертью убили бы <людей>. Но так как они бессильны, то не осмеливаются думать об этом. И это видно из того, что, хотя бог заранее знал, что один станет идолопоклонником, другой—ксладуном, а третий—убийцей, он <все же> не мешал образованию их зародышей и вдыханию в них души. Это для того, чтоб проявилась его добродетельность, а они, каждый из них, обязались <поступить> по своей свободной воле.

Ясно, что он сам является <себе> господином как в творчестве, так и в средствах, направленных к наслаждению жизнью, а также в <стремлении> освободить <людей> от угнетения зла. Если кто-либо имеет нечто, то он за него дрожит и оберегает, а то, что не принадлежит ему, раздает чужим, разбрасывает; как говорится в Евангелии, что волк приходит не для чего-нибудь иного, но только для расхищения и рассеяния. Однако истинно верующим не могут вредить ни испытания сатаны, ни колдуны с демонами; как сам господь сказал своим ученикам: «Вот я дал вам власть топтать змей, скорпионов и все могущество врага». Или еще: «Для верующих будут следующие знаменья: изгоняют демонов, берут в руки змей и, если что смертоносное выпьют, то это им не повредит». И определенно сказано, что кому-нибудь неповинному демоны не могут вредить, такого не

осмелятся убить и звери; как звери не вредили Даниилу, как пламя горна не вредило трем юношам.

Первому человеку, до того как он не провинился, звери были покорны и не наносили вреда. <А между тем> сатана в период апостолов стал таким невыносимым, что колдуны, испуганные чудесами, совершенными <апостолами>, приносили чародейские и драгоценные книги и предавали огню перед ними, а демоны кричали, что они слуги бога всевышнего. Отзвуки былых чудес имеются и теперь—у святых епископов и праведных монахов. И знают о таких испытаниях не только христиане, но также язычники и маги.

15

Должно быть еще ведомо, что ангелы, демоны и дух человека бестелесны. Об ангелах <в св. писании> сказано: «Он творил ангелами своими духов, служителями своими—огонь пылающий.» Названы они духами из-за быстроты, чтобы сказать, что они легче ветра, ибо слова «дух» и «ветер» по-еврейски, по-гречески и по-сирийски одинаковы. Если кто-либо немного задумается, то поймет, что то же самое имеется и на армянском языке. Когда кто-либо тревожится в отношении кого-либо, то говорит: «Не дает дух перевести», «не дает с духом сойтаться». Этим указывается на воздух, которым мы постоянно дышим. Называют их также пламенными из-за могущества, как об этом сказано в другом месте: «Крепкие силою, исполняющие волю его». Однако по природе <они> не являются воздухом и пламенем. Ибо если бы они были таковыми, то тогда по праву назывались бы не бестелесными, а телесными <вещами>. Ведь то, что телесно, образовано из четырех материй, какими являются человеческие тела и тела всех животных. А то, что бестелесно—простая природа, какими являются ангелы, демоны и души человека.

Следовательно, как они смеют нашептывать о том, что ангелы женились на женщинах? Ведь ангелы причисляются к пламени, а люди—к травам. Отсюда ясно, что пламя не женится на траве, а пожирает ее.

Имеются три различных проявления одной общей

природы, названных одним и тем же сходным именем. Ангел именуется «духом», но духом услужливым, покорным и исполняющим волю другого. Демона также называют духом, но духом злым вследствие его непокорности и мятежности. И хотя на нашем языке «*шири*» (дух) означает злой (в отличие от того понимания, которое было передано нам по обычаям нашими предками, но мы знаем, что «*шири*» означает <и> ветер, а ветер — тоже дух, как было сказано выше. Вель <в то время>, когда мы говорим «ветер дует», население нижних <областей страны> говорит: «дух дует». Только по причине пространственности и быстроты ангелы, демоны и дух человека называются «духовными», что <по сути> означает «ветровые». Как в результате своего могущества ангелы называются «пламенными», так и из-за своей быстроты и пространственности они называются духовными, что значит ветровые. Но их природа выше, чем ветер, чем пламя, тоньше и быстрее, чем мысль.

И нет ничего удивительного, что они называются именами соседствующих с нами сотворенных. А их творец не избегает принять на себя вследствие определенного распорядка имена такого рода. <Так>, бог называется духом, но между ними имеется различие. <Св. писание> говорит: «Бог есть живой дух», что означает животворящий; он называется также «огонь», согласно тому слову, что «бог твой есть огонь источающий». Теперь посмотрим, бог только ли огонь источающий! Вот о том же духе другой пророк поясняет: он есть свет, потому что «господь — свет мой и жизнь моя, кого мне бояться?»

Если бы он был <лишь> «огонь источающий», то почему назывался «свет животворящий?» Но не ясно ли, что там, где нужна строгость, <он> именуется огнем, а где — мягкость, там называется светом животворящим, то есть он превышает, чем огонь, чем свет. И многие иные названия он принимает на себя согласно различным нуждам.

Когда он хотел показаться своим святым, то являлся не в каком-нибудь другом образе, а только в образе человека, которого он создал по своему подобию. И все

это было не напрасно, а для того, чтобы показать всеобъемлющую любовь, что он питал к человеку, и еще для того, чтобы заранее подготовить людей к восприятию <предстоящего>. Дабы, когда он направит сына своего как человека в мир, это явление не считали бы непривычным, в особенности знали, что и сам он появляется в таком образе; когда <он> снизошел в рай к Адаму, он топал ногами как человек. Явился <же> сын <божий> к Аврааму с двумя ангелами, сделал его достойным отобедать у себя в шатре. Когда он на горе вступил в разговор с Авраамом, двух юношей своих — человекообразных ангелов — направил в Содом к прекрасному и гостеприимному Лоту. Ангелу, в пламени <горящему>; но не воспламеняющему <куста> терна, он дал говорить человеческим языком с Моисеем, первым преданным богу человеком. Своего воеводу Михаила в облике мужчины показал на поле брани Иисуса <сыну Навина>, главе своей армии. Он направил в дом Маной ангела, чтобы предоставить ему возможность говорить с ним человеческим языком. Очень часто, ставши почти человеком, вел беседу он со своим другом Моисеем уста в уста, рука об руку. Он явился перед близким своему сердцу, <храбрым> мужем королем ангела в образе человека с мечом, когда тот был сражен под ударами. Он показал Иезекиилю в пламенном, огнеязычном виде, в колеснице, запряженной различными изображениями <существ>, с возницей в облике человекем; показал херувимов в образах различных зверей и херувима среди херувимов с протянутой рукой в виде человека. А сам он предстал иногда как старец, иногда как юноша, являясь мужу желанному <Даниилу> по причине различных образов устройства порядка. И так же показывал себя и своих слуг, проявляя к людям свою всеобъемлющую любовь.

Все это было сказано, чтобы утвердить, что то, что видимо, есть телесное, и то, что невидимо — нетелесное. Телесные <тела> бывают уплотненными и разреженными, как апостол изрекает: «небесные и земные тела — различны». Земные — это тела людей, животных, пернатых и пресмыкающихся; небесные же — это тела солнца,

луны и звезд. И когда он говорит о них, но не об ангелах, тут же прибавляет к сказанному: «Иная слава солнцу, иная слава луне».

Одним словом, должно быть сказано: то, что через наши чувства воздействует на нас, наблюдается или ощущается нами, есть телесное <материальное>, а то, что не воздействует на наши ощущения,—нетелесное, <нематериальное>; стихия света—тонкая <природа>, но, так как она наблюдается глазом, это есть нечто телесное; стихия воздуха—тонкая <природа>, но так как она своим холодом воздействует на тело <человека>, это—нечто телесное; <наконец>, стихия огня—<так же> тонкая <природа>, но так как она своей теплотой воздействует на тело <человека>, это есть нечто телесное. То же самое <можно сказать> о воде, которая разрежена больше, чем тяжесть, и уплотнена больше, чем легкость.

16

Так как ангелы и демоны бестелесны, то у них не может быть рождения. Но, говорят, «амбарун⁸» рождаются и умирают.

Сперва посмотрим, имеются ли другие разумные творения, кроме ангелов, демонов и людей, а затем обсудим и то, на самом ли деле одна половина демонов является телесной, а другая—бестелесной? Из всех божественных книг, а также из <самой> природы сотворенных <существ> известно, что кроме этих трех групп—ангелов, демонов и людей, нет никаких других разумных творений. И хотя <св.> писание приводит отдельные названия—«ушкапарики»⁹ или «амбару», или же «парики»¹⁰, но названия эти даны не соответственно их природе, а по предположению людского рассудка, ибо демонам свойственно показываться в различных образах, а люди соответственно этим образам дают им названия. После разрушения городов и деревень на их развалинах поселяются демоны, которые и представляются в различных <образах> и соответственно этому получают от людей различные свои названия—одних называют ушкапарик, других парик и третьих—амбару.

Так и <св.> писание, приспособляясь к предположению людей, приписывает суровость разрушения мира тому, что якобы в развалинах обитают ушкапарики, которые на греческом языке называются <βυβλιπταριος>, «ишацул»¹¹.

Итак, <могут ли> показать, что в Вавилоне найдется ишацулы? <Нет, не могут>, и потому ясно, что ушкапарики и ишацулы являются названиями без <соответствующих> существ. А св. писание также упоминает в связи с развалинами Вавилона те же имена, приспособляясь по привычке к предположению людей. Так, говорят, цовацул <якобы> происходит от коровы, пай—от человека, аралез¹²—от собаки. Но все это не какие-либо существа, а именно вымышленные, вздорные заблуждения мысли, наущение <демонов>. Ведь от телесного не бывает нечто невидимое, как от невидимого не бывает нечто телесное. Никогда пай не происходит от человека, если он пасется вместе с дикими животными, и цовацул не происходит от коровы, если он обитает в море. Ибо телесному, <обитающему на суше> невозможно жить в воде, как обитающему в воде невозможно жить на суше. Так же не происходит от собаки нечто, называемое аралез, живущее с какими-то неведомыми силами: если кто-либо на войне падает раненым <умирая>, то он своим лизанием <якобы> воскрещает его. Все это сказки и болтовня старых баб, заблуждение, <посылаемое> самими демонами.

Но в споре они отстаивают свою мысль. Один говорит: «В нашей деревне цовацул сотворил корову, и мы всечасно слышим ее крик»; другой говорит: «Видел пайа своими же глазами».

Разве может кто-либо еще сказать, что он где-то видел аралеза? Если в первые времена аралезы, облизывая раненых, исцеляли их, то почему они теперь не исцеляют, разве <в наши дни> не такие же войны и не такие же раненые?

Но в те времена, говорят, были богатыри.

О богатырях же мы потребуем <ответа>: были ли боги во плоти или же бестелесными? Если были во плоти, <отсюда> ясно, что они <не что иное, как> люди, и

люди поклонялись привидению человека, называя его богом. Если же бестелесными,—то тогда невозможно было бы бестелесным жениться на телесных женщинах. Раз это так, то сатана никогда не переставал бы производить от женщины сатанинское потомство. Кто бестелесный, тот является бессеменным, ибо семена <присущи> не бестелесным, а телесным. Родиться от женщины без <зачатия> стало возможным только для одного—для того, кто <сам> творец природы тела, для того, который, когда пожелал, смог появиться на свет от девы без замужества.

Вот почему все мудрецы вне <христианства>, принимая во внимание слабости каждого бога, не осмеливались сказать, что кто-либо из них родился от женщины без замужества. И как для демонов не существует рождения, так не существует для них и смерти. Хотя по природе бессмертно одно только божество, которое есть вечное <сущее> и которое ни от кого не берет начала своего бытия, но оно, не имея зависти, подарило бессмертие тем, кто имеет в своем возникновении начало и является разумным, иначе говоря, ангелам, демонам и душам людей. Из них люди, у которых две природы—телесная и бестелесная, на самом деле происходят рождением и приходят к размножению через бракосочетание, умирают же благодаря грехонападению—телом, но не душою.

Однако ангелы и демоны не прибавляются рождением и не уменьшаются смертью, но как они созданы, так и остаются в том же числе без прибавления и уменьшения. И нет такого создания, которое могло бы принимать всевозможное обличие, как повествуют о драконах и морских чудовищах. Одни только ангелы и демоны, которые могут уплотнять и разрезать воздух, предстают в различных образах.

Но драконы и морские чудовища являются, как говорят, в различных образах, из которых одни—существующие, а другие—несуществующие.

Дракон, телесное <сущее>, не в состоянии изменить свой образ. Если бы телесным <существом> было возможно менять свое обличие, то человек, который имеет преимущества в отношении других, прежде них изменил

бы свой образ во что сам хотел. Но как человеку, так и дракону невозможно изменить свой образ по собственному желанию.

Так же морское чудовище не есть нечто <реально> существующее. Но есть демон, обитающий <в каком-то> месте, который, принимая различный вид, причиняет вред. И не драконы приносят обильный урожай стране, и не имеется у них выючных животных, чтобы с гумна увезти куда-либо урожай; также напрасно, когда некоторые на гумне говорят: «Держи, держи», а не «бери, бери», ибо дракон, который сам есть выючное животное, тем, что он неразумен и бессловесен, как он должен, будучи сам выючным животным, подгонять других выючных животных? Что дракон не есть нечто из другой природы, кроме как из змеиной, это совершенно ясно. И змеи огромной величины или же некоторые звери, рожденные морем, <св.> писанием называются драконами, как человека крупного <телосложения> называют великаном. Драконом называют также земную безобразную змею, а также морского горообразного зверя; я говорю о китах и дельфинах, согласно тому, что, <как сказано в св. писании>, «ты разможил головы драконов на водных <просторах> и отдал их в пищу народу эфиопскому».

Видишь, <св.> писание преобладающую, рожденную морем рыбу называет драконом? Что <здесь> сказано <именно> о рыбах, явствует из того, что бог <их> «отдал в пищу народу эфиопскому», хотя некоторые другие под драконом понимали сатану, как было написано Иовом. Драконы есть не что иное, как земные, очень крупные змеи или же морские рыбы огромной величины, о которых говорят, что <они> исполнены вышиной с гору, охотой и пищей которым служат мелкие рыбы, как у больших змей <такowymi являются> мелкие насекомые и животные. Драконы никогда не охотились наподобие людей и не будут охотиться; они не имеют, как люди, дворцов для жительства и не имеют никого живого и связанного со своей <средой> царского или геронического происхождения. Ибо живыми из телесных <существ> являются только двое—Илья и Енох.

Как демоны обманывали относительно Александ-

ра¹³, что якобы он жив и благодаря египетскому искусству колдовством связали демона и закупорили в бутылке, чтобы <внушить> предположение, будто Александр жив и желает смерти; и <только> пришествие Христа открыло позор этого обмана и устранило этот соблазн, так же заблуждение, <насылаемое> демонами, обмануло армянских язычников, что некий, по имени Артавазд¹⁴, заточен в темницу демонами, что он до сих пор жив и выйдет <из темницы> и овладеет страной. <Так> неверующие связаны тщетными упованиями, как и израильтяне, которые напрасно тешили себя надеждой, что придет Давид, <вновь> построит Иерусалим и соберет сынов Израиля и <станет> царствовать над ними.

Итак, сатана старается отнять у каждого добрые надежды и связать его тщетными упованиями. В глазах людей <он> преувеличивает драконов, чтобы некоторым они показались громадными и <в силу этого> <люди> поклонялись бы им. <Сатана> внушает предположение, что в реках имеются и некоторые морские чудовища, а на полях—хранители. Вслед за этим сам <сатана> принимает образ либо дракона, либо какого-то морского чудовища или же хранителя, чтобы там отклонить человека от <поклонения> своему творцу. Если морское чудовище было бы нечто существующее, оно не являлось бы иногда в образе женщины, а иногда не становилось бы морским тельцом, льнувшим к ногам плывущих, чтобы утопить их; осталась бы или женщина—женщиной, или морской тельцом—морским тельцом.

Так же и тот, кого называют хранителем полей, не мог бы появляться то <в образе> человека, то в <образе> змей, почему и выдумали ввести в мир поклонение змее. Дракон также не появлялся в одном случае в виде змеи, а в другом—в образе человека и, как в начале было сказано, ничто телесное не может принимать иной образ.

Однако если на гумне появляются мулы и верблюды, то это образы не драконов, а демонов. Когда они на полях разбрасывают сети, чтобы ловить диких животных, как наездники, подобно людям мчатся по следам зверей, то это не правда вещей, а притворство демонов; если в реках появляются <призраки> в женских обра-

зах, то <это происки> сатаны. Нет морского чудовища как существа, и дракон в виде демона не поселяется в человеке, как некоторые думают на основании шипения одержимого. Ибо невозможно, чтобы телесное входило во <внутри> телесного. И еще то, что если можно было бы извлечь наружу такого дракона, то это делается не быками, как говорится, а тайною силою, определенным повелением бога, чтобы не повредить дыханию человека или животного, как это бывает с той змеей, род которой называется василиск и которая одним только взглядом убивает человека или животное. Вот почему, когда <такая змея> находится в колодеце и хотят ее поймать, то спускаются к ней с огнем, чтобы змея возрела на огонь и не повредила человеку.

Между тем мы знаем, что по священному писанию ангелы являются прислужниками <бога> для пользы человека, наций и царств, согласно тому слову, что бог утвердил границы для народов по числу ангелов своих. И еще сказано в Евангелии: «Не презирайте ни одного из малых сил; ибо ангелы их всегда видят лицо отца моего, который есть на небесах». Так, <из этого> видно, что для каждого человека имеется ангел-хранитель, хотя другие думают, что сказанное богом относится к молитвам, что молитвы людей, которые постоянно возносятся к богу, называются ангелами. Но и апостол говорит: «Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые наследуют спасение»? Они находятся у бога на службе и являются пособниками нашего спасения.

Но если, говорят, подстрекатель зла сатана, то почему он внушает другим созданиям поклоняться языческим богам и не перетягивает их только на свою сторону?

Однако всем известно, что сатана обвиняется за свою злость, а потому, если бы он искал поклонения только для себя, сейчас же отогнал бы своих поклонников, потому что они познали бы в нем зло и мучителя. Вместо этого он приводил одних поклоняться светилам, других—воздуху и огню, земле и воде, всем телам, дровам, камням, даже змеям, зверям и червям. Лишь бы насытить зависть, <осуществить> то, к чему стремился—кичиться перед человеков. Итак, те, которые поклоняются сотворенным <сущим>, пусть не считают, что не

исполняют волю сатаны, ибо поучителем в поклонении сотворенным является не кто другой, как только сам сатана.

И как могут проклинать сатану те, которые исполняют его волю? Так как если те, которые поклоняются истинному богу, но ведут порочный образ <жизни>, обвиняются божественным словом за то, что на словах признают бога, а своими делами отрекаются от него,—то насколько больше безответственность тех, которые отрицают поклонение истине и переносят его к неодушевленным и безмолвным творениям?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На самом деле, враг истины вооружался различным оружием. <Так>, он уверял греческих мудрецов, что наряду с богом всегда существовала определенная материя, из которой он делал сотворенных. Поскольку же на их языке название материи (ὕλη) близко <слову> осадок (ὕψος), то потому в ней видели начало зла¹⁵.

Изобретатели персидской религии, пребывая в сомнениях, откуда возникло зло, на той же вехе отклонились от истины. Ту же самую подделку подштопали другим рассказом о том, якобы от одного отца родились два сына, один—добрый и творец добрых <существ>, а другой—злой и деятель зла. В ту же пропасть сорвались также секты, которые враг, как сорняк, посеял среди пшеницы. Одни утверждали три принципа (корня)—добра, справедливости и зла, другие же—два принципа—добра и зла, а некоторые—семь.

И по сему дело церкви бога <состоит> в том, чтобы находящиеся вне <христианства> обличить и убедить истинной вещью без <св.> писания, а пребывающих во <христианстве>, но неправедных изоблачить священным писанием.

<Относительно> воззрения на материю, благодаря которому заблуждались греки, мы считаем изобличительное воздаяние в первом нашем слове достаточным, а <теперь>, уповая на милость бога, вступаем в борьбу с изобретателем персидской религии.

КНИГА ВТОРАЯ

ПРОТИВ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ УЧЕНИЯ О ПЕРСИДСКИХ ДВУХ НАЧАЛАХ И ХАЛДЕЙСКОЙ АСТРОЛОГИИ

Прежде чем было что-нибудь, тогда, когда еще не существовало ни неба, ни земли, и никакого другого творения, находящегося в небе или на земле, говорят, был некто по имени Зрван¹⁶, что переводится: «судьба» или «слава». Тысячу лет <Зрван> приносил жертвы, дабы, может быть, будет у него сын по имени Ормизд¹⁷, который создал бы небо, землю и все, в них находящееся. После тысячелетнего жертвоприношения Зрван впал в раздумье говоря: «Какая мне польза от моего жертвоприношения? Будет ли мне сын Ормизд или же я стараюсь напрасно?» В то время как Зрван думал об этом, Ормизд и Ар'мн¹⁸ зачались во чреве матери своей: Ормизд—от жертвоприношения и Ар'мн—от сомнения. Узнав об этом, Зрван сказал: «Там во чреве—два сына, из них того, который первым предстанет передо мной, я сделаю царем». Ормизд, угадав мысли отца, сообщил их Ар'мну, говоря: «Наш отец Зрван мыслит, что того из нас сделает царем, кто раньше подойдет к нему». Услыхав об этом, Ар'мн проколол чрево, вышел и предстал перед отцом. Зрван, завидя его, не узнал, кто он такой, и спросил: «Кто ты?» А тот отвечает: «Я сын твой». <Тогда> сказал ему Зрван: «Мой сын благовонен и светозарен, а ты мрачен и зловонен». Пока они так между собою говорили, родился в свой час Ормизд, светозарный и благоуханный, пришел и предстал перед Зрваном. И, увидя его, Зрван понял, что Ормизд сын его, ради которого приносил он жертвы.

И передал ему жезл, который держал в своей руке и которым совершал жертвоприношения, сказал: «До сих пор я за тебя приносил жертвы, отныне ты приноси за меня». В то время как Зрван передавал жезл Ормизду, благословляя, Ар'ми предстал перед Зрваном, говоря ему: «Ведь ты дал такой обет: «Кто из моих двух сыновей первым подойдет ко мне, того я сделаю царем». И Зрван, чтобы не нарушить <свой> обет, сказал Ар'мну: «О, ты, лжец и злодей, пусть тебе будет даровано царство на девять тысяч лет и Ормизду быть над тобою королем; по прошествии девяти тысяч лет воцарится Ормизд и, что бы ни пожелал он совершить, совершит». Тогда Ормизд и Ар'ми начали творить сотворенных. Все, что творил Ормизд, было добрым и правдивым, а то, что делал Ар'ми, было злым и неправдивым.

2

На такие невероятные и вымышленные слова невежд, на их мысли в заплатах не должно было бы вовсе дать ответа, ибо достаточно было изболочить их безрассудность из их же слов, которые не соответствовали между собою, будучи противоположны друг другу. Но поскольку эти самые вершители религии последователями своими считаются высокочтимыми, <что они> завязывают петлю на шее людям, таща их в пропасть, то мы должны дать им ответ и показать, что они изрекают не больше того, что Мани¹⁹, с которого они сами же содрали кожу.

Ибо Мани говорит о двух началах—добром и злом, <существующих> не через зачатие и рождение, а самобытно и в противоборстве одно другому. А те говорят то же самое, <только производят они два начала> от страстей Зрвана, через зачатие и рождение. И если у них обоих одна и та же религия, то почему маги ненавидят зандиков²⁰? Только потому, что нравами они отличаются друг от друга, хотя только по форме, но не по сути <их учения>. Но в религии оба одинаковы: те <признают существование> двух начал, а эти <утверждают> то же; те—солнцеклонники, а эти—слуги солнца; те признают у всех неодушевленных <наличие> души, и эти тоже.

Но Мани хотел ложно возвеличить свой нрав, якобы он совершенно свободен от <людских> страстей,

<тщась показать это> не только в отношении магов, но также <последователей> всех религий. Однако он был обвинен в разврате, <в результате> потерял жизнь, умер от того, что с него содрали кожу. По сему <становится> ясно, что <последователи магов и Мани> отличаются друг от друга только нравами, ибо манихейцы лицемерны, а маги—распутны, открыто сладострастны, но в религии они тождественны.

3

Итак, оставим манихейцев и спросим магов: Зрван, который существовал, как говорят, прежде, чем что-либо, был ли некто совершенный или несовершенный? Если скажут, что да, был совершенный, то услышат: у кого совершенный был вынужден просить сына, чтобы тот <вскоре> появился и создал небо и землю? Если бы <Зрван> был таковым, то сам мог создать небо и землю. Если же был <он> несовершенен, то ясно, имелся некто выше, чем он, который мог поспешить его недостаток. А раз был некто выше него, то он должен был создать небо, землю и все в них находящееся, чтобы этим показать свою благодетельность и могущество, а не даровать Зрвану сына, который создал бы все это.

Но, говорят, ради славы он приносил жертву.

Спрашивается: он <пользовался> славой, принимая ее от кого-либо, или же он прославился, потому что был вечен? Если слава была дарована ему кем-либо, то следует разуметь, был некто выше его, могущественнее и прославленное, слава которого досталась ему. А если не было никого выше, чем он, то тысячелетнее жертвоприношение оказалось напрасно. Ибо слава не есть нечто существующее; название славы <проистекает> от успеха кого-либо, как несчастья—от неудачи кого-либо. И то и другое есть не прочное существование, а <только> игра случая.

Вот, далее, другое: когда еще не было ни солнца, ни луны, через которых упорядочиваются часы, дни, месяцы и годы, то откуда взялась тысяча лет? Ведь не имелось светил, которые установили бы число дней, месяцев и лет. Отсюда следует, что их слова полны безрассудства.

Далее, если не существовало ни неба, ни земли и ничего в них находящегося, то где или чем <Зрван> совершал жертвоприношение? Когда еще не было земли и не было из нее никаких растений, то откуда взялся у него жезл, что держал он в руке своей? Или же <спросить>, что приносил <он> в жертву, если еще не было создано никаких животных? Но что более всего бессмысленно—это то, что утверждают о тысячелетнем жертвоприношении и сомнениях после тысячи лет, когда Зрван говорит: «Будет ли у меня сын Ормизд, а если не будет, то напрасно я тружусь?» Это показывает, что Зрван был слабым, был в нужде и был несведущ, и являлся причиной зла не Ар'мна, а сам Зрван. Ибо если бы не его сомнения, как говорят, то не было бы Ар'мна, которого объявили творцом зла. Однако сам Зрван проявил сомнение; это—<факт> невероятный и полная бессмыслица.

Никогда из одного и того же источника не берут <начало> два потока, один сладкий, а другой горький, и не рождается от одного и того же дерева два плода, один сладкий, а другой горький. И по сему, если Зрвана знают сладким <плодом>, то не должны признать от него горький плод—Ар'мна. А если Зрвана считают горьким плодом, тогда нет причины от него выводить сладкий плод—Ормизда. Приходит случай <напомнить> им божественное слово, которое гласит: «Либо создадите дерево сладким и <будет> плод его сладок, либо создадите дерево горьким и <будет> плод его горек, ибо от дерева познается его плод».

Если каждое творение остается в своих образованиях и никогда не преступает пределы, ему положенные, то тем более Зрван, о котором говорят, что он, будучи неким вечным, искал средство творить сотворенных сам лично, через других или через сына своего, должен был обнаружить порядок, а не беспорядок.

Мы никогда не видели, чтобы коровы породили ослов, а ослы—быков, и <не видели>, чтобы волки породили овец, а овцы—лисиц, не было <также случая>, чтобы львы породили лошадей или же лошади—змей. Но есть только одно рождение, которое было изобретено человеком вне порядка природы: <а именно>, порождать от кобылы и осла мула. Однако мулы бесплодны и не дают

потомства; это потому, что они созданы не богом, а смесью человека. Итак, если Зрван являлся быком, то как он породил Ар'мна-скорпиона? Если он был волком, то почему он породил Ормизда-ягненка? Не есть ли <это> поистине измышления человеческого ума?

Зрван также был человеком, мужем храбрым при Титанах; но как греки, так и ариане²¹ и все языческие народы имеют обыкновение своих храбрецов считать богами, так и составитель персидской религии, видя, что люди <персидского> мира признают <Зрвана> богом, приписал ему создание неба, земли и всех других творений. Справедливость наших слов видна из того, что он свою религию подштопывает <нормами> человеческих нравов, на зачатии и рождении строит религию. Сперва объявляет двух творцов—доброе и злое, рожденными от одного отца, а затем материнским и сестринским обещанием преподносит нам создание светил.

И все это не почему другому, а лишь ради плотской любви и вожделения. Так как <основатель религии> видел, что арианский народ женолюбив <и потому>, сообразно его изнеженным нравам, составил законы, дабы люди, слыша о своих богах, что они предавались недостойным смешениям, также сами, подражая им, совершали без разбора такое же распутство; это нечто такое, от чего <очень> далеко и чего намного выше все божественное. Богу подобает иметь сына не путем женитьбы, а по долговечности, как слова <существуют> для мышления, источники для реки, теплота для огня, свет для солнца. А не так, как маги дерзают сказать, что <Зрван> нуждался в сыне, имя которого будет Ормизд.

О, глупость! Еще нет сына, а он уже этому незачатому и нерожденному дает имя. Всякого рожденного нарекают после рождения, а Зрван почему-то раньше рождения определяет его имя—Ормизд; Зрван верил, что на самом деле у него будет сын. Но если он верил, то почему же сомневался? И по причине этого сомнения произошло рождение Ар'мна, от которого зло вошло в мир. Удивительно и то, что один <сын> едва появился после тысячелетнего жертвоприношения, а другой—сразу же после <выражения> сомнения.

Дальше: если <Зрвану> было известно, что два сына во чреве, как же он не предугадал, что один из них добрый, а другой злой? А если знал и не уничтожил злого, то сам есть причина зла; но если этого он не ведал, то как можно верить тому, что он знал другое? Поскольку же тогда не знал, то как не понял, когда увидел его мрачным и зловонным? Однако он знал и видел это, сделал его царем мрака, и потому сам является причиной зла, ибо он не только не уничтожил злого, но также дал ему царствование на девять тысяч лет. Над кем же поставил его царем, как не над добрыми созданиями, сотворенными Ормиздом; <и это для того>, чтобы он их мучил, путая их со своими злыми творениями.

Но, говорят, он сделал Ормизда царем над ним. Если Ормизд стал его царем, как же допускал Ар'мна мучить свои добрые творения? Если отец не пощадил созданий сына, предав их в руки Ар'мна, то почему сын их не вступился за них? То по немощи или же от злостности? Если не пощадил по <причине> немощи, то он не царь его ни теперь, ни после, и не восторжествует. Ормизд над ним, как это утверждают. Но если от злостности, то мы находим, что не только отец, который поставил царем злого, является виновником зла, но и сын как единомышленник отца и потакающий злу.

Далее, <спрашивается>, если <Зрван> отдал царство сыновьям, одному на девять тысяч лет, а другому на безграничные <времена>, то сам Зрван в каком ряду оставил себя? Тогда, когда не было ничего, ни над чем и не было царя, ибо он не являлся создателем чего-нибудь; но когда появились сыновья, стали они творцами, один—доброе, а другой—злого, и <стали> они царями, один—временный а другой—на вечные времена. Зрван же остался <лишенным> творчества и царства. Не будучи создателем, ибо он ничего не создавал, он не был и царем, ибо над какими творениями быть ему властелином? И по сему ясно, что Зрвана никогда не было и нет. Так как все, что существует, либо есть творец, либо сотворенное. Итак, Зрван не есть ни создатель, ни созданное, он никогда не был богом, не есть бог и никогда не будет им.

Однако Зрван, говорят <маги>, в своем уме мыслил, что «тот из моих сыновей, который раньше предстанет предо мною, его я сделаю царем.» Ормизд, узнав думы <отца>, сообщил их Ар'мну.

Если Ормизд узнал думы отца, то почему же не распознал замыслов злого существа—брата своего, что он проколет чрево и освободится, пойдет вперед и возьмет царствование, которое станет злом для него самого и для его творений? Ибо <Ар'мн> вначале, оттолкнув <Ормизда>, обессилил его, а затем тот должен был в течение девяти тысяч лет раскаиваться и сожалеть, видя, как <Ар'мн> косо смотрит на его добрые творения, коверкает их и делает им зло. То же самое в отношении Зрвана, которому было известно, что в чреве зачались два сына, но почему же он не узнал Ар'мна, когда тот предстал перед ним?

Далее, <Зрван> знал, что его сын Ормизд благоухающ и лучезарен, когда еще тот был во чреве матери, но почему же он не ведал, что другой его сын Ар'мн зловонен и мрачен? Не ясно ли, что в их рассказах нет ничего достоверного, что все это выдуманные сказки?

Но есть еще другое, более чем невероятное, то, что один <из сыновей> после тысячелетнего жертвоприношения едва родился, а другой—сразу же после <выражения> сомнения. И если от сомнения родился сын Ар'мн, то <Зрван> не должен был признать его своим сыном, ибо если бы он был его сыном, то он должен был быть ему подобен; если <отец> был добр, то <и сын> добр, или если отец—злой, то и сын—злой. Разве отец Зрван одновременно был и добрым и злым <существом>, что от доброй его жилы родился добрый сын, а от злой жилы—злой его сын? И если бы это было не так, то Зрван носителя зла не назвал бы своим сыном и не дал бы ему царство. Но если сам Зрван был добр, то он уничтожил бы злого и отдал царство доброму, этим самым он был прославлен, а добрый его сын Ормизд не стал бы вечно огорчаться. Из всего этого ясно, что Зрван не был никогда ни отцом богов, ни дарителем царств.

Далее, сказано, что тот жезл, которым владел <Зрван>, он отдал сыну Ормизду, сказав: «До сих пор я ради тебя приносил жертву, отныне ты приноси жертву за меня».

Итак, если Зрван приносил жертвы за сына, чтобы был у него Ормизд, то с какой целью сам Ормизд должен был приносить жертвы за Зрвана? Разве Зрван был в подозрении у кого-либо, чтоб по этой причине повелеть <сыну> приносить за себя жертвы? Или тот, у кого он просил сына, мог потребовать мзду за то, что даровал ему сына? Если это было у него на уме, то вряд ли жезл мог ему помочь. <При этом>, вручая жезл, он сказал: «Ты за меня приноси жертву». Это показывает, что был некто, которому Зрван делал жертвоприношения за сына и повелел сыну то же самое <делать> за него.

Но если был некто выше, чем он и чем его сын, которому они оба приносили жертвы, то <именно> тому вышему как создателю всего <сущего> следовало знать причину их <бытия> и не считать Зрвана причиной <существования> Ормизда и Ар'мна и их—творцами добра и зла. Тот, который выше Зрвана, вместо того, чтобы дать Зрвану сына-творца, <разве> сам не мог по-своему сотворить небо, землю и все в них пребывающее, чтобы <этим самым>, как выше было сказано, проявить свое могущество и благотворительность? Быть может, Зрван подозревал своего сына Ар'мна и поэтому отдал жезл Ормизду, чтобы тот, принося жертву верховному <владыке>, обеспечил <их> безопасность? А по сему должен был быть кто-то, кому <Зрван> мог делать жертвоприношения. И если имелся некто, которому законно было приносить жертвы, то Зрван был не вечным, а созданным кем-то. Отсюда следует выяснить, от кого он происходит и кто был тот, которому он приносил жертвы, и тот, кому по приказу Зрвана его сын должен был за него приносить жертвы? Ибо невозможно, чтобы кто-то смог начать свое бытие без того, чтобы получить свое становление от кого-либо другого. И только один бог может создать из ничего то, что он пожелает. Итак, кто есть создавший Зрвана, если не бог, которому <Зрван> и приносил жертвы, и кто дал ему

такого сына, который <смог> создать небо, землю и все в них. Удивительно же то, что <этот> бог сам не творил, предоставив это сыну Зрвана.

Но, говорят, не было <вовсе> никого, кому Зрван приносил бы жертвы. Если это так, то <значит>, не было <и самого> Зрвана. И это заслуживает великого смеха, ибо <получается>, что несуществующий несуществующему за несуществующего приносил жертвы.

6

Однако если <слово> «Зрван» означало, как говорят, также «счастье», то есть означало счастье кого-то, тогда кто же был тот, кому он был счастьем? Ибо счастье не есть нечто существующее, но случай успеха, как, <например>, за справедливость кого-либо называют справедливым, за храбрость—храбрым, так и за славу—счастливым. Итак, если Зрван был счастьем, то его нельзя считать чем-либо существующим. Следовательно, ясно, что и не было никогда Зрвана.

И если, как говорят, Ар'мн зачался от сомнения, то с самого же начала нужно было сомневаться, чтобы тогда же, тотчас дан был ему сын, а не трудиться приносить жертвы тысячу лет. Однако родился у него и злой и добрый <сын>, и зло от поведения своего, а не от рождения, ибо невозможно было одной и той же утробе принять и деятеля зла и творца добра. Если она была злым <началом>, то <она> могла быть убежищем только для злого, а если была добрым—только для доброго. Потому, что добро и зло соединиться в одном не могут, как не рождаются из одной утробы волки и ягнята. Те, которые добры—быки и овцы и другие полезные <животные>,—происходят от Ормизда; те же, которые злы—волки и <другие> звери и вредные насекомые,—происходят от Ар'мна. И не знают того, что как вредные и невредные <животные> не могут жить совместно, так и доброму со злым невозможно зачатся в одном и том же чреве; к примеру, <как> нельзя огонь и воду держать рядом, ибо большая из них сторона станет уничтожителем малой, так невозможно сойтись в одном и том же месте доброму и злему; в противном случае либо тот уничтожит этого, либо этот уничтожит того.

Итак, если сыновья <зачались> от семени, то невозможно было одному и тому же дать два противоположных друг другу семени, да и одно чрево <не может> принять два разнородных <начала>. <Так>, если множество мужчин сблизится с одной и той же женщиной, то их семена не смешаются, ибо первое попавшее семя выбросит наружу, как лишние, все остальные семена. Как это может быть, чтоб одна и та же утроба приняла два семени, враждебные одно другому?

Далее, почему рожденный от жертвоприношения не победил и не препятствовал рожденному от сомнения, но, будучи друг другу врагами, сойдясь вместе, пребывали в одном и том же чреве мирно и спокойно? Да и отец, зная, что в чреве имеется два сына, один—добрый, а другой—злой, не должен был без разбора обещать царства, <обещать следовало> только тому, за которого приносил жертвы.

Но ведь и Ормизд до рождения, конечно, был еще несовершеннолетним. Но как же несовершеннолетний постиг помыслы отца? Ибо кто может узнать мысли другого, тот выше этого <другого>, что <присуще> не человеку, а одному только богу. И потому Ормизд выше, чем его отец, он могущественнее и мудрее. Ибо, будучи еще в чреве, он узнал о думах отца. И когда он вышел из чрева, смог создать небо и землю, чего не мог сделать его отец.

Однако <Ормизд>, который был настолько могущественнее и мудрее отца, оказался недостойным, ибо был обманут нечестивым за то, что мысли отца открыл тому, к кому должен был питать не дружбу, а непримиримую вражду.

Далее, если нужно было проколоть чрево, чтобы выйти, то это должен был <сделать тот>, кто узнал намерения отца. Пусть <Ормизд> первым пошел бы <к отцу> и принял бы от него царство, а не Ар'мн, который не знал мыслей отца и которому не подобало царствовать. Но если он проколол чрево, возможно, что даже убил мать. <При этом> следует еще выяснить, была ли в действительности у них мать?

Но откуда известно, что <у них> была мать? В особенности, когда они говорят, что <все это происходило> прежде, чем что-нибудь было, <когда не существо-

вало> ни неба, ни земли, был только Зрван, что достойно великого смеха. Ибо он сам был отцом и сам же есть мать—он, и дающий семена, и принимающий их. Еще более прескверно то, когда говорят, что Ар'мн проколол чрево и предстал перед отцом, который якобы не узнал его. Почему же он не узнал его? Ведь нигде никого не было, имелся только он один. <Отсюда разве> не известно точно, что тот, который к нему подошел, был одним из его сыновей? Из несуразностей самая несуразная та, что Ар'мн узнал Зрвана, а Зрван не узнал Ар'мна, отрекся от своего сына, говоря, что его сын благоухающий и лучезарный, а этот мрачный и зловонный. И как же <он> не был сыном его, когда тот, вместе с его добрым сыном, зачался в одном и том же чреве? От этого сына он отрекся, <говоря>, что это не его сын, а другого сына признал. И если <Зрван> этим отрекся от зла, то он не должен был и зачатия его удостоить; он должен был его, как зла, избегать, уничтожить его и не только его, но и Ормизда, который открыл ему думы отца.

Но еще более нелепо <утверждение>, когда говорят, что <Зрван> передал жезл Ормизду, чтобы тот за него совершал жертвы; как будто сила не в Ормизде или в жертвоприношении, а в палке. Если Ормизд был уверен, что он будет услышан, то было излишне иметь в руке палку, а если был недостоин, то <одна> палка недостаточна при совершении жертвоприношения, <чтобы> недостойного сделать достойным. <При этом> иметь жезл и приносить жертву есть дело не бога, а человека. Если же он был богом и мог сотворить небо и землю, то для чего было ему иметь жезл и приносить жертвы,— <разве для того>, чтобы снять с отца сомнения? Тот, который без жезла мог создать небо и землю, почему, не имея его, не мог сделать отца беззаботным? Итак, теперь стало ясно, что отец был неразумным и слабым, и находился он в зависимости от другого. Сын также был слаб и неразумен, ибо как тот не смог породить сына без совершения жертвы, так и сын не смог без того, чтобы держать палку в руке, сделать отца свободным от сомнения.

7

Они оба явились причиной того, что зло мучило, преследовало добрые создания доброго <творца>. Ибо.

говорят, Ормизд создавал все доброе и мужей справедливых и добродетельных. Ар'мн же,—злые творения и демонов. Итак, если демоны являются творениями зла и сами по природе своей злые, то ни один из них никогда не мог знать ничего доброго, тем более сам Ар'мн. Но мы видим, что <солнце>, самое прекрасное из созданий, изобрел якобы Ар'мн. Говорят, что когда он увидел, как Ормизд сотворил прекрасные создания, но не знал, как сделать свет, тогда он, советуясь с демонами, сказал: «Какая польза Ормизду, который творит такие прекрасные творения, но все они находятся во мраке, ибо он не знает, как создать свет? Если <Ормизд> был бы мудрым, то он общался бы со своей матерью и от этого <союза> был бы ему сын—солнце, а если бы общался с сестрой, то родилась бы луна». <Однако> он дал повеление—свои мысли не открывать никому. Услышав это, демон Ма'м тут же отправился к Ормизду и открыл ему мысли Ар'мна. О безрассудство и нелепая глупость! Тот, который смог найти средство создать небо, землю и все, что в них <находится>, не мог знать немногих средств для такого изобретения! Этим не только Ормизда представляют безрассудным, но также и Ар'мна—изобретателем добрых творений.

Или другое; как говорят, Ар'мн сказал, что он не то что не может творить нечто доброе, а не хочет и, чтобы подтвердить слово свое, создал павлина. Видите ли, он не по рождению, а по своей воле является злым.

Итак, что является более блистательным, чем свет, изобретателем которого стал Ар'мн, или же, что может быть более прекрасным, чем павлин, которого он создал для показа свершения им прекрасного. Из этого явствует, что если бы Ар'мн был по природе зол, <он> не стал бы ни изобретателем света, ни творцом прекрасного. Так же то, что, если бы демоны по природе были злые, то невозможно было, чтоб Ма'м стал доносчиком о путях создания света, тот Ма'м, которому до сих пор служители этой религии в году три раза приносят жертвы и потому их упрекают, обвиняя в поклонении демонам, а демоны <оказываются> злые не по природе, а по воле. И если <эти служители религии> приносят демону жертву, то с какой совестью они преследуют по-

клонников демонов? Вы видите, все, что говорится у них—одни басни и пустая сказка.

8

Далее, те, которые полагают такие причины сотворения светил, изменив своим словам, приводят и другую причину бытия солнца. Ар'мн, говорят, пригласил Ормизда на трапезу, пришел Ормизд, но не хотел вкусить до тех пор, пока не поборются их сыновья. И когда сын Ар'мна повалил наземь сына Ормизда, то стали искать судью и не нашли; тогда взяли и создали солнце, чтобы оно было им судьей.

По той версии, Ар'мн был изобретателем солнца, а по этой он выступает в качестве соучастника <в сотворении> света. И если не было кого-либо другого судьей, то <разве> не могли обратиться к отцу или же к тому, которому и отец и сын, согласно их сказанию, приносили жертву?

Итак, как могли Ормизд и Ар'мн быть друг другу врагами, если они находились в одном и том же чреве, ходили друг к другу на обед и совместной деятельностью создали солнце, сделав его судьей. Так, некий Зрадашт (Зороастр) насаждает распутство, говоря, что материнским и сестринским бесчестием создают солнце и луну, чтобы народ, видя это, предался бы тому же распутству без разбора; а другой, чтобы скрыть позор, объявляет, что <солнце> сотворили для судебных дел. И так как эта религия письменно не изложена, то потому <ее служители> иногда говорят одно и этим обманывают <людей>, а иногда <другое> и тем вводят глупцов в заблуждение. Но если бы Ормизд был богом, он мог бы из ничего сделать светила, как <создал он> небо и землю, а не творить таковые распутством или же <за> немением судьбы.

Еще говорят нечто другое, совершенно невероятное: будто Ормизд перед смертью бросил свое семя в какой-то источник; в момент кончины <Ормизда> из того семени должна была родиться дева, а от нее сын, который разобьет множество воинов Ар'мна, а затем таким же образом будет еще двое <сыновей>, которые <снова> разобьют воинов Ар'мна и уничтожат их.

Прежде всего следует упрекнуть в том, что вода не только не сохраняет семя, а губит <его>. Затем <следует> обвинение в том, почему вместо того, чтобы <свое> семя предать источнику на сохранение, <он> сам не смог живьем сохранить его^{22?}

Но сын подобного доброго бога был умерщвлен сыном злого <существа>. Само собой разумеется, что те, которые своей подлостью превзошли добро <Ормизда> и сына его, под конец подвергнутся насилию со стороны тех, кого считают неизмеримо большей силой.

Далее. Если их боги смертные, то как же они лелеют надежду на воскресение? В особенности на трехчастное воскресение, которое нужно считать не воскресением, а отрицанием воскресения. Но если на самом деле, как говорят, умер сын, то не законно верить, что Ормизд и другой его сын—Хорашет не умрут, ибо все племя их богов состоит из рода бракосочитающихся и смертных.

Таких богов не следует признавать, а надо считать их небогами. Если бог истинный, то у него все вечно—как сущность, так и вечная жизненность, и сын его также всегда без какой-либо причинности или посредничества творит не по изобретению, а по свободной воле. И не имеет никого себе соперником, дабы сам <он> был творец добра, <в отличие от> другого—<творца> зла, какими считают Ормизда, создателя добрых и Ар'мна—злых созданий. Если же правильно посмотреть, то они не смогут показать какое-нибудь злое творение, которое было бы по природе злым; <таковым не является> ни Ар'мн и ни демоны, коих считают творцами зла, как об этом не раз на многочисленных примерах не преминули мы показать в нашей первой речи.

Но если представляется, что Ар'мн злой, то это потому, что он носит имя Харамана²³, поскольку лишил солнцепоклонников солнца, отсюда и название Хараман. То же самое <надо сказать> и об имени сатана, которое не есть его какая-либо природа, а название <определенного> нрава, как кто-либо за свою доброту именуется добрым, а за злость—злым, и все это не врожденные, а приобретенные нравы. И это ясно из того, как мы много раз замечаем, что множество наглецов становятся благоразумными, а благоразумные—наглецами; бес-

стыдные—стыдливими, а стыдливые—бесстыдными. Все это, <конечно>, <относится> к разумным <существам>.

Для неразумных животных, <в силу> различия их нравов, так же не должно быть признано существование двух творцов, как это они думали по своей глупости: якобы Ормизд создал животных—четвероногих, птиц, рыб и все доброе и прекрасное, Ар'мн же—злых зверей, нечестивых птиц, пресмыкающихся, змей, скорпионов и всех зловредных насекомых. Если небо и земля, воздух и вода—творения Ормизда, то как же вредные создания Ар'мна обитают на его земле, дышат его воздухом, питаются той же пищей, получаемой от земли? В одной и той же воде нечистые насекомые питаются вместе с чистыми рыбами, в одном и том же воздухе хищные птицы летают вместе с благородными. А между тем добрым творениям Ормизда этих <вредных существ> следовало бы не кормить, а истреблять, ибо Ормизду принадлежат земля, вода и воздух.

И если зверей по их зловредности считали от некоего злого творца, то людей еще больше, чем зверей, достойно признать от злого творца. Ибо люди больше причиняют вреда зверям, чем звери—людям. Люди, вышедши из городов и селений, преследуют зверей, чтобы истребить их. Звери бегут в горы и скалистые места, спешат, будто преследуемые беглецы, часть их скрывается в берлогах, вне общения с людьми.

Так же и пресмыкающиеся; <стоит> им услышать шорох человеческих ног, они скрываются в отверстиях, в углублениях и в пещерах. И если люди сильно притесняют их, бывает, они им вредят, и в том не их вина, а <самих> людей. Итак, следует зверей и насекомых воспринимать <как творения> не от какого-нибудь злого <существа>, а от одного доброго творца. Одни из них созданы для наших нужд, другие—для украшения, а третьи для того, чтобы привести в ужас человека, смирить преступную его гордыню. И еще; <человек>, узрев их зловредность, <должен помнить>, что не нужно вредить друг другу. Ибо, если зловредность их, которая

проявляется неумышленно, следует презирать, то во сколько больше следует возненавидеть зловредность человека, которая совершается умышленно и коварно?

И еще; ничтожно малые <существа> нас кусают, такие, как блоха, муха, комар, оса, овод, мышь и тому подобные, которые, хотя и ничтожны, но могут нас обеспокоить. Среди них есть такие, что нас <только> беспокоят, а есть такие, что наносят вред, например, мышь, моль, червь и тому подобные. Этим смиренным унижается наш ум, ибо, зная, что и малые <существа> могут нам вредить, мы снизойдем с тщетной гордыни, перестанем представлять из себя нечто весьма важное.

Далее, вспомним милость бога, <подумав о том>, что, если эти ничтожно малые <существа> могут наносить нам вред, то как <мы> могли бы жить, если бы бог сотворил нас в совместном поселении с пресмыкающимися и зверями? Мы должны еще иметь в виду то, сколько животных <бог> подчинил нам для наших нужд, таких, как лошадь, верблюда, слона, быка, овцу, в горах и долинах серну, оленя, козла, кабана, из них часть—вьючных, часть съедобных.

И тому еще учил нас <бог>, что из <животных> мы можем подчинить себе только тех, которых он хочет, а тех, которых не хочет, приручить не можем; это <относится> не только к очень большим <животным>, но также к ничтожно малым. Что слабее, чем блохи и мыши, но мы не можем их уничтожить, не в силах избавиться от них. Есть еще нечто, <обитающее> в воде, которое не служит к <удовлетворению> наших потребностей; а только докучает нам. Видя, что мы не в силах уничтожить его, мы поймем нашу слабость и снизойдем с тщетной гордыни, предоставим победу тому, который беспокоит нас столь ничтожными <существами>, а подчиняет нам <несравнимо> крупных <животных>; к примеру, слонов, верблюдов, львов, ягуаров, пантер, часть которых является вьючными <животными>, другая же часть приручена для утехы <человека>.

10

<Между тем> другие думают о сатане иначе: якобы сам бог сотворил его злым.

Но если бог создал его злым, то почему церковь преследует демонов? Если же демоны созданы как мстители зла, то церковь, <преследуя их>, вредит тем людям, которые должны у них учиться, и этим самым она станет против воли бога. Ибо бог создал демонов в наказание <человеку>, а церковь преследует их. Однако <церковь> преследует не от своего имени, а <согласно> воле бога. Это видно, <в частности>, из того, что, если вначале господь не вдохнул бы в двенадцать <апостолов> души, а затем не передал власть <в руки> семидесяти²⁴, то тогда не могли бы изгонять демонов. Так же сам <господь>, если бы принял <демонов> как назидателей, то не застрашал бы их и не повелел своим ученикам преследовать тех, которым сам давал наказ проникнуть во внутрь людей.

Отчего бывает так, что, когда ангелы слышат имя божье, радуются, а <когда> демоны—нет, больше того, когда они слышат имя бога, содрогаются? Если бы демоны являлись препятствием <на пути> к совершению греха, то тогда люди ни в коем случае не примкнули бы ни к идолопоклонству, ни к различным сектам философов и еретиков, к <вере в> предсказание счастья, к фатализму и предопределению, а также к созерцанию звезд, которые якобы являются причиной счастья и несчастья.

А что идолопоклонство есть изобретение демонов, <о том> свидетельствует Давид, который говорит, что «у язычников все боги—демоны». И блаженный Павел говорит, «что общего может быть между Христом и Велларом?» И вот, как говорят, между ними есть <нечто> общее; если бог создал его злым и потому стал мучителем, тогда незаконно было бы называть его злым, а следовало бы считать мстителем. Ведь он злым считался бы тогда, если бы не исполнил повеление <бога>.

Однако почему не сатана, а ангел божий поразил первенцев египтян и преследовал часто израильтян в пустынях? Если же был на это поставлен сатана, то почему поражал не он, а ангел? И во дни Давида семьдесят тысяч <человек> из двенадцати племен Израиля и сто семьдесят пять тысяч воинов из армии Ассирии

горазил не демон, а ангел бога. Почему во дни Есуя, сына Иоседекова, ангел, которому противостоял клеветник, говорил: «Да утрашит тебя господь, сатана!» Почему евреев называют также сыновьями сатаны из-за нарушения законов <божьих>; если бы сатана отстанвал то повеление, которое было ему дано, то <разве> евреи нарушили бы заповедь <бога>? И почему назвать лжецом того праведного, кто стоит на правильном пути? Ведь зло не от него самого, а от того, кто создал его таким. Почему же он должен быть отнесен к крошечной темноте?

Но, сказано, для него покой во тьме. Поистине, однако, легион демонов не об этом кричал, а о том, что ему уготовано мучение. <Сатана> сказал: «Что тебе до нас, сын божий? Пришел ты сюда прежде времени мучить нас». А чтобы обнаружить подлость сатаны, господь говорил: «Никто не может расхитить вещи сильного, если прежде не свяжет его». И почему понадобилось связывать сильного, если не потому, что знал—тот по своей воле станет злым, а когда захочет, может и поумнеть.

Если он <исходя из> природы своей был поставлен чинить страдания, то почему же он клеймил именем зла, <клеял> того, кто сохранил свою природу такой, какова она была? Он не заслуживает также кары, если мы подвергнем испытанию и его природу.

Ведь никто не карает огонь за то, что он сжигает, и воду за то, что она потопляет. В таком же смысле решаются вопросы предопределения.

11

Спрашивают: люди умирают по предопределению или же без предопределения?

Прежде всего следует уяснить, что такое предопределение и откуда в мире стала распространяться мысль о нем?

Связи предопределения со смертью нигде в священном писании не находим. Ибо господь может укорачивать и продлевать свое определение смерти и жизни. Как в пору <всемирного> потопа он говорил: «Пусть отныне дни человека длятся сто двадцать лет», но по

возрастании несправедливости это число сократил на двадцать; как во времена Адама говорил: «В день, в который вкусишь ты плод от дерева,—умрешь»; однако во имя своей добродетели, во имя деторождения и размножения людей в мире даровал ему девятьсот тридцать лет, чтобы не выкорчевалось целиком прекрасное его творение; как по причине слез короля Иезекииля продлил жизнь на пятнадцать лет; <наконец>, как из-за покаяния ниневитян не погубил город на третий день, как проповедовал его пророк.

И <все это> не так, как у халдейских астрологов, которые причиной рождения и смерти признают звезды, якобы живые; будто бы когда кто-либо рождается, в тот же час определяется его смерть, <и это всегда и всюду>, всякий раз безошибочно. И потому никто не может умереть ни раньше, ни позже <установленного срока>.

Но этих астрологов опровергают войны, когда в один день убивают тысячи тысяч людей различных возрастов; одних в молодом возрасте, других в зрелые годы, а остальных в глубокой старости, рождение которых произошло не в одно и то же время, смерть же их—в один и тот же час.

Далее, если причина рождения в звездах, то отчего из индийцев никто не родился никогда белым и не было замечено нечто подобное и в других странах. Разве только в Индию не доходит звезда, творящая белых <людей>, а в другие страны не доходит звезда, творящая черных <людей>? И еще: почему зубы индийца такие белые?

Дальше, причину счастья и несчастья считают звезды, будто существуют какие-то созвездия и, соответственно тому, какие из причинных звезд <находятся в данный момент> в созвездии, таковы и рождения.

Говорят, когда в созвездии находится лев, родится тот, кому суждено быть царем; а когда в созвездии находится бык, то родится тот, кто будет могучим и знаменитым; когда же овен, то родившийся станет богатым и таким же косматым, как Овен, а когда скорпион—то кто родится, будет злым и грешным. И другие звезды бывают причиной всевозможных иных явлений. <Так>, когда Хронос вступает в созвездие, якобы умрет царь,

что произошло при императоре Феодосии²⁵, как утверждают, дважды. Однако халдейцы предсказали, что царь умрет, а он не умер к позору их лживого изобретения.

Итак, вначале пусть скажут, кто вознес до небес такие земные имена—хищных и травоядных <животных>, которые и стали причиной рождения людей? Тот, кто может быть причиной рождения другого, тот выше, чем другой; тот, кто является причиной, должен стоять выше по своей мудрости. Итак, рассматривая <вопрос> в общем, мы пойдем, кто выше,—человек, который властвует над бессловесным <животным,>, или же это последнее, которое подчиняется человеку и не только подчиняется, но служит также его пищей. И мы видим, что одни звери стали беглецами, другие же, слышав лишь голос человека, скрываются в чаще непроходимых лесов. Ибо страх <перед человеком> и боязнь человека вселил творец во всех зверей, пресмыкающихся, скот и птиц по причине предпочтения к человеку—творению, которое представляется как нечто необыкновенное, так как <бог> создал его как бы <своими> руками, вдохнул в него живой дух, как бы показывая этим, что оказывает ему высокую честь.

Что бог выше суставчатых тел, это истина. И если звери и скот, как это показывает самый опыт, созданы для <человека>, то каким же образом эти животные попали на небо и сделались причиной рождения людей? <А между тем звезды> настолько далеки от живого, насколько светильник, сделанный человеком для освещения дома ночью. Как могут безжизненные <существа> стать причиной рождения живых?

Но, утверждают они, если <звезды> не были бы животными, то не находились бы в движении, а коль скоро они движутся, то ясно, что <они> являются живыми <существами>.

На это пусть услышат они: если все, что движется—живое, то и воду, которая течет, нужно считать таковой; и огонь в силу того, что он движется, кажется живым; и воздух и ветры из-за их дуновения считались бы живыми; трава и растения, хотя и медленно растут, все же своим прозябанием явствуют, что они движутся. И так как не все движущееся обладает умственной и словес-

ной жизнью, то ни солнце, ни луна и звезды, ни даже небо, где они вращаются, не имеют никакой умственной и словесной жизни. Но небо и земля суть вмещающие сосуды, утвержденные творцом; они несут в себе целостно все то, что в них находится, а светила, как зажженные лампы, <служат> для изгнания мрака из сего великого дома. Они необходимые обитатели, <созданные> по воле творца своего и на благо всему живому, и они не самостоятельны, ибо не сознают, имеют или не имеют бытие. Как и небо, земля, вода, дрова, камень существуют ради того, для чего они порождены, а сами они не сознают, несут или не несут в себе бытие; <и> это потому, что <они> не являются разумными и словесными <существами>.

<Итак>, по их словам, когда лев бывает в созвездии, рождается царь. Если бы это было так, то много раз должно было бы родиться множеству царей, ибо когда лев бывает в созвездии, рождаются не один, а множество царей.

И если на самом деле причиной рождения царей является лев, то тогда бы сын царя не мог быть царем; ибо им мог быть тот, рождение которого совпадало бы с вхождением льва в созвездие. Но мы видим, что сын царя становится царем, как Соломон, сын Давида, воссел на престол отца, а его сын воссел на престол своего отца, и так преемственно продлился ряд царей Иуды вплоть до маккавеевцев. То же самое у ассирийцев и вавилонян—сын по преемству получает от отца царство, как, <начиная> от Сасана, принимали царство Сасанидов²⁶ сын от отца вплоть до наших дней. И лев, взойдя на небе в созвездие, не смог бы <сделать так>, чтоб в стране восходящего солнца передать другому царствовать.

Ясно, что звезды не являются причиной ни царствования, ни могущества и богатства. В особенности <часто> мы видим, как богатый разоряется, а бедный богатеет. Разве они могли бы сказать, что одна и та же звезда является причиной и богатства, и бедности, и могущества, и бессилия? Ибо бывает, когда сильный предстает ослабевшим, а слабый делается могучим, злой—образумившимся, а разумный—злым. И куда девалось

то, что будто предопределенного, предназначенного судьбой миновать нельзя: кому суждено быть во славе, тот будет пребывать во славе, а кому—быть жалким, тот будет жалким? Они говорят, что <человек> умирает согласно тому, когда предопределено <ему умереть>, и от того, от кого предопределено, <что> невозможно миновать то, что предопределено.

О, слабое предопределение, бессильно назначение, если воры и разбойники могут его нарушить, когда, напав на кого-либо, лишают его имущества и жизни. Если согласно предопределению начертано свершение тех или иных дел, то не должно быть ни законов царей о смертной казни, ни преследований и наказываний смертью убийц со стороны судей. Между тем, наказывая их, выясняют, что преступление виновных имело место не по причине предопределения, а от совершения насилия злодеями.

Или, когда разбойник нападает на страну, чтобы грабить и истреблять людей, то разве не <должны> собирать войска, не <должны> образовывать полки за полками для изгнания его из страны, а дать право <грабить и убивать>, <говоря>, что стране предопределено быть разоренною разбойником—к чему, мол, нам выступать против <нашей> судьбы? Но, собирая войска и изгоняя врага из страны, <мы> доказываем, что не по начертанию предопределения подвергается разорению <страна>, а по насилию разбойника, который, напав на страну, с жадностью разоряет ее, грабит имущество и достояние.

12

Но следует знать еще и то, что всякое зло, которое исходит от вредных <существ>, заранее знает бог.

И, говорят, если <бог> знает тот вред, который будет причинен человеку, почему же не предотвращает <его>?

Сколько вреда бог отстраняет от людей, это известно не всем, а только тому, кто заботится обо всем, раздает каждому по его нужде? Порою же он уничтожает вред, причиненный вредными <существами>, дабы не показалось так, что он не в состоянии предотвратить беды. Далее, иногда допускает злодея применять волю над

своим ближним, дабы не подумали, что он управляет разумными <существами, применяя> насилие; но так, чтобы из каждого совершившегося дела обнаружилось присутствие ему <свойство>.

<Бог> все знает заранее и такое предварительное знание не есть причина зла. Ибо, <к примеру>, когда кто-либо замечает, что его товарищ ступает на скользкий путь и предупреждает его, что он поскользнется, то не он будет причиной падения товарища, <если таковое случится>; когда кто-либо замечает, что товарищ его направляется к местам, кишущим разбойниками и предупреждает, что его ожидает злодейство, то не он является причиной злодейства, <если таковое совершится>; когда кто-либо замечает, что сын какого-то благочестивого человека дошел до распутной <жизни> и предупреждает, что <он> промотает отцовское состояние, то не он становится причиной растраты состояния. Так же не предварительная осведомленность бога является причиной добра или зла.

Бог заранее знает все, но есть нечто такое, что <он> хочет, и есть нечто такое, чего он не желает. <Он> хотел совершить потоп, но не его воля была в потопе убить всех людей и скот; к этому, вопреки ему, привела его дерзость порочного рода смешания <людей>, сам же он через пророка дал обет: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был.

<Бог> хотел, чтобы Адам не провинился и, так как заранее знал, что тот провинится, предварительно запретил ему вкусить от плода дерева, но поскольку тот не подчинился повелению господню, по справедливости был наказан.

<Бог> знал заранее, что Иаков станет добродетельным, а Исава погибнет от подлости своей, и потому до того как они были рождены, пока они не совершили ничего ни доброго, ни злого, сказал: «Я полюбил Иакова, а Исава—возненавидел». В самом начале, видя усердие Иосия, царя Иуды, заранее через пророка объявил, что из <Иудей> выйдет царь, который уничтожит идолопоклонничество сынов Израиля. Сначала же зная благородство Кира-персианина, предвидел, что тот даст свободу пленникам народа. Ясно, что предварительное знание является преимуществом чудесной сущности.

Желать доброе, а не злое является благодеянием человеколюбивой природы. В самом начале усмотрев упрямство фараона, сказал: «Я ожесточу сердце фараона». И если он ожесточил, то зачем, как говорят, нанес удары ему и стране египтян?

Но апостол мыслит защищать господа своего, <объясняя>, что не бог ожесточил фараона, а сам себя фараон. Высказывание бога, что он вселит зло в <сердце фараона>, следует понять так, как если бы кто-нибудь оказывал почтение своему другу или слуге, а тот, возгордясь, стал презирать своего почитателя. Этот последний говорил бы: «Почему я должен обвинять его, я сам сделал его врагом своим, ибо оказывал почтение недостойному». Так следует понять и бога, что он своим прощением, тем, что в самом начале не убил его первенца, стал причиной злобы <фараона>.

Но пожелал бог показать, говорит <апостол>, свой гнев и выявить свое могущество, с великим долготерпением выпрашивал сосуды <гнева>, готовые к гибели. Следовательно, долготерпение бога послужило причиной ожесточения сердца фараона, потому что с самого начала <бог> не направил на него последующие удары.

Но бог не окаменил сердца фараона; это ясно из того, что фараон иногда соглашался освободить народ, а иногда—нет. Сами в себе взрастили сосуды <гнева> и обрели их на гибель, а не бог, о котором говорит апостол, что он желает, чтобы все люди жили и постигли истинные знания. Но разве не правда, что и те <последние> являлись людьми?

Но не так, как утверждает противоположная сторона; <все это> не от воли и не от подвизающегося, но от бога милующего; ибо <он> кого хочет, помилует, кого хочет, ожесточит. И блаженный говорит, затыкая <этим словами> рот противоположной стороне: «Кто ты, человек, что требуешь ответа от бога?» Если даже так было, кто ты, что требуешь отчета от бога? Разве глина спросит у горшечника, почему же такой ее сделал? Что это не так, указано самим <богом> на той же бумаге, там написано: «Кому хотите, тому и посвятите себя: либо справедливости, либо греховному». В послании к Тимофею сказано: «Если кто-либо очистит себя сам, тот

будет сосудом, сделанным годным для господа своего». И пророк вторит: «Если захотите и послушаетесь меня, то будете вкушать блага земли».

Из всего этого и многого другого ясно, что бог не является сосудом гнева, обрекающего на гибель, и не является сосудом милости на славу, но <человек> сам себя <направляет> либо к гибели, либо к славе. И так как нет лицепрятия у бога, потому говорится: «Разве бог есть бог только иудеев, а также не язычников?» Конечно, и язычников. Ведь тот же бог осеняет верой обрезанных, <осеняет и> не обрезанных по той же вере. И еще: те, которых он призывал, были не только из иудеев, но и из язычников. В другом месте <замечено>, что есть один господь, и одна вера, и одно крещение, и один бог над всеми и во всех.

Далее, вначале <бог> угрожал пленением народа и дал обет: «Я говорил, ныне приведу в исполнение, и не отказываюсь от своего слова». Но это не было его волей, а принудило его к этому вопреки его воле непризнание ими божественных законов. И если бы после угрозы подобное неподчинение не привело их к лукавству, то он не отдал бы их в руки врагов. Он предпочел бы лучше отказаться от своих слов, чем бросить в руки чужеземцев, <подобно тому>, как, видя покаяние финикийцев, он не разрушил их города.

Далее, возрев на Иеремию, сразу изрек: «Прежде, нежели ты образовался во чреве, я познал тебя». «Я познал тебя»,—этим подчеркивается, что предварительно знал, каким должен стать и определил его наравне со святыми тем, что сказал ему: «Прежде, нежели ты вышел из утробы, я освятил тебя и пророком тебя поставил для народов».

То же самое в отношении Самуила, Иоанна и Павла. Как Павел сам сказал: «Бог избрал меня в утробе матери моей, чтобы через меня благовествовать о сыне своем». А также всем святым, как повествует апостол, кого он вначале знал, предопределил быть подобными образу сына своего. И еще <сказано>, что он избрал нас прежде, чем был создан мир.

И что бог есть желающий добра, поучает наш господь, говоря: «Воля отца моего, который на небе, та,

чтобы всякий видящий сына и верующий в него воспринял жизнь вечную». И еще: «Моя пища та, чтобы исполнить волю отца моего, и воля отца моего та, чтобы из всех, кого отдал мне отец, не потерять никого, а воскресить для страшного суда».

Итак, <бог> хочет, чтобы все, которые верят в <его> сына, не погибли, а чтобы они воскресли в день воскресения. А день воскресения наступит спустя множество поколений. Но бог по природе своей имел и имеет добрую волю. Его воля не привнесена в него, а естественная, согласно его неизреченной доброте. И, как выше было сказано, воля его, будучи всегда любвеобильной, хочет, чтобы его разумные творения являлись глашатаями добра и деятелями справедливости.

Но так как он знает, что одни послушны его воле, а другие—нет, то поэтому для некоторых проповедует добродетель с <материнской> утробы, вызывая этим у других добрую зависть. Для иных же—<проповедует> подлость. Это не <значит>, что он сам еще в утробе создает одних негодными, а других—полезными. Если бы это было так, то зачем нужно было полезное хвалить, а негодное—причитать, если <один и> тот же является творцом полезного и негодного. И нельзя было бы обвинять негодного, если он так создан еще в утробе.

Следовательно, ясно, почему бог говорит, что он полюбил Иакова и возненавидел Исаву, зная заранее, что тот <благодаря> своему повелению станет любимым, а этот—ненавистным. А что Исав стал ненавистным из-за своего поведения, говорит апостол: «Никто не должен быть таким блудным и нечестивым, как Исав: не должно возникнуть никакому корню горькому, чтобы <причинить> вред другим». Этим <бог> показал, что Исав сделался подобным по воле своей, а не потому, что бог создал его таковым. Об этом сказано и в другом месте, что бог создал человека правым, а люди задумали помышлять зло. И <бог> устами пророка изрекает: «Я посадил тебя как благородную лозу, как же превратился ты в горечь, дикую лозу?».

По сему ясно, что бог все, что производит, производит красиво. Он дал <человеку> власть над собою, свободу воли по выбору добра или зла, чтобы он смог

обратиться в какую захочет сторону и чтобы <ему> досталось соответствующее подеянию возмездие. И не жить, как <живет> скот, у которого нет ни доброго дела, ни ожидаемого возмездия. Это потому, что, будучи скотом, он не может думать о выборе <между> добром и злом. Но это делается <животными> в силу их естественного поведения, благодаря которому только по памяти <они> совершают полезное и избегают вредного.

13

У <животных> имеются естественные инстинкты, которые оповещают их о том, что предстоит: как у лошади то или иное движение ее копыт; как у быка, который зимою стремится в глубь хлева, а когда приближается весна, обращается в сторону двери; как ласточка, которая еще до наступления осени перелетает зимовать в теплые края; как журавль, который, предчувствуя наступление холодной зимы, спешит в умеренные страны; как сойки, которые рано перелетают группами; голуби, которые ютятся вместе, стаями; вороны, которые спешат уйти от тенистых лужаек в более теплые места; <наконец>, грифы, которые способны издали замечать падаль.

Таковы и все остальные животные и птицы: как муравьи, которые летом, готовя себе пищу, зерно режут на две доли, чтобы не дало всходов, а в теплое время достают крупинки из норки, чтобы высушить; пчелы закрывают вход улья прополисом еще до наступления холодов; медведи еще до наступления зимы закрываются в логовище; дичь идет рано с гор в долины; олени наверняка узнают время спаривания; <наконец>, ревнивые дикне ослицы утомляют самцов еще в молоденьком <возрасте>. Все эти проявления инстинкта у животных не <результат> мышления,—а естественного <побуждения>, насажденного у них творцом, чтобы <они> воспринимали полезное и избегали вредного.

И не только животным, но и людям, которые суть речивые и разумные <существа>, присущ естественный инстинкт. Так, когда подергивается веко глаза— явление, которому часто приписывают некое значение, гово-

рят, что это признак того естественного инстинкта, согласно которому он должен увидеть какого-либо нового <человека>; когда у кого-нибудь играют мускулы паха или другая часть тела, это, говорят, есть признак того, что тот должен сесть верхом <на лошадь> или надеть драгоценную одежду, или встретиться с любимым <человеком>, или же получить удары. То же самое, когда ощущаешь щекотку в ноге или руке: одно, говорят, является признаком предстоящего путешествия или <приближения> дождя, а другое—получения чего-то от кого-то или передачи чего-то кому-то. Таковы же чихание, прикус языка, звон в ушах, покусывание шеи. <Все это происходит> не от какого-либо злого духа, а от естественного инстинкта, который насажден творцом в частях тела. Когда <человек> теряет рассудочную осторожность, тогда он защищается естественным инстинктом.

Зевание и потягивание бывают не от демонов, как думают некоторые, а от изнеженности и слабости тела. И потому опытные врачи частые зевания и потягивания объясняют скоплением слизи—<факт>, который выявляется также опытом. Ибо если кто-либо зевает часто, у того бывает ломота в костях, пробегает дрожь по телу.

И чихание не от ангела; оно бывает от холода или от какого-либо другого естественного воздействия. А вздыхание—когда вспоминают кого-либо, но бывает и без воспоминания. И то, что все это является <признаком> естественного воздействия, а не демонов, подтверждается тем, что то же самое происходит в природе животных. Когда вздыхание бывает не от воспоминания кого-либо или чего-либо доброго, или же от страдания, <оно> оказывается <результатом> естественного воздействия, дабы поставить кого-нибудь в страх перед творцом, <дать> осознать слабости своей природы. Но когда <вздых> бывает от воспоминания, тогда <он> является <результатом> или нежных чувств к любимому, или оплакивания <совершенного в прошлом> чего-либо недостойного и вредного. Так, когда кто-либо при бодрствовании лентяйничает, его в ночных сновидениях охватывает ужас.

Сновидения имеют различные причины. Случается

нечто такое, которое человек днем носит на устах и которым его мысль занята и тогда, когда тело находится в покое. Случается также такое, что совершенно не причастно к мыслям <человека>, но видится во сне. На это имеются две причины.

<Во-первых>, <можно> увидеть <во сне>, как в зеркале, нечто определенное, данное в милость от бога на увещевание человека к добру, притом не вопреки истине наяву—как Иосифу и Даниилу предстало видение о больших делах.

<Во-вторых>, бывает <сон> от противника—демона. Ибо последний—нетелесное <сущее>, как нетелесна душа человека. <Демон> вырисовывает различные образы перед <человеком>—изображает то женщин для возбуждения страсти, то огромных зверей и пресмыкающихся для устрашения. Как говорит Иов: «Ты снами устрашаешь меня». И множество раз <демон>, приняв образ женщины, обманывает во сне мужчину, или бывает, принимая образ мужчины, соблазняет женщину. И хотя не имеется у него мужских или женских органов, но он раздражает сосуды страстей и дает выпускать семена. Когда, проникая во внутрь человека, он производит мужской или женский голос, не следует верить, что он может иметь мужское или женское <начало>. И когда показывает, что <якобы> боится побоев и меча, не следует этому верить, ибо для него побоями служат лишь застрашивание богом и милость святых, которая у них от святого духа. В пору бодрствования или же сладкосонного покоя <демон> показывает, будто боится побоев и меча; так делается <им> для того, чтобы люди, надеясь на это, поленились просить у бога помощи. Относительно этого говорит сам господь, объясняя, что «сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста».

И слабости всякие, и помешательство людей наступают не от демона, а от <накопления> желчи, слизи, от послабления мозга, порчи желудка, запора кишечника, когда доходит до того, что <рот человека> пенится и глаза закатываются.

При ослаблении мозга человек лишается даже <способности> мыслить и начинает говорить со стенами, ссориться с ветрами. Вот почему врачи утверждают, что нет никаких демонов, которые проникли бы во внутрь человека и что все это лишь лишь болезни, и мы можем лечить их <определенными> средствами.

Мы же этого не утверждаем; ибо для нас истинно слово Евангелия о том, что многие демоны, когда видели Иисуса, с шумом выходили из людей, а он застращивал их и не давал им говорить. Таковы же и другие, им подобные <случаи>. И те, которые именуются лунатиками, называются так не потому, что им вредила луна, а потому, что имеется некоторая группа демонов, которые являются в <виде> луны.

Сатана смеет испытывать <людей> постольку, поскольку он получает на это повеление. Это показывает испытание Иова. Если бы <сатана> вначале не получил повеление бога, то не осмелился бы испытывать. Демоны не дерзнули бы войти в стадо свиней, если бы на то они не получили повеление от господина.

Есть еще и такие <люди>, которые спорят, <утверждая>, будто сатана никогда не испытывает человека.

Они противоречат апостолу, который говорил: «Много раз пожелал прийти к Вам, но сатана воспрепятствовал мне». И снова: «У нас война не против плоти и крови, но против власти, против господства и владык мира темноты сего». В Евангелии сказано: «Сатана уже вложил в сердце Иуде Искариоту предать его». И еще: «Вместе с куском <хлеба> проник сатана»; далее: «Сатана просил, чтобы очистить вас, как пшеницу».

Для испытания <сатане> дается столько власти, сколько <искушения> может вытерпеть человек; как блаженный апостол говорит: «Верен бог, который не попустил быть вам искушенным сверх сил, но при искушении он допускает и выход, так, чтобы вы смогли терпеть». И господь учит нас сказать в нашей молитве: «Не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого». Этим <он> хочет показать, что мы можем жить молитвой, <спасаясь> от испытания зла.

Если это так, утверждают они, то <значит> бог создал сатану для испытания.

Однако мы выше показали на основе множества свидетельств из священного писания, что бог создал <сатану> не для мук и испытаний, а для того, чтобы самому через него погубить зло.

<Этим> бог совершает доброе дело; хотя зло подходит к испытанию не с такими же намерениями, рассчитывая на победу, но — оказывается побежденным. <Бог> допускает сатану со своей злой волей проверять добродетельных <людей>, которые, вступив в испытание его, как в горниле, очищаются и выходят <оттуда> подобно чистому золоту, выливающемуся из плавильни.

Итак, если бы бог создал его как спутника зла, то в дни Ахави не он стал бы лживым духом в устах лживых пророков, ибо он должен был выполнить свои обязанности. И почему та душа, которая не поклоняется господу Иисусу, — не от бога, если она не отрицает служение богу? Почему тот называется человекоубийцей, если он благодаря испытаниям дает жизнь? Почему те, которые не верят господу Иисусу, называются порождением зла, если он сам испытатель по воле бога? И если евреи являются сынами бога, исполняющими волю зла, то почему так же не именовать и Авраама? Почему зло называть ложью и убийством, если оно <принадлежит> истине, а не лжи?

Будем считать, что еврей сам по себе изрекает ложь, но почему считать <сатану> отцом еврея, природа которого не представляется ложной, — как есть, так и высказывается? И почему апостол говорит, что при <наступлении> смерти и сатана повинуетс нашему спасителю? Тот, который желал сам стать богом, будет низвергнут с <пьедестала> своей власти и господства. Почему же он должен быть связанным и подвергнуться мучениям? Разве он не по своей воле искал <средств> отстранить людей от служения богу и направляет их к идолопоклонству, околдовыванием, чародейством и халдейством отвлекает от истины бога?

Врагом называется тот, кто при посеве смешивает с пшеницей плевелы, и потому он не по природе враг, а по воле. И если сатана не признавал бога-отца по приро-

де своей, то как мог бы признать сына и крикнуть: «Ты
есть сын божий», или же сказать о его апостолах, что
эти мужи являются слугами всевышнего бога?

Из всего этого явствует, что он не по природе своей
злой, а по <своей> воле и что бог не создал его злым
и мучителем; но его злонамеренное поведение делает
справедливого добродетельным. Однако в этом у него
нет никакой заслуги.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ПРОТИВ ГРЕЧЕСКИХ МУДРЕЦОВ

ВВЕДЕНИЕ

И светила, как раньше было сказано, не суть какие-либо животные и не являются причинами добра или зла, но только совершают ту службу, которая им определена. Как Моисей говорил: «Бог создал светила великие и поставил их на тверди небесной, чтобы светить на землю». Следовательно, ясно, что они были созданы только для того, чтобы освещали и отмечали время— дни, месяцы и годы. Не как животные, а в качестве светил освещать все то, что находится под небесным <сводом>, показывать признаки познания бога, <а также> изменения дождей и воздуха. Как говорит наш господь: «Когда утром увидите, что небо покраснело, скажете, что будет дождь, и бывает так, и когда дует южный <ветер>, скажете, что будет большой зной, и бывает так.»

Ибо с восходом солнца воздух, принимая влажность, отражает в себе лучи солнца и, так как воздух еще не сгущен и не облачен, то, незначительно препятствуя лучам, не затмевает солнца, а делает его только красным. Отсюда выявляется, что это есть признак дождя.

Так же луна, сжимаясь от влажности воздуха, старается удалить от себя эту влажность. И потому <последняя> близится к <луне>, но, не достигнув, окружает ее, образуя кольцо вокруг нее; это есть признак дождя. Это видно не только при рассмотрении луны, но и лампы, которая дает самый слабый свет.

Небо не вращается; как о нем рассказывают нехристианские мудрецы, будто при его вращении светила

то скрываются, то выявляются. Если бы <небо> вращалось каждый день, то почему солнце день за днем <постоянно> появляется на том же востоке, а луна едва является на одном и том же месте раз в месяц. К тому же есть также звезды, которые в течение года едва возвращаются на прежние места. Есть и такие, которые, как говорят, возвращаются на свои прежние места в двенадцать лет, другие—в полтора года, а некоторые—в тридцать лет.

Однако опыт вещей показывает нечто другое. Звезды, которые видны на небе ночью, там же находятся и днем. Если бы небо вращалось, то мы не видели бы их ночью там, где они бывают и днем. Но так как они идут по той же дороге,—ведь мы видим, что и луна, и звезды следуют по тому же пути,—то ясно, что они передвигаются, а небо остается неподвижным, не изменяя места. Как и в книге, данной богом, небо называется «твердь», а то, что является твердью—неподвижно.

Другие же берут предлог из св. писания, говоря, что в том писании написано: «Поставил их на тверди небесной». Отсюда, <выводят они>, ясно, что <светила> прикреплены и не являются подвижными.

Если бы это было так, то когда об Адаме читали, что <бог> поставил его в радостном раю, следовало бы считать его там прикрепленным и не идущим. А если хождение Адама в книге, данной богом, отмечается словами: «Он поставил», то ясно, что и вращение светил, по св. писанию, должно было быть названо: «Он поставил».

Тем более, что о движении светил упоминается во многих местах <св. писания>. Так, когда Иисус сын Навина повелел солнцу остановиться против Гаваонского ущелья, а луне—против Элонской долины, <он> приказал, чтобы остановились в своих движениях светила, но не небо; из этого следует, что небо неподвижно, а светила движутся. И в отношении Езекии <там> сказано: «Пусть от дворца Ахазова возвратятся назад лучи <солнца> на десять ступеней». Из этого явствует, что возвратилось назад солнце, но не небо. В Екклесиасте написано: «И восходит солнце и заходит солнце и влечется на свое место; оно восходит там, идет к югу и обходит к северу». Это показывает, что днем по южной

стороне оно идет к Западу, а ночью по северу возвращается к востоку, как повествуют мудрецы, не по морю, а по подошве гор; не под землю, как говорят <другие>, ибо под землю ничто, как сказал Иов: «Повесил землю ни на чем». И сириец говорит, что он «поставил землю ни на чем». И нечто такое не может пройти ни на чем, и не может быть сухой природы посреди влажной воды.

Но <одни> заявляют, что они сами своими глазами видят, что <солнце> выходит из моря.

Они не знают, что, так как дальше за морем земля не видна, поэтому кажется, что <солнце> выходит из моря. Точно так, как, когда кто-либо будет находиться на западе, а какая-нибудь гора возвышается на восточной стороне, тогда ему кажется, что солнце поднимается из-за горы. И всюду, где бы человек ни стоял на беспредельных просторах, ему кажется, что там же поблизости восходит солнце. Так кажется также тем, которые стоят ближе к морю. Когда глаза не могут видеть сушу, то кажется, что <солнце> восходит из моря. <А между тем оно> восходит не из моря, а от края неба. Как и Давид, восприняв от святого духа, говорит: «От края небес исход его, и покой его до края его».

Но, <по словам других, известно>, что обильной росой покрывается мир, это и означает, что солнце <восходит> из моря.

Однако они не знают, что воздух, который ночью насыщается водою из влажностей, встречаясь с теплотой солнечных лучей, распространяет влагу на открытые места. Вот почему не только там, <у моря>, но и всюду на земле при восходе солнца <все> покрывается росой.

И если вращается небо, то почему о Хроносе и других звездах, причиняющих <события>, говорят, что <они> «вступили в созвездие». Вступление этих <звезд в созвездие>, ясно <показывает>, что это совершилось <путем> передвижения, а не без движения <звезд>.

А земля, говорят, находится посередине. На это они приводят такой пример: вот пузырь, если желаешь, раздуй его, брось во внутрь его одно зерно проса; воздух, который скопляется в пузыре, берет зерно проса и держит его посередине, не дает ему ни подняться вверх, ни опуститься вниз. Говорят, то же самое можно сказать и о том воздухе, который заключен внутри неба и который

держит мир посередине, не давая ему ни подняться вверх, ни опуститься вниз.

Прежде всего, они опровергаются своими же словами, ибо утверждают, что все то, что легкое, поднимается вверх, и все то, что тяжелое, спускается вниз. Как и опыт вещей показывает: дым, жар и пламя огня, будучи легкими, поднимаются вверх, а камень, железо, дерево и тому подобное, сколько бы их ни бросали вверх, поворачиваются и падают вниз. И если воздух не может держать вверху такой малой тяжести, то насколько более невозможно воздуху держать вверху безмерную тяжесть земли? Однако слово бога поставило землю ни на чем.

И тот, кто, рассматривая твердыню неба, которая ни на чем не держится, сомневается, как может такая тяжесть держаться ни на чем, убедится, что кто словом своим утвердил небеса ни на чем, тот и землю поставил ни на чем, и имеется его повеление, чтоб они оба были твердыми и неподвижными. Согласно тому, «что сам сказал—и сделалось; он повелел—и утвердилось» и «поставил их на веки веков, дал повеление, которое не пройдет».

Проповедуют еще другое. Если земля ни на чем не держится, то почему Давид говорит, что «утвердил землю на водах», и еще: «сам на морях положил основы земли и готовил ее на реках.»

Кто это услышал от Давида, пусть услышит другое от Иова и Исаии, ибо эти двое утверждают, что ни на чем, а тот утверждал, что она держится на водах. Итак, не то, что они в св. писании противоречат друг другу, а то, что пропущенное у одного дополняется у другого одним и тем же по духу. Мы ведь замечаем, что то, что Моисеем не сказано одним и тем же духом, дополнили другие пророки. Моисей говорит: «И создал бог человека из праха земного и вдунул в <лицо> его дыхание жизни». <Слово> «вдунул» дает еще основание думать, что дыхание <есть> или сотворение, или несотворение. И вот выступает пророк Захария, ведомый тем же духом, и показывает, что дыхание—сотворение. Он утверждает: «Насаждай дух человека внутри его». А Исаия говорит: «Всякое дыхание сотворено мною». Моисей также не упоминает ничего об огне, воде, воздухе, мол-

нии, громе, мраке, о которых следует знать <как о содержанием> двух больших сосудов—неба и земли. Ибо все, что находится в них, должно было быть создано вместе с ними, согласно тому <слову>, что «бог создал небо и землю и все, что находится в них».

Но чтобы невежды не подумали о чести самобытности тех <существ>, о которых у Моисея ничего не сказано, сотворение их представлено тем же духом через других пророков; этим самым снимается протест искателей возражений.

Но и сам Давид, который все постигаемые силы и видимые творения относит к прославлению творца, говорит: «Хвалите его, небо и земля, ангелы и воинства, огонь, ветер и буря, что совершаете волю его». И то <именно>, что они совершают службу, прислуживают, означает, что они сотворены.

Если снег и мороз, град и буря были бы от другого творца, то дух не призывал бы их восславить <бога>, а как чуждые <существа> оставил бы в стороне. Но вот мы замечаем, что не только они, но также драконы, звери, мрак, молния, которых объявляют творениями зла, призываются тем же духом к такому же восславлению; к тому представляется как Давид, так и три юноши, брошенные в огонь, дабы показать, кем <они> созданы и кого призывается по праву восславить.

И не так, как болтает Маркион²⁷, <якобы> справедливые творения должны доброду, <хотя и> чуждому <существу> принести поклонения ради его благодеяния, <это> пошлость, которую в свое время мы изобличим.

Итак, хотя из всего приведенного уже ясно, что то, что призывается восславить творца, является его творениями, но что каждый из них в отдельности является творением <его>, это возможно показать <на основе> св. писания.

Вначале об ангелах. Как говорит Давид: «Он творил ангелами своими духов, служителями своими—огонь пылающий». Дальше он <говорит> об огне и о других <вещах>, о каждой в отдельности: «своими молниями он творил дождь». А молнии не являются из других мест, а происходят из природы огня. О мраке у него сказано: «Ты простер мрак и стала ночь». О громе и вет-

ре вместе Амос говорит: «Образует гром, образует ветер, имя его—господь всемогущий». Таким образом то, что пропущено одним пророком, дсполняется другим, <благодаря> святому духу.

Итак, если Давид говорит, что земля держится на водах, а Иов и Исаяй—ни на чем, то ничего нет тут удивительного, и не нужно считать это противоречивым одно другому пророчеством. Ибо и то <воззрение> истинно, и это—непоколебимо. Возьми в пример тело. На теле есть кожа и мясо, внутри тела проходят жилы и кровеносные сосуды, под ними снова <имеются> также кожа и мясо; есть тело и над жилами, кровь и под жилами. По такому же примеру <держится> земля на водах. Ибо она внутри себя имеет воду, сама же находится под водою и ни на чем не утверждена и неподвижна, содержит в себе целостно текучую природу воды. В обоих пророчествах имеется одно и то же намерение, и нет в них никаких иносказаний. Ибо пророчество давали не различные духи, а один и тот же дух, который сделал достойным одного рассказать об одних вещах, а других—об остальных.

Таким образом, небо не вращается; все, чего не было сотворено, не существует самобытно. Относительно <справедливости этого> было достаточно <приведено>, во-первых, примеров природы и, <во-вторых>, свидетельств св. писания, чтобы убедить мыслящего <человека>. Но так как есть <люди> того же упрямства, считающие, что все <существующее> живое или одушевленное, то мы не поленимся <взять на себя труд> дать им ответ по мере наших сил.

1

Говорят, что луна <быстрее> солнца проходит в тридцать дней через все созвездия, иными словами, <через> все небо и возвращается на то же место, <это—путь, который совершает> солнце в течение одного года; небо же, <говорят они>, движется в течение одного дня и одной ночи вокруг самого себя, вращаясь на одном и том же месте; движутся только семь звезд, а все остальные прикреплены к небу. <Причем> эти звезды—солнце и луна и еще другие пять звезд—идут не от востока к западу, а от запада к востоку.

<В доказательство> приводится пример, который не подходит, а именно: колесо вращается, а муравей идет на ободке с запада на восток; так как колесо вращается очень быстро в сторону запада, то кажется, что муравей идет с востока на запад, а между тем <он> идет не с востока на запад, а <наоборот>. Такая кажимость объясняется вращением колеса.

Утверждают, что насколько небо простирается вверх, настолько же опускается вниз, окружая таким образом землю со всех сторон; земля окружена водой, а вода и земля <окружены> воздухом, <наконец>, воздух, вода и земля <опоясаны> огнем. Сама луна света не излучает, но свет от солнца идет к ней. Это, как утверждают, видно из того, что с какой стороны по отношению к луне бывает солнце, с той же стороны падает свет на нее. По причине отдаленности солнца на луну падает мало света, а когда она медленно приближается <к нему>, у нее прибавляется света, когда же <совсем> близко подходит к солнцу, свет становится полным. Но когда она отдалается от солнца, свет начинает постепенно уменьшаться и <под конец> ослабевает совсем; затем, когда снова встречается с <солнцем>, <снова> падает на нее <сначала> малый свет из-за отдаленности, а <затем> насколько приближается, настолько же мало-помалу на ней прибавляется.

Говорят, что луна ниже, чем солнце, чем все звезды, а поскольку это так, то поэтому, когда <она> встает точно напротив солнца, солнце затмевается. Звезды как живые <существа> они считают причиной изменения природы четырех элементов. Все это говорится умышленно, чтобы привести других к предположению о том, что небо и светила суть боги и живые <существа>.

2

Поистине, как блаженный апостол говорит: «В премудрости божий мир своею мудростью не познал бога». И чему удивляться, когда небо за его безмерную величину и светила за их преимущественную светлость считали богами, а <другие> искали богов в дровах, в камнях, в зверях и даже в червях, которые упрекают нравы собственной же их природы; и это потому, что они являлись искателями творца и, пытливые в отношении бога,

отреклись от единой истины—<бога>, став на путь <почитания> множества <богов>, <ни перед чем> не останавливаясь и не имея уверенности <ни в чем>. Искать бога было достойно похвалы, но завести не одного только, а множество <богов>—невозможное злодеяние.

Больше всех порицаемы греческие мудрецы, которые, хотя и достигли мудрости, но мудро не постигли творца. Ибо они тоже утверждают нечто самобытное—причину всего <сущего>, которая не происходит ни от кого, а <есть> само по себе самобытное становление как первое <сущее>. А как второе они устанавливают разум в качестве бога и творца, третьим же—считается у них душа, которая называется духом всего <сущего>.

<А между тем>, когда они объясняют и то и другое одной причиной, показывает, что подошли к вратам истинного познания, но тем, что они этих других, бесчисленных постижимых и видимых богов представляли в их происхождении рожденными, <этим они> закрыли сами пред собою двери познания веры; ибо солнце и сияние они признают за бога, видимые и постижимые <существа>—богами, и мир в целом—как <нечто> со-вечное <богу>.

Во всем <признают> его дух как душу всего <сущего>: как в небе, так и в светилах, в огне, воздухе, воде, земле, даже в камнях, дровах, дереве, в корнях трав. <Говорят, что по причине> такой жизненности все сотворенные <существа> находятся в зависимости от природы, <подобно тому>, как лучи солнца зависимы от его диска. Сам он единственный и множественный, множественный и единственный, как солнце, ибо оно есть один диск и множество <отходящих от него> лучей. <Однако> относительно этого не все так судят, имеется множество религий философов.

3

Пифагорейцы и перипатетики утверждают единство и провидение и богам не приносят жертв. Религия Пифагора установила <правило>: не вкушать мясо одушевленных <животных> и воздерживаться пить вино. И все, что есть на луне и выше луны, считает бессмертным, а то, что находится ниже луны—смертным. <При-

знается> также переселение души из тела в тело вплоть до скотов и даже червей. Он, <Пифагор>, определил религию молчания, а далее свою особу назвал богом.

Платоники же <признают> богом вещество и идею²⁸, из которых первое <понятие> есть материя, второе—нечто отдельное. Мир <понимают> как творение и как подлежащее уничтожению. Душа же <представляется> как несотворенная, бессмертная и божественная, которая состоит из частей—разумной, гневной и вожделенной. <Утверждается> общность женщин; считается, что <они> принадлежат всем, что никто <не должен> иметь одну отдельную жену, а так, чтобы когда мужчины захотели, а женщины соглашались, тогда те бывали бы с этими. <Утверждается>, далее, переселение души в различные тела вплоть до червей и даже до пресмыкающихся. В то же время определяется <ими же> множество богов, вышедших из одного.

Между тем стонки все считали телом и видимый мир признавали за божество. Некоторые же вместо этого считали природу <происшедшей> по сути из огня, а разум определяли как бога, якобы являвшегося душою всех стихий неба и земли; как тело, его находили во всем, что есть, глаза же считали светилами. <Наконец>, всякое тело <признавали> гибнущим, душу же—перемещаемой из тела в тело.

А эпикурейцы заявляют: первичными являлись отдельные и неделимые тела, из которых образовалось все, что имеется. Вожделенные определяли целью хорошего <бытия>. <Утверждали>, что не существует ни бога, ни провидения, ксторое правило бы всем <сущим>. Таковы религии философов.

4

Но начало язычества пошло со времен Серуха²⁹, ибо, когда кто-либо достойный приходил в мир и умирал, его образ рисовали красками в память о доблести, <проявленной им при жизни>, и на <основе> этого невежды мало-по-малу учились воздавать таким поклонение. Обстоятельность появления идолов и скульптурных изображений <сложились> во времена Фарри, отца Авраама, и с тех пор каждый творил согласно своему искусству: кузнец—кузнечным мастерством, плотник—

плотничеством, серебряных дел мастер, медник, каменотес, гончар,—каждый <в образах> своего искусства. Так созданное в те времена дело скульптурного изображения и осмысление его передалось египтянам, вавилонянам, фригийцам, финикийцам, а затем эллинам, которые и есть греки периода Кекропа³⁰; еще позднее <оно> расцвело в бытность Хроноса, Реи, Дия, Аполлона и при многих других, которых они одного за другим называли богами.

Греки именуется эллинами по имени Геллена, человека из страны эллинов. Но другие говорят—от <названия> маслины, дерева, которое произрастало в Афинах, так как маслина по-гречески элеа³¹.

Но «ионы» (греки) происходят от Иавана, который был одним из предводителей <во времена> столпотворения, поэтому всех <греков> называют также меропами на основе разделения языков, ибо разделение по-гречески называется «мерисмос»³².

Первые религии называются: варварская, скифская и языческая; <они существовали> до тех пор, пока не наступило богопочитание Авраама и не уничтожило их.

Иудейство <происходит> от Иудея, четвертого сына Иакова, оно и есть еврейство, у которого было царство и по имени которого была названа вся иудейская нация.

В конце еврейства появляется христианство, по имени Христа, которым впервые <были> наречены его ученики в Антиохии.

5

Итак, когда философы ищут бога <согласно> тем естественным законам, которые укоренились в рассудке <человека>,—как ранее было сказано,—достойно похвалы; но предаваться множеству богов и считать мир совечным богу—неслыханное злодеяние. И против них направлено апостольское слово: «Они познали бога, но не восславили его как бога».

Восславление бога заключается в том, что сотворенные выделяют <из всего> почитание творца; этим самым они каждым своим движением и изменениями проповедают творца. Итак, если, по их сумасбродству, звезды, небо, солнце, луна, которые бессловесны и без-

молвны, являются богами, то что больше означает: причина или причиненные? В особенности, когда рассудок и дыхание бога (если возможно говорить о таковом) превозносят в качестве сущности всех сотворенных по природе одушевленных и неодушевленных. Недозволенное злодеяние представить бога, жизненность его сущности одинаково с духовными, одушевленными и неодушевленными <сущностями> и не выше, чем сотворенную жизненность ангелов, демонов и людей, кои являются более разумными и рассудочными, чем другие одушевленные, <представить бога не выше> той естественной жизненности, состоящей из четырех материй, их смешений и соединений, которые, когда распадаются, разлагаются также по жизненности этих четырех материй.

Ангелы и демоны имеют дух, а люди—душу. А как не постыдятся своих слов те, которые утверждают, что несотворенная, бессмертная и божественная душа <человека> происходит от природы бога, и вместе с тем считают, что страдание и наказание этой же души—следствие преступного ее <деяния>. Совершают <они> надругательство <над богом>, когда сущность его делят на части, раздробляя на множество душ так, что одна часть природы <бога> мучает другую часть своей же природы, и часть находится во славе, часть же—в бесчестии, одна часть попадает в рай, другая—в ад.

Опять-таки говорят: если не во всем есть жизненность, то почему все, что существует, находится в движении, что семя и растения, брошенные в землю, растут, что семена в самках, будь человек или скот, приводят к рождению и размножению? Все это мы не отрицаем потому, что эти факты подтверждает <сам> опыт вещей.

Однако <суть> в том, что эта жизненность не есть жизненность сущности бога, а сотворенная жизненность; она различна у словесных и рассудочных, различна у скота и у всех одушевленных, различна при осуществлении таких естественных явлений, как испускание семени вовнутрь самки, будь то человек или скот. <Семена> человека имеют преимущество и предпочтение; ему свойственны и естественная жизненность в отношении тела, и разумность в отношении чудесной души. Ибо тела людей также состоят из четырех материй, душа же не образована из четырех материй, она—простая и тонкая

природа. Но не такова <душа> прочих животных; у них она от естественной и инстинктивной природы; не такова <душа> также в мире растений; там она представляется как естественная и неодушевленная способность.

6

В светилах также нет никакого разумного <начала>, а есть лишь естественные и поступательные движения; вот почему некоторые утверждали, что ими управляют ангелы. Но мы последуем св. писанию, где сказано о дождях: «Бог еще не посылал дождя на землю». Причем не так как некоторые болтают, якобы сатана был <наделен> властью приводить в движение и изменять воздух, подобно тому, что говорил апостол: «Согласно власти князя на этом воздухе». Сатана назван князем на воздухе потому, что он пал с неба, бродит по воздуху. Это видно, <например>, когда <апостолом> сказано: «воздух этой темноты»; этим показывается, что <сатана> <пал> от света в темноту и погиб в темноте, и не он является причиной <превращения> воздуха то в дождь, то в снег, то в град.

Но что это есть дело не сатаны, а бога, <об этом> прежде всего говорит Давид со святым духом: «Возводит облака от края земли и творит молнии при дожде, извлекает ветер из хранилищ своих». И еще: «Дает снега, как покрытый шерстью, сыплет иней, как пепел, бросает лед кусками» и так далее. И пророк говорит: «Призвал воды морские и изливает их по лицу земли». А Иов <вопрошает>: «Кто рождает струю дождя, из какого чрева выходит лед и иней небесный,—кто рождает его, который падает как истечение воды? <И отвечает>: <во имя того>, чтобы бог сказал: «Все это есть дело мое и никого другого».

Движение светил также есть дело его слова и никого другого. И не то, что только семь звезд движимы, а остальные нет, все <звезды> движутся,—часть из них медленно, другая—быстрее.

И, как нами было сказано выше, они не прикреплены к небу, а вращаются как волчок, то показываясь, то скрываясь. Однако что достойно большого высмеивания, <это то>, будто бы солнце идет от запада на восток.

Почему же <в таком случае> запад не называли востоком, а восток западом?

Но, говорят, солнце никуда не заходит; и <это> видно из того, что ночью от его света восходит свет в сосуд луны. Ибо само солнце идет и удаляется, но оказывается в других сторонах неба.

И если возразишь <против того>, что солнце ночью бывает в небе: <мол>, темнота, что появляется, откуда она? Отвечают: темнота получается от тени земли.

Но темнота, которая бывает там, вверху неба, откуда она? <Разве> точно не известно, что солнце ночью где-то скрывается, как это видим при его заходе? Ибо, как оно сверху спускается вниз, так и снова, при восходе, снизу поднимаясь вверх, возносится.

И напрасно разглагольствуют, приписывая небу безмерную величину, большую, чем земле; ведь богом данная книга говорит <об измерении> неба пядью, а земли—локтем; мы находим, что пядь не больше, чем локоть.

Далее, <твердят>, что луна не имеет обособленного своего света. Прежде всего, они сами опровергают себя, говоря, что если увеличивать нечто, каждое что-нибудь в отдельности, то материя, что имеется, увеличивается: когда прибавляют, ее становится больше, когда уменьшают, ее становится меньше. Как это и показывает опыт самих вещей: мозг во всех мясных телах, влажность в деревьях и растениях. В Европе есть такие моря, воды которых при увеличении луны увеличиваются (при росте <луны> <воды> становится больше), при уменьшении—уменьшаются. Но они настолько дерзки, что даже хотят закрыть глаза всем людям, которые ночью при заходе солнца видят свет луны наиболее ярко.

Как могут сказать, что безликая луна ходит быстрее, чем солнце; что луна совершает <круг> своего движения в течение тридцати дней, а солнце в течение одного года. Это опровергается ходом вещей, а также книгой, данной богом, которая гласит: <«Бог» создал два светила великие и поставил их на тверди небесной». И, чтобы показать наибольшую ясность солнца, сказал: <«Бог» создал светило великое для господства днем и светило меньшее для господства ночью и звезды». Отсюда ясно,

что каждое господство определено и одно <светило> от другого не берет себе света.

Мудрецы изрекают, что увеличение и уменьшение луны является как бы ее входом в свою скорлупу и высвобождением ее оттуда. Как подтверждение этого они указывают на то, что когда <луна> увеличивается и становится полной, тогда <венец> вокруг ее шара прибавляется так, как если бы лучи пробивались сквозь щель.

Кроме того, если причиной затемнения солнца является его совмещение с луной, то что с нею случается, когда она сама затмевается? Если причиной <затмения луны> считают ее встречу со звездой, то мы не видим на небе звезды такой величины, чтобы при встрече с лунной она могла бы закрыть ее; и нет звезды, <находящейся> ниже луны, чтоб при встрече с нею она могла бы снизу затмить ее.

И еще то, что, если луна могла бы закрыть свет солнца, то тогда она дала бы свой свет земле; и, хотя и днем, но появился бы свет лунный, и не было полной темноты.

Однако истинно слово св. писания, которое гласит: «Я солнце превращаю во тьму, а луну—в кровь». Этим <бог> показывает, что является властелином над светилами, над освещениями или затемнениями в укор солнцепоклонникам и светопоклонникам.

И невозможно, чтобы луна спускалась на землю; как чародеи временами, увидев по повелению бога образ луны в кровавом отсвете, пустословили о подражании луны демону, будто этот последний забирает луну <вниз>. Но тому невозможно быть, ибо <луна>, которая больше, чем множество стран, не могла бы поместиться в пределах одного маленького гумна, <как> невозможно, чтобы без груди доили <молоко>.

И сколько имеется бесчисленных тысяч чародеев на земле! Если бы каждый из них мог спустить луну, то никогда не давали бы ей остаться на небе. Но так как никогда она не спускается, то потому ясно, что никто не видел ее опускания и не видел ее поднимания. Но стоит остановиться и задуматься, то <увидишь>, что время от времени затемненный шар освещается, пока не устанавливается в своей целостности. Если дано было бы

<луне> спускаться, хотя никто не видел <этого>, то поднятие ее заметили бы все. Но светила <существуют> постольку, поскольку <они>, как говорит богом данная книга, должны быть знаками для определения времени, дней и лет.

Итак, если бывают звезды в качестве знаков либо жары, либо холода, то они появляются не как какие-то животные, а такими, какие они есть, как назначены на то богом; и это для того, чтобы среди творений бога не было праздных. А греческие мудрецы достойны порицания за то, что они, оставив в стороне причину, принесли поклонение причиненным, как блаженный апостол говорит: «Слушали и поклонялись творениям, но не творцу».

7

Далее, <нельзя согласиться с тем,> как они говорят, <якобы> земля окружена водою; <на самом деле> вода—в земле и на земле, вне же земли не имеется ничего, и нет никакой воды. Об этом свидетельствуют геркулесовы столпы³³, на которых, говорят, было написано: «Дальше этих мест никто не смеет идти».

Воздух смешан с водою и землею; и, что вода смешана с воздухом, видно из того, что пресмыкающиеся в водах вбирают <в себя> жизненность воздуха. Что тот же воздух смешан с землей, подтверждается тем, что когда бывает дождь, а затем греет солнце, поднимается сверкающее испарение из сердца земли. А что воздух смешан с огнем, со всей ясностью показывает блеск молнии, который происходит при столкновении друг с другом бури и облаков. И еще: если на белое стекло налить воды и держать их на солнце, то лучи солнца, проникая в белизну стекла и чистоту воды, проходят, вбирая (в себя) воздух, и в <результате> рождается огонь. <Далее>, что огонь смешан с водой, с ясностью видно по камням, добываемым из-под воды, которые, если ударяются один о другой, производят огонь. И ночью, когда находишься на берегу моря, <если> ударить по воде, обнаруживаешь отблеск света.

Пресмыкающиеся, которые обитают под водой, также образованы из четырех материй—земли и воды, воздуха и огня, как и всякие телесные <существа>, обитающие на суше. Ибо бог образовал мир так: вначале соз-

дал четыре отдельные материи, а затем образовал из них все <остальное>. Все, что существует, есть дело <рук> одного творца, он же управляет <всем> и печется обо всем.

8

А не так, как говорит глава их философов Пифагор и перипатетики: одно единое суть причина всего <сущего>, и провидение, которое не ему приписывают, а признают каким-то особым могуществом, <происходит> не из единого. И как выводят причину всего <сущего> из одного единого, если бы так же выводили провидение из того же, то совершили прекрасное и достойное похвалы дело. Но выводить причину из одной <сущности>, а провидение из другой—достойно не уважения, а порицания.

Помимо того, когда <Пифагор> не велит приносить жертв богам, это—похвально, но что он не проповедовал открыто о том, что есть только один бог, а не множество богов—это крайне предосудительно.

Похвально, больше, чем похвально, когда для победы над страстями и желаниями <Пифагор> ввел воздержание в пище, но утверждение им <веры> в переселение души из тела в тело <должно быть> строго осуждено. <Пифагор> утверждает, якобы души умерших справедливых переходят в другие чистые тела—либо людские, либо чистых животных, и это им—награда за совершенные ими добрые дела. А души виновных переходят в грязные тела—либо людские, либо зверей, либо червей или же пресмыкающихся, и это возмездие за совершенные ими злодеяния.

Когда <Пифагор> повелел не вкушать мяса и это было сделано ради обуздания людских страстей, это было добро, и он поступил правильно. Но если этим своим поступком он повелел отказаться от некоего нечестивого творения, то это—наиболее худший поступок. Однако известны причины, почему он повелел не вкушать мяса одушевленных <животных>. А именно: якобы в мясных <сущих> находится божественная душа, и потому не должны есть мяса животных. Вот почему маги также сначала приносят в жертву скот, после чего только убивают его так, чтобы душа вышла из тела после приведе-

ния его в бесчувствие. Но они не знают, что умерщвляют <животное> двумя смертями: одной—принесением в жертву, другой—закалыванием.

Пифагор также повелевает не приносить в жертву богам скот, ибо не следует приносить богам в жертву богов, имея в виду, что в <теле> животных имеется божественная душа. Отсюда ясно, почему он повелевает поклоняться животным, но не приносить им жертву.

В высшей степени непристойно считать бессмертным и все то, что выше луны. Как известно, все <это> он почитал богами, а <все, что> ниже этого, считал смертным, утверждая тем самым, что огонь, воздух и земля являются животными и подвержены смерти. Но <ведь> сами они не сознают своей жизненности, не обладают инстинктом смерти; это есть <свойство> одушевленных, неодушевленные же не обладают такой способностью.

То пятилетнее молчание, которое было определено Пифагором для поступающих новых учеников, хотя и являлось примером большого воздержания—ибо никто ни о чем не <должен был> осмелиться спросить, а только слушать,—все же не приносило большой пользы. Так, если бы кто-либо из них скончался раньше, до исполнения пятилетнего срока, хотя и был способным через послушание постигнуть множество премудрости, но сам не пользовался бы своей мудростью, так как не осмелился <сам> говорить, не воспользовался бы <ею> и другой, так как тот не услышал бы <этой> мудрости.

И невозможная глупость, когда под конец, как говорят, <Пифагор> назвал свою особу богом, что у него было проявлением большого высокомерия. Ибо он не последовал слову мудрости: какой бы высоты ни достиг, держи себя покорно.

9

А Платон бога, матерню и идею³⁴ разбирает по существу и показывает, что бог является творцом не природы, а образов. Отсюда <появились> и сектанты, делающие у него свои заимствования, чтобы болтать о том же; а именно: как бог является таковым по существу, так и вещество, и идея есть нечто своеобразное. Был бог как <носитель> знания искусства, была отдельно

и материя вещества; и вот <бог> смог дать материи, которая <до того> была беспорядочна, только образ, но не так, чтобы, как способный во всем, он привел все сущее из небытия в бытие. <Этим самым Платон> приписывает богу слабость, будто он вынужден был у другого выпрашивать материю—ничуть не лучше состояния, в котором находятся деятели искусства, если он точно так же, как они, нуждался в материи. <Платон> утверждает о мире, что все <в нем> сотворено и подлежит гибели, иногда же он <называет> еще кое-что другое, совечное с богом.

Если <мир> созидаемый и уничтожаемый, то как <он> может быть совечным с богом? Если, по их словам, <мир> совечен <богу>, что <он>, как тень вещи, никогда не отходит от той же вещи, так и мир никогда не отделяется от бога,—если это так, то напрасно утверждают, что сотворенный мир <есть> уничтожаемый. Но они осмелились и на такое безбожие: тот, который является причиной тени, подвергается отрицанию. Но так как этого не будет, не бывает никогда, <говорят они>, то и тень не подвергается отрицанию. Все это—пустословие.

Если души <человеческие>—от божественного существа, несотворенные и бессмертные, то откуда в них три части—разумная, гневная и вожделенная? И хотя в боге имеется <только> одна <из указанных частей> и она одна является источником всякой разумности, все же бог—выше и <он> свободен от гнева и вожделения; ибо божественная <природа> не имеет ни потребности, ни части.

И если сам <Платон>, как говорят, чтобы быть добродетельным, удалился из мира девственным, то почему он другим повелел считать женщин общими и не начал это со своей жены?

Почему и <Платон> вслед за первыми считал божественную душу переходящей из тела в тело вплоть до пресмыкающихся и даже—до червей? Согласно его богохульству, это поношение направляется на самого же зачинщика. <Получается, якобы бог> одну половину <своей души> посылает в самом себе, а другую <вкладывает> в пресмыкающихся и в червей, что не подобает богу, который является единым и неделимым.

И если, как разглагольствуют, множество богов счи-

тается порождением одного бога, тогда почему не существует множество миров, множество небес, множество солнц, множество земель? Но, быть может, он сам из себя выводил этих пустых богов, и кому они нужны?

10

А стонки, эти расследователи одной только материи, восприняв видимый мир,—все, что имеется, объявили телом, и видимый мир сочли богом. Те из философов, которые являются сектантами, не могли сами придумать нечто постижимое и, <конечно>, не могли учить других тому, что есть некая сила, которая приводит в движение <все> видимое <сущее>, и что следует принимать за бога не недвижимые, а движущего.

Некоторые же из них говорят, что природа мира состоит из сущности огня, потому что они считают солнце наиболее удивительным, а природу огня сугубо постижимой. Исследуя разум и видя, что возможно все охватить мыслью, эту самую мысль <они> признали богом, душою неба, земли и всего того, что находится в них, а светила <нарекли> очами—<вопросы>, которые, по их непристойной бессмысленности, недостойны того, чтобы на них отвечать.

<Они>, как и другие, тело считают тленным, а душу—переходящей из одного тела в другое—<мысль>, которую они не могут разьяснить ни сами, ни другие, более старшие. Ибо все они сочиняют сказки, хотя часть из них и достигла истины, но удержаться на высоте истины не смогла.

11

Эпикурейцы мир считали совершенно самобытным. Якобы вначале <тела> перемещались, словно пылинки, подобно тому, когда полоса света проникает через верхнее окно, в свете можно видеть пылинки; именно такими, говорят они, были вначале тела—неделимые и целостные, которые затем сгустились, образовав сами собой мир, и что нет бога, нет какого-нибудь провидения, которое управляло бы миром. Однако некоторые философы отвергают их с пренебрежением и совершенно не считают их <выразителями какой-либо> религии. О таких людях апостол говорит, что <они> без бога бродят по ми-

ру. Они оказались настолько упрямыми, что не признавали ни одного бога из такого многочисленного стада богов, <признанных> философами. Ты видишь, дело дерзости настолько властвует над познаниями, что мир порождает даже безбожника.

12

Говорят, что период язычества начался со времени Серуха³⁵. Следовательно, до того времени <люди> были поклонниками бога и у истоков мира стояла церковь бога, которой Давид, воспрянув от святого духа, посвятил молитву: «Вспомни твою церковь, которую ты получил с самого начала».

Однако, хотя язычество проникло в мир, поклонение богу не было недостаточным. Это видно из того, что, когда Авраам пришел к язычникам, встретился у них и с поклонниками бога—с Мелхиседеком, священником всевышнего бога; священником <он> никогда бы не назвался, если бы у него не было народа; с Авимелехом, который лишь <именем> бога, а не демонов говорил с Авраамом, и друзья Иова и Елиуя также говорили с Авраамом только <именем> всемогущего бога.

Таким образом, бог никогда не оставлял мира без свидетельства; как пророк в период еврейства говорит от лица бога: «На всяком месте будут приносить фимиам, отслужат обедню имени моему», чтобы показать, что во всех веках находились поклонники бога, которые опровергали идолопоклонников.

Но, вопрошают они, почему замедлилось пришествие Христа и погибло столько народов без поклонения богу?

Если бы во все века не были посылаемы проповедники бога, может быть, и уместны были такие слова, но так как бог никогда не переставал давать о себе свидетельства, то они могли бы сами себя обвинить, как неверующих, но не бога.

Христос не появился в детский период мира, ибо для детей нужно было молоко, но не крепкое питание, <не появился> также в период бурной молодости, когда было полное заблуждение в части служения демонам. <Бог> вначале воспитывал через проповедников и про-

роков, <это было> как бы <насыщение> молоком, а затем пришел дать совершенное учение как крепкое питание. Ибо никто не дает ребенку <такого> питания, не сообщает ему великие думы и не произносит ему возвышенные речи до тех пор, пока он не достигнет совершенного возраста.

Так апостол, представляя в особе своей все человечество, говорит: «Когда я был младенцем, рассуждал по-младенчески, а как стал мужем, то оставил младенческое». Этим он показывает, что <только> в зрелом возрасте пришел в мире к совершенным знаниям, поскольку в этом мире <вообще> возможно достигнуть знания. Но тут он призывает себя и других к наслаждению совершенными знаниями, говоря: «Теперь мы знаем мало из многого, но, когда наступит зрелость, тогда мы увидим <знание> лицом к лицу».

Итак, ясно, бог могуч во всем и удовлетворен всем. Он мог бы сотворить мир еще в самом начале вечности, но вознамерился <поступить> так, чтобы не было слишком рано и не было слишком поздно, а когда <это> стало уместно и явился подходящий случай. Если бы <было> не так, то возникшие при раннем творении оказались бы повержены тем, что могли думать о себе как <о существах>, совечных с богом. Так же, как при позднем творении, возникает мнение о немощности <бога> в его первой, средней и последней думе.

То же самое и человек, которого <бог> захотел сделать наследником всего и <потому> не создал его раньше, чем наследство. Вначале были созданы небо и земля, вода и огонь, воздух, растения, деревья, звери, скот, птицы. Сперва дом, а потом—домовладелец; сперва владение, а потом—владелец; сперва слуги, а потом—господин. Ибо если слуги были бы <определены> после, то тот, который <бы> стал над ними властелином, составил бы себе вредное мнение, якобы они являются его творением. Но когда <господин> видит, что они были созданы вначале, зная <это>, воспринимет мыслью, что существует какая-то сила, которая сотворила и передала их в руки его, и не станет он думать, что следует отдать дань славы ему самому, а тому, кто сделал его господином, кто даровал ему это безвозмездно.

Таково же и пришествие сына своего, которое <он>

считал уместным <именно> в то время, когда знал, что от этого будет польза. Если врач по характеру недуга дает больным различные лекарства—в начале болезни—изначальное лекарство, в середине—среднее, а при застарелой болезни дает последнее из всех <лекарств>,—то это более <всего> относится к тому, кто обладает всей возможностью, от которого исходят все условия изобретения и который в свое время совершает то, что надлежит совершить, и ни первой, ни второй и ни последней думой, но сразу, согласно своему желанию, вершит предстоящее дело. У него желание рождается не после; но, как всеведущий, он знает все; знает еще до того, что будет, знает, как должен делать, в какое время и для какой нужды. <Вместе с тем> ничего он не делает беспорядочно, чтобы потом раскаиваться и уничтожить свое творение. И ни в чем не нуждается, а потому не ожидает ничего и ни от кого получить, но сам обладает в себе целиком всякой возможностью создать и утвердить все и сохранить нерушимо; и не имеет кого-либо близкого как брата или как товарища, или же чужого соучастника, а имеет только свою силу, свою мудрость, которые являются совечным порождением его сущности; и дух его природы, который от него и всегда у него, является постоянным и нераздельным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из всего этого явствует, что нет никакого вещества—материи, которая была бы наряду с богом, из которой, как говорят греческие мудрецы, сотворены сотворенные и через которую зло вошло в мир, как утверждают секты, сделавшие ее основанием для обожествления той же материи, поставившие, <таким образом>, бога в противоположность богу. И никто другой не был творцом зла, как обманывают маги, <говоря>, якобы Харамац³⁶ творил зло. Один только бог является творцом, а именно—творцом добра, а не зла, и творцом вечным. Ибо еще до того, как были сотворены сотворенные, он благодаря предварительному знанию имел в своем уме правила учреждать их. И не случилось ни разу, чтобы он не был творцом, имея в себе достаточную для того силу.

У бога было множество причин, которые привели его к созданию сотворенных. Во-первых, не подобало разумной истине оставить <мир> пустым. Это для того, чтобы никто не находил его, <бога>, низверженным как <более> слабого, который не может осуществить то, что имеет в своем толке, в своем предварительном знании. Во-вторых, так как <бог> по своей природе добрый, он не был в праве оставить доброту без пользы. И были у бога еще многие, подобные этим, причины, ради которых он поставил начало к образованию мира.

Как, если кто-либо искусно владеет каким-нибудь делом—музыкой, врачеванием или плотничеством, но не проявляет в действительности <своего> искусства, то тогда он напрасно обладает качеством <знатока> искусства, ибо <он> ни сам не использует, ни показывает другим знание своего искусства. Или же, когда кто-либо является благодетельным, но если его благоденствием никто не пользуется, то кому выгодна такая благодетельность? Добродетель заключается в том, чтобы другие ею пользовались, но если нет таких, которые пользовались бы благотворением, то какая выгода от этого?

То же самое и бог, который обладал знанием всякого искусства, и если бы он не сотворил сотворенных, то подумали бы, что у него напрасно имеется <это> знание, ведь не было бы всего того, что <своим бытием> показало бы его искусство. А благотворение его не воспринималось бы как благотворение, если бы не были сотворены сотворенные, которые пользовались бы им. Однако бог является таким благодетелем, что даровал им не только творение, но также радость пользоваться добром.

И еще: если бы бог не сотворил сотворенных, то никто не узнал бы, что бог существует вообще, ведь среди них не было бы тех, которые получили возможность иметь <такие> знания. Потому, желая внушить свое знание, показать свое существование, он побудил себя <сотворить> сотворенных и даровать им свое знание, чтоб они пользовались его благотворением. В мире для обслуживания потребностей человека он создал все необходимое, человека же <создал> для своей славы, чтобы тот восславил господа и познал его благоденствия.

Итак, бог никогда не был в творении бесплодным,

ибо всегда имел в своем уме начертание того, что <собирался> делать. И так как было невозможно только волей и думой проявлять свое могущество, то потому для проявления <последних> он создает сущих, дабы были видны его возможности и сотворенные пользовались его благотворительностью.

Итак, пусть никому не будет дано считать мир самобытным, <ставить> его как нечто наряду с богом, чтобы не было умаления величия могущества <бога>, но <разумелось бы>, что бог даровал становление всем, которых до того не было. И почему хотят отрицать его могущество и считать его только обрабатывающим материю, а не таким, который приводит все тела из небытия в бытие?

Ничего соравного богу не было, и не было никакой материи, из чего мог бы он образовать сотворенных, он сам явился творцом всего в природе, и не только определителем образов и образователем сущностей существ, а творцом бытия существования существующих.

<Именно> так должны люди говорить о боге и быть поведователями таких рассказов, которыми восславится бог, а людям не будет нанесено вреда.

Но кто же достоин быть глашатаем достоинств бога, как не друзья бога, которые ради любви к нему презрели и жизнь свою на этой земле, <которые> ради живой надежды на бога проявили усилия, тяжкие до смерти, предав гибели тела свои, чтобы найти спасение души?

Итак, греческие мудрецы напрасно стараются держать речь о боге—ведь они не могли различить творца от творения и, будучи во мраке затемнены демонами, разглагольствовали о рождении многих и бесчисленных богов. Как Гезиод, некий мудрец среди них, который насчитал множество рождений богов. За ним следует по <своему> пустословию и Гомер, который, рядясь в словесную <мишуру>, разглагольствовал о том же самом. И еще многие из философов баснословием сумасбродствуют, обещая передать рассказ о боге. Те же, которые признают бога и не могут различить творца от творения, каким же образом вздумали говорить о нем? В особенности Платон, которого считают самым мудрым из всех <философов> и который <осмелился> говорить о боге, о душе и о творениях.

Итак, станем бороться против горделивых слов греков о том, что <Платон>, как им кажется, более, чем все другие философы, почитает бога. Ибо у него больше чувствуется незнание бога и <непризнание> сотворения сотворенных. И тогда, когда свергнем мнение о <якобы должном> его почитании и унизим его в глазах тех, которых он обманывал, <тогда> покажем, какова суть божья и что такое его творения.

Есть нечто такое, что Платон считает наиболее невыразимым—это то, что всегда был бог и <что> он не имел никаких сотворенных. Я люблю волю Платона, направленную к постижению бога, но высокомерия его не хвалю.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРОТИВ СЕКТЫ МАРКИОНА

Заблуждавшийся Маркион вносит чуждое <учение> против законов бога, наряду с богом он рассматривает и Материю как нечто сущее и три неба. В одном из них. говорит, он, обитает чуждый <бог>, в другом—бог законов, а в третьем—войско его; на земле же—Материя, которая названа <Маркионом> силой земли.

<Маркион> мир и сотворение определяет так, как сказано в законах <Моисея>. Но он добавляет, что <бог—творец законов> вступил в общение с Материей как с некой самкой; Материя <принимается им> как женщина при бракосочетании; и в <результате такой бог> творил все, что сотворил. Затем, после создания мира, он со своими войсками поднялся в небо, а Материя и ее дети остались на земле, и каждый из них стал владеть: Материя—на земле, а бог законов—на небе.

Видя, что мир прекрасен, бог законов задумал создать в нем человека. И, спустившись на землю, он обращается к Материи: «Дай мне от твоей глины, а я сообщу ей свой дух, создадим человека наподобие нас». И Материя отдала ему от земли своей, а тот создал человека и вдунул в него дух, сделав Адама, как живое существо. А так как он был создан из глины, то потому был назван так. И был он сотворен, и жена его была сотворена, и были они водворены в раю, как говорится в законе.

<Бог законов и Материя> всегда посещали <Адама> и давали ему повеления, были рады ему как общему сыну.

Бог законов, который являлся господним мира, видел, что Адам благороден и достоин того, чтобы слушать ему, помыслил, каким образом можно привлечь его на свою сторону, отняв в Материи. И вот отвел его в сторону, говоря: «Адам, я есмь бог и нет какого-нибудь другого, кроме меня, другого бога тебе не будет, а если примешь, кроме меня иного бога, знай, понесешь смерть». И как он сказал это Адаму, упомянув о смерти, тот, охваченный страхом, постепенно начал сторониться Материи.

И когда приходила Материя дать Адаму по обыкновению поручения, видела, что он ее отказывается слушать, размышляя, не подходит к ней. Тогда Материя, подумав, догадалась, что господь сотворенных предал ее. <Материя> говорит: «В истоках родника мутится его вода; что это такое? Адам еще не размножался рождениями, а тот <уже> украл его у меня своим божественным именем. Так как <бог законов> возненавидел меня и не соблюдает договор, заключенный со мною, то я сотворю множество богов и наполню ими весь мир, чтобы <Адам> искал, кто есть бог, и не нашел».

Говорят, <что после этого Материя> создала множество идолов и нарекла богами, наводнив ими мир. И погрузилось имя бога—господа сотворенных среди множества имен богов, и нигде невозможно было его отыскать. И заблуждалось в боге поколение Адама, не поклонялось ему: Материя всех привлекала к себе и не допустила ни одного из сотворенных поклоняться ему. Тогда, говорят, рассердился господь сотворенных, ибо <те> покинули его и подчинились Материи. Когда же <сотворенные> один за другим выходили из своих телесных <оболочек>, то <господь> схватывал их в гневе и бросал в ад, предал аду из-за дерева также Адама, и так постепенно всех бросил <туда> до двенадцати девяти веков.

Говорят, <дальше>, добрый и чуждый бог, который восседал на третьем небе, увидев, что столько народов гибнет и страдает из-за двух носителей коварства—творца сотворенных и Материи,—соболезнуя им, чтобы спасти их от огня и мучений, отправил туда своего сына, который должен был среди сынов бога: законов принять образ человека и находиться <среди них>

подобно слуге. «Исцеляй, обращается отец к сыну,—прокаженных, воскрешай умерших, открой глаза слепым и совершай для них бесплатно множество исцелений, пока заметит тебя господь сотворенных, позавидует тебе и возведет тебя на крест. А когда ты умрешь и спустишься в ад, то выведи оттуда находящихся там, ибо в аду не привыкли в среду свою принимать живых. Для того, чтобы уподобиться усопшему, ты поднимешься на крест, ад откроет свою пасть и поглотит тебя, и ты, войдя туда, опустошишь его».

Сказано, что когда сняли его с креста, он спустился в ад и сделал его пустым, и, выведя оттуда души, вознес их к своему отцу на третье небо. И рассердился господь сотворенных, в гневе разорвал свою одежду, а также завесу своего храма, покрыл мраком свое солнце, окутал мир в черное и сел в трауре и грусти.

Затем, второй раз Иисус спустился к господу сотворенных в своем божественном образе, чтобы творить над ним суд за собственную смерть. И когда господин мира увидел божественность Иисуса, <он> понял, что есть другой бог, помимо него. Иисус говорит ему: «У меня есть суд с тобою, и пусть судьей между нами будет не кто иной, как закон, написанный тобой же». И когда закон поставили между ними, Иисус <обращается> к нему: «Не ты ли написал в твоём законе, кто убьёт, подвергнется смерти, и кто прольёт кровь справедливого,—прольётся его кровь»,—он отвечает: «Да, я написал». И говорит ему <тогда> Иисус: «Итак, отдайся в мою руку, чтобы я убил тебя, пролив кровь твою, как ты убил меня и пролил кровь мою, ибо я справедлив по праву—<более справедлив>, чем ты, мною совершенны великие блага для твоих сотворенных». И начал он перечислять то добро, которое было им совершено для его сотворенных.

И когда господь сотворенных увидел, что потерпел поражение, не знал, что сказать в ответ, ибо он подвергся обвинению своим же законом: как возмездие за смерть, <причиненную им>, он <сам> оказался приговоренным к смерти. Потому он стал умолять и просить его: «Поскольку я виновен перед тобою, несведущий, убивший тебя, ибо считал тебя человеком, и не знал, что ты являешься богом, даю тебе для удовлетворения тво-

ей мести всех тех, которые желают верить в тебя, чтобы ты вел их туда, куда захочешь». Здесь Иисус покидает его, берет Павла и, сообщив ему меру <искупления>, отправляет его проповедывать, какой ценой мы и <все> верующие в Иисуса куплены справедливым, добрым <существом—богом>.

Таково начало <учения> секты Маркиона; ты оставь множество других второстепенных сторон его; ведь это не все знают, а немногочисленные среди них, передающие это учение друг другу устно. Они говорят: чужой выкупил нас у господина существ, но как, какой ценой купил он, этого не всякий знает.

2

О т в е т. Как блаженный апостол воистину говорит: «Мудрость этого мира есть глупость перед богом». Что берут или измышляют, или чьи мысли выражают <эти слова>? Если, <по Маркиону>, бог законов есть истина, которому приписывается <создание> всех существ, то чужой <бог>, представляемый как противник его, не должен был желать его сотворенных независимо от того, находились ли они в страданиях или же в покое. Если бы он был богом, то был бы достоин создать свои <собственные> творения и не желать сотворенных других. Но так как он ничего не творил, то ясно, что его и не существовало совсем. Если бы он был богом, то должен был бы обладать всякими возможностями и, поскольку сам в себе не имел такой мудрости, то хоть взирал бы на творца мира и, может быть, научился у него искусству <творения>. А если не смог бы ему подражать, то стал подражателем хотя бы Материи, которая тянула <создателя> к земле, став помощницей создателя в сотворении.

Однако ясно, что <учение> этой секты не истина, а бредовый вымысел.

Итак, прежде всего, когда Маркион ставит бога законов наравне с материей, эту <мысль> он похищает у философов, которые приписывают богу немощь: якобы он не был в состоянии из ничего создать нечто и что он стоял лишь наравне с материей. Хоть тысячу раз они станут уповать на имя чужого <бога> и сына его Иисуса, которого называют благодетелем, все равно

<они> ничем не будут отличаться от язычников. Ибо как те говорят о множестве богов, так и эти проповедуют о тех же богах. И они достойны смерти много раз, ибо, будучи творениями бога законов, предательски восхваляют имя чужого <бога>; такое не поощряется также среди людей. Так, не смеет слуга царя царей уповать на кесаря, и не может какой-либо слуга кесаря уповать на сасанида³⁷, иначе <он> будет приговорен к смерти.

И еще: <язычники> твердят о рождении многих богов, а <сторонники учения Маркиона> говорят, что все сотворенное сотворилось от бога законов и Материи. Чем же они выше магов, которые считают своих богов <тоже> следствием того же <акта>? Итак, пусть они покажут, какой дух дал им этот закон? Ибо они отреклись от св. духа, который говорил через пророков и апостолов.

3

Но Павел, продолжают <они>, был взят на третьем небе, где и слышал эти неизреченные слова, кои мы проповедуем.

И вот Павел говорит: <слова>, «которые не должен произносить ни один человек». Итак, если Маркион есть некий человек, то у него слова <должны были остаться также> неизреченными. <Маркион> и есть человек, худший из всех существующих людей, который, оставая в стороне правду духа, сочиняет сказки. Он настолько дерзок в <своем> сатанинском духе, что, выбирая изречения святого духа, принимает лишь одну часть Евангелия, а другую выбрасывает как негодную. Так же поступает <он> с апостольскими посланиями; от Ветхого Завета отрекается совершенно, как если бы он был дан не от доброго <духа>, а каким-то дерзновенным.

Апостол говорит: «Слова, которым я внимал, не высказываются», а Маркион, <наоборот>, говорит, что сам слышал их. Итак, мы должны слушать апостола, который <эти> слова считает неизреченными, или же Маркиона, который слова <эти> низводит на землю?

И еще: если бог законов являлся бы вечным <существом>, то <он> должен был знать все наперед и быть всеведущим, если он не был <таковым>, то не был и

совершенным. Ибо тем является совершенным, что создал все—небо и землю, и не только одно небо, а два и множество войск. Что он был в состоянии <совершить> все это, <не вяжется с тем>, как <он> не мог ведать, что есть некто выше, чем он <сам>, у которого было на него сомнение? Если же знал, то почему не укрепил свое место так, чтобы противнику, который постоянно восстанавливал его сотворенных против него, не было возможным проникнуть туда.

И снова: тот, которого называют добрым <богом>, если, как утверждают, по природе своей был добр и не носил в себе зла, ибо о других думал по-хорошему, почему же он в отношении этого затаил зло, повергнув его в скорбь из-за своих сотворенных? Ибо один постоянно создает людей, а другой всегда отнимает их у него, заставляя его печалиться. Ведь это есть дело не доброе, а злое.

Далее: и тот, которого называют справедливым, если на самом деле был справедлив, то почему после разделения между собою власти <над мирами>, присвоив себе два неба и оставив Материи и сынам ее лишь землю, возделал еще раз мира Материи, говоря ей: «Дай мне от глины твоей, а я дарую от себя дух и создадим человека наподобие нас». Желать чужого мира,—дело не то что справедливое, а <явно> несправедливое.

Или почему Материя допускала мысль снова вступить в отношения с тем <существом>, от которого уже однажды отделилась, и сама по своему коварству допустила чужого вступить в свой мир, взять оттуда <глину> и творить из нее Адама и супругу его, <Адама>, который протягивал руку то одному, то другому?

Но в то же время, почему они только господина над сущими называют справедливым? Ведь, во-первых, как они <сами> говорят, <он> не один творил, а творил <только> то, что творил совместно и, во-вторых, создал человека из общей материи, и они оба были тому рады. Если, как они говорят, только бог законов является справедливым, то ясно, что он давал заветы справедливости, если же Материя была только злая, то необходимо было, чтобы она давала ему только назидания зла.

И каким образом они оба могли быть рады ему, когда давали противоречивые друг другу повеления, один—

добрые, как от доброго, другая—злые, как от злой? Ибо невозможно, чтобы справедливый, который по природе своей справедлив, давал какое-нибудь злое повеление, как невозможно, чтобы злой, который по природе своей злой, давал добрые назидания.

И чему мог порадоваться злой, если он всегда являлся мрачным и угрюмым? Или как <можно было> обмануть справедливого, который от природы являлся весьма праведным и правосудным и который не мог <никогда> подумать, что человек, созданный совместно, <принадлежит> только ему? Но будучи справедливым, <он> должен был подумать, что, так как <они> совместно создали его, то и достойно им обоим радоваться ему. Однако не как сверхправдивый, а как лгун и недоверчивый <он> отводит человека в сторону и обманывает, <уверяя>, что сам является богом и что, кроме него, нет другого. Это был момент, когда Адам мог бы сказать: «До того, как ты хотел создать меня, существовал другой бог, у которого <ты> просил землю, а теперь к чему твои думы сделать меня только своим, <уверить>, что только ты являешься богом и никто другой?»

Но хотя <Адам> и ужаснулся слова о смерти, но хотел или не хотел, он носил <в себе смерть>. Адам не знал, что за свой обман сам будет обманут со стороны Материи, которая, погрузив имя одного бога во множестве, создала соблазны для человека. И причиной такого вреда стал не последний грешный, а тот, который первым обманул. Ибо, если бы он не проявил искусство такого рода, то этого не узнала бы и Материя. Однако сам <бог законов> стал поучителем как своего обмана, так и лукавства Материи.

И когда он увидел, что никто не поклоняется ему, возгневался и сделал их смертными, а души их, когда <они> отделялись от своих телесных <оболочек>, одну за другой бросал в ад.

Итак, вместо того, чтобы этих бросать в ад, почему он не бросает в ад того, кто обманул—не потому ли, что его не мог одолеть? Но если Материя была сильнее, чем он, почему она своих обманутых отдавала в руки мучителя?

Если же справедливый на самом деле являлся таким, тогда не должен был творить людей, зная, что Ма-

терия их обманет. Но как справедливый он должен был подумать: «Какая польза, что я создаю, а другой отнимет их у меня»? Не подобало также предавать их мукам, ибо он знал, что они согрешили по увещанию другого.

4

Есть еще другое, нечто более безбожное, чем все остальное, <это то>, когда они говорят, что тот добрый <бог>, который восседал на третьем небеси, увидев в аду бесчисленные страдания <душ> за двадцать девять поколений, пожалел их и послал сына своего Иисуса— явиться в образе человека такого, каким бывает слуга.

Почему же, пожалев, он сразу не отправил своего сына пойти спасать их, а сделал это после того, как в течение двадцати девяти поколений в аду страдало столько душ?

Однако, прежде всего, откуда взято понятие «третьего неба»? Ведь Моисей говорит о двух небесах. Как во всем, так и в этом раскольники заблуждались. Один из них говорил о десяти небесах, другой—о семи небесах, а Маркион о трех небесах. В подтверждение своих заблуждений <они> ссылаются на св. писание, где <слова> небеса и небеса небес сказаны в множественном числе.

Когда они, никем вопросами не обуздываемы, тогда болтают, исходя не из св. писания; но когда они видят себя в опасности, тогда опираются на св. писание. Но в св. писании имеются небеса и небеса небес потому, что на еврейском языке невозможно сказать небо, как и на сирийском языке не говорится вода или небо, а выражается единственное во множественном числе.

Это известно из того, что в греческом переводе семидесяти <толковников> сказано: «Вначале бог сотворил небо и землю»,—выясняется, что небо одно. На сирийском же языке, поскольку невозможно сказать небо, написано: «Вначале бог сотворил ят—небеса и ят—землю». Хотя <у сирийцев> не говорится о небе в единственном числе, однако прибавление «ят», означющее «элемент», как выясняется в переводе, <указывает, что это> одно небо из единого элемента. К тому же видимую твердь, которая отделилась от вод, семьдесят <толкователей> перевели <словом> небо. Отсюда ясно,

что верхнее небо и нижнее <небо> составляют два неба, а не три или множество небес.

Однако заявляют: Павел сказал, что «такой-то был вознесен до третьего неба». Но они не знают, что еще неизвестно, разумеет ли <Павел под этим> до третьего неба или третьей части из многих частей одного неба? Ибо это слово в греческом языке означает и то и другое. В особенности, когда оно без местоименной частицы, а именно, без *η*. Ибо <Павел> не говорит «до третьего неба», но до третьей части неба, <то есть> в единственном числе³⁸. Отсюда понятно, что Павел был вознесен на третью часть из многих частей неба. Поэтому-то вслед за этим добавляется, что таковой был поднят в рай. Между тем рай находился не на третьем небе или где-нибудь на небе, а на земле, как на это указывают они сами: «Как создали человека, поместили его в рай, что находится не на небе, а на земле».

Но некая высота также называется небом; так, когда св. писание говорит: «небесные птицы», «небесная роса», «небесные облака и ветры», то это не означает, что они помещаются на небе, а то, что они находятся на <определенной> высоте, <и поэтому> говорят «на небе». Даже о деревьях, имеющих небольшую высоту, говорим «небесной высоты», и дым также, что <он> поднимается до небес. Согласно этим примерам и следует разуметь «на третье небо» <в понимании> Павла.

Начиная с первого, спускаясь ко второму, дойдешь до третьего—воздуха, который в св. писании называется небом, и найдешь то, что <имеет в виду> блаженный Павел: «Я слышал неизреченные слова, которые никем не должны быть высказаны». Хотя апостол являлся сосудом избранным, но были с ним его товарищи—Петр, сподвижники сыновья грома и проповедник совместно с ним Боанергес, и почему только он должен был слышать и произносить неизреченные слова, а товарищи его—нет? Разве у всех их не одна и та же милость и не тот же у всех был дух? Но неизреченные слова—это не <значит вовсе>, что они изрекались только Павлом, остальными же его товарищами—нет, а так, как сказано в первом послании к коринфянам: «Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что уготовил бог любящим его».

Следует знать также и это: «Не только я, ничтожнейший из апостолов, стал достойным таинств, но также Петр, который является главой апостолов, видит, но не может рассказать, слышит, но не может передать». Ибо это невыразимо, оно выше, нежели мысль и язык человека, и потому апостол говорит: «Хотя я видел, но не могу рассказать, хотя я слышал, но не в состоянии выразить».

5

Дальше, какой бог, каким творениям бога был защитником, когда они находились в страданиях или же в покое? Или когда Иисус пришел в его мир, то как же о его уходе отсюда не узнали ни он, никто из его войска и никто другой? А если не могли <отличить> его как бога, то как не услышали шума стольких душ, которые он, взяв у них, поднял на небо, или почему охранявшие души заключенных не дали знать своему господину <об этом>? Однако ясно, что <все это> лишь пустые слова, неверные рассказы.

И если <Иисус> только по сходству сделался человеком, и если крест, страдания и смерть—одни только образы, то тогда не совершилось никакого спасения. Больше того, почему нужно было спасать чужих сотворенных, которых он сам не сотворил? И не доброе дело, а бессовестное—тайно проникнуть в чужой дом и заниматься обманом.

Спросим еще вот что: Иисус был <некто> телесный или бестелесный? Если скажут, что он был бестелесным, то пусть услышат: раз он пришел нетелесно, как говорится, не воплощался в тело, то ясно, что он ничего не отдал и ничего не взял, не понес смерть сам и не спасал <никого>, и Маркион напрасно говорит, что мы представляем <собой> цену крови Иисуса. А так как кровь Иисуса не пролилась и те не были <ею> искуплены, то потому утверждают, что крест и смерть были не в действительности, а являлись как бы образами. А евреи упрекают их за то, что они до сих пор утверждают, якобы наши отцы распяли Иисуса на кресте. Отсюда явствует, что Христос поднялся на крест не как видимость, а как сущая правда. Ибо он своим личным воскресением явил пример, подтверждающий истинность нашего воскресения.

И если, как говорят, Иисус пожелал, чтобы закон стал справедливым судьей и посредником, то по этому же закону <сам он> множество раз достоин смерти, ибо еще до своего распятия он похищал многих. И не только он сам <поучал>, но также многих других из них выбирал и отправлял, чтобы они учили <других> и привлекли их к себе.

Это не все; он сообщил им силу, чтобы они топтали войско своего господина, он вызвал в его доме раздор и войну, возжег огонь среди его сотворенных вплоть до отмены и прекращения действия его законов со дня Иоанна Крестителя, возвестил свое царство, высылал множество проповедников проповедывать и множество жнецов пожинать то, чего сам не сеял. До того еще, когда никто не провинился перед ним, когда не подняли его на крест и не пролили кровь его, он разгромил его дом и прекратил существование его царства, а Материя осталась молчаливой, ни в чем перед ним не согрешив.

Почему, говорят они, <Иисус> своим распятием купил Маркиона? Ведь известно, что он привлек к себе собрание множества людей еще до того, как поднялся на крест.

Но, говорят они, он привлекал их тем, что исцелял бесплатно; он лечил больных, очищал прокаженных, воскрешал мертвых, восстанавливал силы расслабленных и преследовал демонов. Бывает ли такой врач, который вылечил бы сына кого-либо и за это не взял платы, но искал себе вознаграждение в успехе излечения больного? Допустим, что те, которые у него вылечились, из чувства благодарности стремились к нему; а почему же, соблазнив, отнял господь тех, которых он не лечил? Это дело не доброго, а лукавого.

И как он осмелился указать на закон как на судью, когда в его доме <им> было сделано так много зла еще до смертного <часа>? В особенности, когда он знал, что закон его не оправдает, а осудит. Итак, если он пришел в его дом в образе израильтянина, то тогда он должен был быть осужден. Ибо в законе написано: «Каждый еврей, который нарушит закон, должен умереть; тот, который не подвергся обрезанию, не соблюдает субботу, должен умереть». Он же нарушил закон и порядок; этим он перед законом осужден был на смерть. А если он явился к

ним в образе <представителя> других народов, то, во-первых, было приказано всем евреям не щадить, а истреблять всех чужестранцев, а, во-вторых, в отношении пришельцев и скитальцев также был приказ, что, если они не будут соблюдать правила закона, должны умереть смертью. Так, при всех условиях он, согласно закону, должен был быть осужден на смерть.

Возможно ли, чтобы кто-либо тайно проник в дом своего товарища с целью совершить разорение, был пойман и не подвергся осуждению на смерть? Или возможно ли, чтобы кто-либо подходил к сыновьям и слугам другого, подстрекал их совершить наглость и дерзость <и этот другой> застал его на этом и не размозжил ему голову? Или же возможно, чтобы кто-либо как шпион вступил в пределы другого царства выведывать тайны был опознан и не был бы убит в тот же час?

Так, <по Маркиону>, случилось и с Иисусом до его распятия, <который> совершил в доме праведного множество подобных злодеяний и по тому закону, что в качестве судьи сам пожелал, много раз должен был снискать себе смерть. Ибо некто чужой, войдя в дом другого, совершил столько крупных злодеяний—запрещал его закон и <закон> его пророков, возвещал свое царство.

Итак, кто был тот, который совершил столько больших деяний, если не господь над всем, изрекший: «Все передано мне отцом моим». Отсюда ясно, что <он> не как чуждый похищал, но все было дано ему отцом, и, будучи господом законов, <он> прекратил действие закона, и перед тем, как подняться на крест, показал царство свое.

О, немудрящие, как вы не узнали, что отец Иисуса является господом всего, который все передал в его руки. Именно он господь мира, а не тот, о ком вы думаете, который даже и не существует. Ибо, кроме него, все те, кто именуется богом, по своей природе не являются им. Есть еще много другого, которое показывает, что господь наш пришел к своим, а не к чужим, что он сам и отец его являются единым господином мира. Это особенно <ясно из притчи> о поверженном, который по пути из Иерусалима в Иерихон был изранен разбойниками; это показывает, как Христос не велит быть безразличным в отношении к израненному, а <быть ему> близким и

исцелителем его; как сам <Христос> сказал фарисею: «Ты правильно судил». Из <притчи> об овце и драхме, которые были потеряны и найдены, также видно, что <Христос> пришел к своим, а не к чужим.

6

Затем они извращают другую правильно высказанную апостолом мысль о том, что «... он упразднит всякое начальство и всякую власть. Ибо ему надлежит царствовать, пока не низложит всех врагов под ноги свои». На это говорят, <якобы> господь мира упраздняет сам себя и мир свой навсегда.

О, немудрящие, если в его руках и этот мир, его построение и разрушение, а он стареет и дряхлеет, будет разрушен, то почему же бог не построит другой, новый, прекраснее, чем этот? Если в то время, когда еще не существовал мир, <бог> умел вымыслить и создать таковой своим словом, то теперь, когда <он> услышал и узнал, что есть у чуждого другой мир, более прекрасный и великолепный, чем его, то почему же не создать свой мир, лучший, чем <мир> того, так, чтобы и семья его пожелала бы этот новый мир за его красоту и свет? Как в начале <господь> смог своим словом создать <мир>, так и теперь, если захочет, может создать другой <мир>, еще великолепнее, чем этот. И тот, кто имеет возможность быть таковым, почему же не должен отрицать сам себя, стать опорой другим; и не создать свой новый, <еще> более прекрасный мир чем изначальный, где он царствовал бы на вечные времена?

А если ему препятствует чуждый <бог>? Если <этот последний> сильнее—настолько, что может стать наперекор ему, то он не является господом всего, как сам говорит, а только слугой при господстве других.

Или, как это вы <тщитесь> доказать, <будто> бог законов собирается уничтожить мир. Если тем, что об этом написано его пророками: «небо станет скатываться, как пергамент, земля растет, как воск», то пророками же написано и то, что он «должен создать небо новое и землю новую». Таким образом, согласно пророчеству, как и вы сами свидетельствуете, уничтожив этот мир, <он> создаст новый.

Но дайте нам ответ и на другой вопрос: кто тот, ко-

торый разрушит власть и господство? И не знаете ли вы от апостола, что именно Христос разрушает власти и склоняет к своим ногам всех врагов? А не тот, о котором говорите вы, и который даже не существует, не творил ничего и творить не будет. А только наш господь и отец его могут создать все, низвергнуть всех врагов под ноги свои.

И еще: если чуждый <бог> являлся неким, как утверждает Маркион, способным освободить души от их страдания, то почему <он> не взялся за это силой и не привлек к себе души страдающих, но сперва допустил, чтобы они страдали, а потом только вывел их оттуда и то не смело, а с сомнением, искушая их <грехи> ценой крови?

Но, говорят, <он> совершил <это> по своей милости; он видел, как души страждущих мучаются в аду и потому отправил туда своего сына спасти их. И если <он> их спас, то что должны сделать те, которые упадут в ад после? Если он содейал по своей милости, что совершил, то как хорошо было бы, если бы он отложил пришествие сына своего до конца мира и только после этого послал бы его оказать милость для всех, подняв их к жизни. А между тем он поторопился отправить <сына> в середине времени, тогда, когда тем, которые попали в ад впоследствии, уже не было возможности выйти оттуда. Ибо после—их мучитель был настороже.

Однако они оказались в страшном заблуждении, забыв, что «нет злого дерева, которое приносило бы плод добрый, не снимают винограда с колючки и не собирают смоквы с терновника», каждый производил свое.

Еще то, как говорится: ад не принимает живых; вот почему, <делается вывод>, поднялся он на крест, чтобы спуститься оттуда уже мертвым и только тогда был принят в аду.

Следовательно, никто живым туда не отправится—ни преступные люди, ни сатана, ни демоны живые; если <они живы>, то там их не примут.

Или <спросить их>: куда делся, став уже мертвым, Иисус? Разве в могилу на земле, которую св. книга называет адом? Но ведь там нет души, нет также и огня, чтобы ее мучить. А если скажут, что Иисус отправился в ад как смертный, то не может даже быть такой мысли, ибо

апостол не допускает, что <Иисус> понес двоякую кончину; он умер одной смертью, оттого, что тело <его> пригвоздили к кресту, и <тело> стало послушным кресту смерти. Он и не думал, чтобы кто-то другой осудил и бросил его в ад, а на смерть направил его лишь отец. Далее—то, что сам он отдал себя во имя спасения множества через смерть тела, а не через мучения души.

7

Но они утверждают, что закон справедливого во многом противоречит милости Иисуса³⁹; ибо там богатым дается блаженство, а бедным—несчастье; здесь же бедным—блаженство, а богатым—несчастье; там сказано: не убий, а здесь кто напрасно гневается на ближнего своего, достоин ада; там сказано: не развратничай, а здесь: кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействует с нею в сердце своем; там сказано: не клянись ложно, исполняй <перед> господом обеты свои, а здесь: не давай клятв вовсе.

Итак, как могут находиться в противоречии закон и милость? Ибо Авраам за то, что принял бедных и чуждых, был назван другом бога; и Христос говорит, что бедный вошел в лоно Авраама, а богатый—в мучения огня; Христос дает бедным блаженство,—милостивые блаженны, ибо и они находят помилование. А бог законов настолько проявляет милость, что повелевает не относиться безразлично даже к вьючному животному своего врага, изнемогающему под ношей независимо от того, <враг> некто из своего народа или же из чуждых ему народов. И не повелевает козленка сварить в молоке <его> матери, брать птицу с яйцами или птенцами. Там сказано: люби ближнего твоего, как самого себя, а здесь: возлюби господа бога твоего всем сердцем твоим и ближнего твоего, как самого себя. На сих двух заповедях зиждятся все законы и пророки. И еще говорится: «Я пришел не нарушить закон или пророков, а исполнять их».

Итак, как он мог быть против закона, когда явился исполнять закон и <повеление> пророков? Прокаженному, которого исцелил, <он> говорит: «Иди, отслужи, как повелел Моисей в законах, обедню за чистоту свою». И законнику, спросившему его, «что сделать, чтобы об-

рести жизнь вечную», ответил: «знать заповеди законов»; и когда <тот> вновь его спросил: «какую заповедь?», — ответил: «не прелюбодействуй, не кради, не убивай». Этим он показал, что учил не против законов, а согласно им.

И еще смирение гнева не есть нечто противоречивое неубиванию, а, <наоборот>, <эти два понятия> совершенно едины, ибо если некто не разгневадается, он и не подумает о совершении убийства. Также нежелание не есть нечто противоречивое отказу от прелюбодеяния, больше того, они согласованы, ибо если некто не пожелает, то и не осмелится совершить прелюбодеяния; совершенный отказ от клятвы и ложная клятва не то, чтобы <были> противоположны одно другому, но очень близки, ибо если кто-либо непривычен часто давать клятву, то и никогда не даст ложную клятву. Так как там давали клятву именем идолов, то <закон> говорит: «Воздай господу клятвы твои». <И еще>: «Ты должен поклясться мне, ибо я жив, и не следует клясться идолам, ибо они не живые». А здесь, чтобы сделать своих учеников совершенными, Христос говорит: «Не клянитесь вовсе, пусть ваше «да» будет «да», «нет» будет «нет», а то, что превыше этого, то от лукавого. А если то, что больше, чем «да» и чем «нет», есть от лукавого, то во сколько раз еще хуже, когда клянутся ложно ужасным именем.

Далее. Иисус, поучая не гневаться и не пожелать настолько <силится> считать бога законов богом, что в Евангелии подтвердили его высказывания, а те неистовствуют, что Иисус учит их противоположному. То же самое мы находим как в Ветхом, так и в Новом <заветах> в отношении еды как питания, данного богом. Там сказано: «Зарежь и вкушай всякий скот и птицу съедобную», а здесь сказано: «Все, что попадает в рот человека, не оскверняет его, но то, что выходит из рта, оскверняет человека». Одно из «всего» этого есть мясо; если бы <эта> еда была чем-то оскверняющим, во-первых, <бог> сам не вкусил бы <его>, и, во-вторых, не повелел бы отведывать другим.

Поскольку же нигде в Новом <Завете> не находим его высказывания, что «ты этого не должен есть», то ясно, что то различие в еде, которое существовало по закону, <он> снял. При этом он сам ел и пил вместе с грешниками, со сборщиками податей и с фарисеями.

И о пасхе он говорил своим ученикам: «Очень желаю я с вами вкушать сию пасху». Разве скажут относительно пасхи, что <она> была не ягненок, а рыба? Ведь Христос вкушал всю еду без различия, как это видно из Евангелия.

А если скажут, что Христос после своего воскресения ел не мясо, а рыбу, и потому мы стныне <должны> есть не мясо, а рыбу, то ответим, пусть и они едят рыбу не сейчас, а после <своего> воскресения, как он после воскресения ел рыбу, которую нашел у рыболовов.

Но что рыба есть <то же> мясо, это известно всем; ибо нечто такое, что состоит из тела и крови, <имеет> жир и кости, следует считать мясным и живым. Есть рыба, у которой, подобно ляжкам свиньи, имеется <мясо> в виде седла по ее бокам. У нее же столько проливается крови, сколько не проливается у овцы; она принимает такую дурную пищу, какую не примут ни звери, ни скот. Рыбу еще с большим основанием следует называть зверем, ибо она пожирает без разбора и своих однородных. По сравнению с рыбой скот настолько чист, что жертвоприношение богу подносится из него закалыванием и сжиганием, в то время как с рыбой ничего подобного не совершают.

Так же, к примеру, для великой тайны, которая должна была проявиться, представляли овцу и быка, но не рыбу: как агнец, кровью которого были спасены первенцы из сыновей Израиля в Египте, и баран, который был убит вместо Исаака, являются примерами невинного ягненка, который на себя принимает грехи мира; и молодая телка, которую закалывали как жертву вне лагеря, подобно которой и Христос был замучен вне города. Давид говорит: «Для господина будет благоугоднее молодой телец.» но не мягкая рыба. Ибо, хотя и приводится рыба в качестве примера, но приводится как прообраз могилы, а не жизненности, согласно тому, что говорит господь: «Как Иона был во чреве рыбы три дня и три ночи, так и сын человеческий должен был войти в сердце земли и остаться там три дня и три ночи». Таким образом, мы в св. писании не находим <высказывания> о том, что <господь> рыбу освящал и давал ее на съедение, а мясо запрещал как нечто оскверняющее и негодное.

<Об этом> написано так же в законах: «Дал я вам на пищу скот и птицу, как зелень травную, но только в мертвом виде; не преемлете кровь, ибо душа скота— это его кровь. И апостолы в том писании, которое было прислано из Иерусалима в Антиохию, утверждали то же самое, а именно: воздержитесь от крови, удавленнины, мертвечины и блуда, но не говорили—<воздержитесь> от мяса. В законах съедобный скот назван ими чистым, а несъедобный—нечистым, но не потому, что они таковы по природе своей, а потому, что они как неприятные для человека именуется нечистыми, дабы он знал, что есть нечто приятное и есть нечто неприятное для еды, согласно этому и был установлен закон.

Относительно того, что в пище нет ничего нечестивого, послушайте, что говорит господь: «Не то, что входит в чрево человека, может осквернять человека; но что выходит вон из человека, оскверняет его». И апостол, в самом начале усмотрев пустую гордыню сектантов, пророчески говорил; «Они урезают пищу и запрещают вступать в брак, установленный богом на утешение верующим, которые этим пользовались с благоговением» Ибо <все это> освещается словом бога и молитвою. Не потому, что <это> нечто нечестивое и очищается, а потому что <оно> считалось таковым по причине того, что его приносили в жертву <идолам>. В силу этого апостол говорит, что <такую пищу> освещают словом бога и молитвою. По этому же поводу в другом послании сказано: «Если кто из неверных позовет вас и вы захотите пойти, то все предлагаемое вам ешьте без сожаления». Ясно: что-либо одно из всей предложенной пищи могло быть мясо. И еще: «То, что продается на бойне, что есть на рынке по торговле мясом, ешьте без угрызений».

Но говорят, что у апостола сказано: «Лучше не есть мяса, не пить вина, дабы этим не соблазнить брата моего». И еще: «Не стану никогда есть мяса, чтобы этим не ввести в соблазн ближнего».

Ответим <следующее>: если брат соблазняется рыбой, то <значит>, и рыбу не следует есть; причем не следует есть, чтобы не соблазнить, а не потому, что в пище имеется нечто оскверняющее; в особенности <это относится> к вину, благодаря которому многие могут распутствовать. И не столько мясо приводит к проступ-

кам, сколько вино, которое кружит голову пьющему, соблазняя тех, кто смотрит на него. Но как же это маркионцы воздерживаются от мяса, а вина не остерегаются? Тогда как слово <апостола> относится и к тому и к другому: «не вкушать мяса и не пить вина»; эти <вещи> считаются причиной «не <только> того, что брат мой соблазняется, но и расслабляется». Это показывает, что высказанная им мысль относится к соблазну, а не к тому, чтобы пищу считать нечестивой, чтобы говорили: «Иной уверен, что можно есть все». Если ты веруешь, то он скажет: «Пища освящается словом бога и молитвою, ешь и не остерегайся». Но если ты ослаб в вере и жалеешь, то ешь лишь овощи, не соблазняйся <другим>. И когда ты не веришь, что все, что ешь—чистое, не смей судить о еде; как и то, что едят, не следует презирать тебе как слабому, за то, что ты не веришь всему тому как в чистое. Ибо не пища представляет нас перед богом и не она отталкивает нас от лика божьего, но—либо вера, либо совесть, либо соблазн.

Нам говорят, а почему ваши отшельники отказываются от мяса?

Наши отшельники отказываются от пищи не потому, что считают ее нечестивой, <а поскольку она> от матери, как от злого <существа>. Если бы они посвятили <себя> богу потому, что считают пищу негодной, то их посвящение богу не следовало бы <признавать>. Однако они потому лишают себя многого в пище, что святость, которую они вознамерились соблюдать, <в таком случае> соблюдается легче.

По этому поводу наши святые отцы—епископы определили правило: «Если кто-либо из верующих мяса не ест, но и в случае, если овощи приготовлены для еды с мясом, отказывается <от них>, то пусть понесет он проклятие». Почему? Потому что, во-первых, чтобы данную богом пищу не осмеливался считать негодной и, во-вторых, чтобы своей пустой гордыней не внушал себе, якобы представляет собою нечто большее, чем другие люди.

То же самое и монахини святой церкви, которые сохраняют девственность не потому, что считают женитьбу, определенную богом, осквернением, как это утверждают Маркион, Мани и мидхияне⁴⁰, ибо если бы <монахини> в этом смысле являлись посвященными богу, то их дев-

ственность не считалась бы девственностью. Но ради большой любви к богу они отказываются от добрых творений бога, чтобы подражать ангелам бога, у которых нет ни самца, ни самки, <дабы> показать такую же добродетель и на земле. Подобно тому, как «есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для царства небесного»; чтобы при воскресении быть равными с ангелами. И апостол называет монахинь верными, но, рассматривая их природу, не смея открыто отдать им приказ, намеками склоняет их к тому <пути>, ибо господь не принуждает, а намекает.

Все это было сказано о секте маркионцев, которые отвергают женитьбу и мясоедство, давши обет девственности, <затем> нарушают его совместно с мирянами, ибо <будучи> не в силах воздержаться от желания, они снова подвергаются покаянию.

Итак, если они не верят закону, что гласит: «Муж должен оставить отца своего и мать свою и пойти с женой своей, и будут они вдвоем одна плоть», — то почему не верят Иисусу, который, утверждая то же самое, добавляет: «Что бог сочетал, того человек да не разлучит». Итак, верующим, которым желают показать истину, предстоит задача, во-первых, признать вещи такими, какими они существуют и, во-вторых, если они поборники добродетели, то это было бы <для них> приемлемо. И не так, как они высокомерно болтают, что с момента же крещения отреклись, <мол>, от мясоедства и женитьбы, а затем нарушают обет и снова приходят на покаяние.

А если их спросить, бывает ли у доброго страдание, отвечают, что не бывает. Но если не сомневаются <в том>, что не следует страдания, то для чего же тогда покаяние? Разве не ясно, что не бояться страдания, <значит, быть> неразборчивым в совершении грехов? Но <в то же время> ясно, что тот, кто не прошел через страдание, не будет также иметь и награды.

Но мы, говорят они, избегаем справедливого по той причине, что он в своих законах грозит ужасной карой: «огонь возгорается во гневе моем, жжет до ада преисподнего ...»; «все это запечатано в моем хранилище»; и еще в другом месте: «бог судит огнем».

О, немыслящие и заблудшие, <вы> избегаете ужасной угрозы закона бога, но когда Иисус грозит больше,

чем угрожает тот — неугасимым огнем, бессмертным червем и вечным страданием, то как же можете избежать? Когда мы и в Ветхом и в Новом <Заветах> находим ту же самую угрозу и то же самое обещание доброты, то <разве> это не показывает со всей ясностью, что податель и Ветхого и Нового <завестов> один и тот же?

8

Но откуда неверие в воскресение плоти у Маркиона, Мани и им подобных?

Они говорят: по апостолу, «плоть и кровь не могут наследовать царство божье и тление не наследует нетление»; или еще: «имею желание выйти из своей плоти и быть вместе с господом». Из этого, говорят они, ясно, что так как тело состоит из материи, поэтому оно не является достойным воскресения.

Если тело, будучи материальным, недостойно царства <небесного>, то души справедливых <также> не достойны быть в царстве добра. Но их упрекает в том же месте тот же апостол, который, указывая перстом на тело, говорит: «Тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие». Отсюда явствует, что <апостол> называет тленными и смертными не души, а тела. В другом послании говорится: «Всем нам должно явиться пред судилищем Христовым, чтобы каждому из нас своим телом воспринять соответственно тому, что сделано либо добро, либо зло». Видишь, <апостол> говорит: «Вместе с телом должно носить добро либо зло», а не то, чтобы <носить> только душою.

Но говорят, что, по апостолу, «тление не наследует нетление».

О, неразумный сочинитель Маркион! Одно слушает, а другое пропускает мимо ушей. Если бы он в правильном смысле воспринял слова — «тление не наследует нетление», то, возможно, мог бы достигнуть истины. Ведь апостол настолько точно <знает> о воскресении тела, что даже приводит много примеров относительно этого.

Сначала о первом и собственном воскресении Христа: что Христос, согласно писанию, умер, был погребен и воскрес на третий день. И на этом месте делает упор,

приводя различные обстоятельства, подтверждающие его воскресение. В особенности то, что, как бы трубя в уши Маркиона и Мани, говорит: «Если мертвые не воскреснут, то что же остается делать тем, которые крестятся за мертвых?» Вы, <продолжает апостол>, утверждаете, что в силу того, что тела состоят из материи, они не воскреснут; но, если смертные тела не воскресают, то почему живые души исповедуются и за мертвые? Или же почему тела смертные крестятся с живыми душами, если, как вы скажете, смертные не воскреснут?

<Именно> так постигается смысл слов <апостола>, но не так, как болтает Маркион, что вместо умершего ребенка должен креститься живой его близкий, чтобы там это ему было зачтено, как <то> делают маркионцы. Но их упрекает слово господне, которое гласит: «Не рожденный вновь не может увидеть царства божия», и «кто не родится от воды и духа, не достигнет царствия неба». Из этого становится ясно, что каждый должен креститься за себя, а не так, чтоб один крестился вместо другого.

И еще. Притча о семенах показывает воскресение тела со всей ясностью: семя, которое сеешь, не прорастает каким-нибудь другим <растением>, хотя и принимает грациозно различные виды. Никогда не случается, чтоб посеять ячмень и сжать пшеницу, не бывает—посеять просо и сжать рожь; но что посеешь, то и пожнешь. Пример этот говорит, что тело, которое умирает, оно и воскреснет.

Дальше, когда апостол говорит, что тело и кровь не наследуют царствия божия и тление не наследует нетление—это не понимается в том смысле, в каком разумет Маркион, будто в силу того, что тела состоят из материи, они не воскреснут. <Мысль апостола подтверждается> двумя следующими примерами.

Первый заключается в том, что до тех пор, пока человек пребывает в телесных думах и действиях, он—одушевленный,—есть тело и кровь. И так как он думает и действует согласно только телу, то не достоин войти в царствие неба. Как пишет апостол в другом своем послании к ученикам: «Те, которые являются телесными, помышляют думы тела, но вы являетесь не телесными, а духовными». Но разве, когда <апостол> писал это уче-

никам, часть из них была, а другая часть не была телесной? Разумеется, что все они были ими, но не все были в действиях тела и души.

Дальше передается другой пример: о том, что тела воскреснут из мертвого не мясом и кровью, а обновленным воскресением—тление наследует нетление. К тому же дополняется: «...вострубит и те, которые во Христе, воскреснут нетленными, и мы станем обновленными».

Этим показывается, что тела, воскресением обновленные, освободятся от всех потребностей. И смерть потерпит поражение, когда тление приобретет нетление, смертные—бессмертие, сеянные в немощи—силу, вспаханные в унижении—славу. И не будет тела, которое осталось бы в земле, но каждая душа воплотится в свое тело и в мгновение ока предстанет перед страшным судом, некоторые—к вечной жизни, а некоторые—к наказанию суда.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Этот Маркион происходил из страны понтийцев, был сыном епископа. Растлив девицу, он превратился в беглеца, отлученного от церкви своим же отцом. Тогда пошел он в Рим искать покояния, не достигши этого, стал неистовствовать против веры. Он утверждает три начала, учит о добре, справедливости и зле. Новый Завет считает чуждым Ветхому Завету и презирает воскресение тела. Разрешает крещение не один только раз, а три раза после согрешения, вместо умерших <некрещенными> детей принуждает принять крещение другим. Он настолько сделался дерзким, что даже женщинам повелел совершать крещение; никакая из других сект не осмелилась ни совершать крещения второй или третий раз, ни иметь женщин в качестве священников.

Да откуда у него самого священство, у того, кто растлил девицу, был отторгнут от церкви своим же отцом, не удостоился даже покаяния. И по справедливости не удостоился, ибо осмелился поднять руку на заветы святого духа, часть которых как негодную отделил и выбросил, а часть оставил как пригодную. Разве он не знает,

что, если у тела изъять <хоть> один перст, то тело целиком станет свидетельством того, что отрезана его малая часть. Но больше всего упрекает его тот, кто является вершителем закона, который сказал: «Я не пришел нарушать закон и <учения> пророков, а—дополнить их», а также апостол, который говорит: «Христос есть мир наш, соделавший из обонх одно». Ему и слава во веки веков. Аминь!

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рукопись отмечает красными чернилами автора книги «Երանելիքն եղևիկա վարդապետի» (Блаженного Езника вардапета), а затем, позднее, черными мелкими буквами добавлено: «Երանելիքն եղևիկա վարդապետին կողմանց» (Блаженного Езника вардапета Колбаци).

2. В сочинении Езника слова հրղիս—(հղի) и նիթ в смысле материя употребляются, как правило, синонимично.

3. «Надеемся на внимание справедливых слушателей»... На основе этих слов возможно допустить наличие у Езника слушателей в школьной обстановке, предположить, что «Книга опровержений» образовалась из прочитанных ее автором лекций. Такое утверждение имеется, в частности, у Вебера; см. его статью о Езнике—Tüb. Quart al Schr. 1897; S. 397.

4. «...И, как отщепенец, отошел и отклонился от бога». Акад. Р. Ачарян находит, что в период Езника правильная форма выражения слова «отщепенец»—«ալիտաճր» была «ալիտաճր» (по-пехлевийски «ալիտաճր» со значением «бессовестный», «деспот», «несправедливый», «притеснитель», «бешеный». См. Г. Тер-Мкртчян и Р. Ачарян, Քննություն եւ համեմատությունն եղևիկայ նորագիտ ձեռագրին, Вена, 1904, стр. 71—73).

5. Мандрагора—Mandragora Fuss—растение, с которым связано много мифов и сказок.

6. Латук (кочанный салат)—Lactuca sativa.

7. Цикута—cicuta—болиголов водяной, растение, сок которого в большой дозе смертелен и потому употреблялся как яд.

8. «Амбару»—мифическое существо, о котором упоминается в св. писании. См. Книга пророка Исая XIII—20—22 на арм. яз. В русском переводе не имеется.

9. «Ушкапарики»—мифические существа из св. писания. См. Книга пророка Исаии, XIII—20—22 на арм. яз. В русском переводе не имеется.

10. «Парик»—мифическое существо.

11. Ишацул— *ծոս շէտարոս*—осел, кентавр, мифическое существо.

12. Аралезы, боги-псы, которые своим лизанием ран убитых могли их воскрешать.

13. «Как демоны обманывали относительно Александра».. Речь идет об Александре Македонском.

14. Артавазд II, сын Тиграна II Великого, царствовал в I в. до н. э. В древнеармянских эпических сказаниях Артавазд представлялся добрым началом, в то время как, по изложению Мовсеса Хоренаци, Артавазд I, сын Арташеса I (II в. до н. э.), являлся злым началом; он был проклят своим отцом, любимцем народа.

15. «И так как на их языке название материн (*վղի*) близко <понятию> осадка (*վճ*), то потому в ней видели начало зла». По-гречески *վղի* —материя (*ὕλη* или *ῥηγή*), *վճ* —осадок (*ὄρη*).

16. Зрвай на зендском языке означает «время».

17. Ормизд, или Ормузд—имя бога света, доброе начало в древнеиранской дуалистической религии. (По-пехлевию *Ormāzd*; по-зенд.-авест. *Ahura Mazda*).

18. Ар'мн, или Ариман—имя бога тьмы, злое начало в древнеиранской дуалистической религии. По-зенд.-авест. «*Aghro-maimus*» (*Aurō Mainyous*).

19. Мани (род. 216/217—ум. 276)—основатель религиозно-философского учения—манихейства, широко распространившегося в странах Ближнего Востока, в частности в Персии и Месопотамии. Учение Мани—дуалистическое, признает доброго бога, который есть дух или свет, и демона—материю или тьму.

20. «...Почему же маги ненавидят зандики?» Говоря «зандики», Езник имеет в виду последователей учения Мани.

21. «...И как греки, так и ариане и все языческие народы имеют обыкновение своих храбрецов считать богами...» Ариане, или арийцы—иранцы, а страна их Ариана (Иран).

22. Здесь текст сочинения Езника, как нам кажется, обрывается; единственная рукопись его сочинения дошла до нас с некоторыми пропусками.

23. «...Он носит имя Харамана». Хараман—название Ар'мна в период Парфянского царства (247 г. до н. э.—224 г. н. э.).

24. Речь идет о семидесяти толковниках, согласно преданию, переводчиках Библии на греческий язык.

25. Вероятно, имеется в виду византийский император Феодосий II (408—450).

26. «Как, <начиная> от Сасана, принимали царство Сасанидов сын от отца вплоть до наших дней». Дигастия Сасанидов, царствовавшая в Иране; ее основателем был Арташир I (224 г. н. э.), потомки его правили до нашествия арабов в 651 г.

27. Маркион Понтийский—деятель христианства середины II в. Его учение проникло в Армению и представляло в период Езника определенную угрозу в отношении догматики армянской церкви. Этим можно объяснить выступление Езника против Маркиона в защиту армянского понимания христианства, его церкви.

28. *εἶδος* — *эйдос*, у Платона означает идея— «*νοητὰ καὶ ἀσώματα εἶδη*... „τὸ ἐπ' εἶδει καλόν“».

29. Серух, сын Рагава; см. Ветхий Завет, бытие XI, 20.

30. Кекрон (*κέκροψ* или *κέκροπος*) согласно преданию, является героем племени пеласгов, он же первый царь Аттики и основатель города Афин.

31. «Греки называются эллинами... от <названия> маслины, дерева, которое само произрастало в Афинах, так как маслина по-гречески называется элеа». *Ελλάδα* —название дерева этой породы у греков.

32. «...Всех <греков> называют и меропами».. Езник считает, что это этническое наименование произошло от греческого слова *Μερισμός*, что значило «разделение».

33. Геркулесовы столпы—две скалы на африканском и европейском берегах Гибралтарского пролива; по преданию древних, поставлены там Геркулесом и считались краем мира.

34. См. примечание 28.

35. См. примечание 29.

36. См. примечание 23.

37. См. примечание 26.

38. *ἕως τρίτον ὄρανον* — *ἕως τρίτον οὐρανόν*.

39. Езник имеет в виду утверждения его противников о противоречиях между Ветхим и Новым Заветом.

40. «Мидхяне»—религиозная секта в христианстве Армении в пору Езника.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение	33
Книга первая	
О причине зла	39
Книга вторая	
Против предопределения, учения о персидских двух началах и халдейской астрологии	83
Книга третья	
Против греческих мудрецов	117
Книга четвертая	
Против секты Маркиона	145
Примечания	171

ЕЗНИК КОХБАЦИ

КНИГА ОПРОВЕРЖЕНИЙ (о добре и зле)

*Печатается по решению ученого совета
Сектора философии и права АН Армянской ССР*

Замеченные опечатки

стра- ница	строка	напечатано	должно быть
12	20 св.		
38	6—7 св.	<i>шире</i>	<i>шире</i>
53	3 св.	развернется	развернется
82	7 св.	ко зля	ко злу
82	18 св.	изоблачить	изобличить
		подштопли	подштопая

ВФ 03303, заказ 475, изд. № 2757, РИСО 1041, тираж 1000

Сдано в производство 8/VI 1967 г. Подписано к печати 8/I 1968 г.
печ. л. 11, бум. л. 5,38, усл. п. л. 8,82, изд. 8,24 л.

Бумага № 1 84×108¹/₃₂. Цена 73 к.

Типография Издательства Академии наук Арм. ССР, г. Эчмиадзин