

ПАТРИСТИКА:
ТЕКСТЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

СВТ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ
ДОГМАТИЧЕСКИЕ
СОЧИНЕНИЯ

ТОМ II



Библиотека
Свято-Ильинского
храма

КРАСНОДАР
"ТЕКСТ"
2006

УДК 23
ББК 86.37
Г 83

Издательский проект “Библиотека Свято-Ильинского храма г. Краснодара” осуществляется по благословию Высокопреосвященного Исидора, митрополита Екатеринодарского и Кубанского.

Серия “Патристика: тексты и исследования”

Редакционная коллегия:
Настоятель Свято-Ильинского храма г.Краснодара
протоиерей Сергей Овчинников,
иеромонах Григорий (Хоркин),
профессор А.И. Сидоров (МДА),
канд. филол. наук М.А. Шахбазян (КубГУ)

В данный двухтомник вошли все догматические и догматико-полемиические сочинения святителя Григория Нисского, переведенные на русский язык в середине XIX века силами Московской Духовной академии. Сочинения святителя Григория, названного отцами VII Вселенского Собора “отцом отцов”, являются основополагающими для понимания догматического учения Церкви. Вместе с тем, они входят в число важнейших источников, раскрывающих святоотеческое видение проблем, считающихся скорее философскими, нежели богословскими: соотношение сущности и свойств, мышления и мыслимого, имени и именуемого, учение о бытии и границах познания.

Издатели надеются, что предлагаемая читателю републикация переводов святителя, давно сделавшихся библиографической редкостью, вызовет интерес богословов, религиоведов, философов, филологов, студентов духовных и светских учебных заведений, а также всех интересующихся наследием святоотеческой мысли.

Григорий Нисский, святитель.

Г 83 Догматические сочинения : в 2 т. / святитель Григорий Нисский. - Краснодар : Текст
Т. 2. - 2006. - 448 с.

ISBN 5-903298-02-8

УДК 23
ББК 86.37

© Шахбазян К.Г., 2006. Составление
© Шахбазян А.К., 2006. Оформление

ПОСЛАНИЕ

иже во святых отца нашего Григория, епископа Нисского,
к брату его Петру, епископу Севастийскому.

Едва ненадолго улучив свободное время по возвращении из Армении, мог я заняться врачеванием тела и собрать записки, по совету твоего благоразумия составленные на Евномия, чтобы труд мой принял, наконец, вид связного слова, а слово сделалось уже книгой. Но писано у меня не против обеих Евномиевых книг, потому что не имел я столько свободного времени. Ссудивший меня этой еретической книгой, по великой нерасчетливости, скоро вытребовал себе книгу назад и не дал ни списать ее, ни заняться ею на досуге. Пользовавшись ею семнадцать только дней, не имел я и возможности сделать, чтобы в такое короткое время стало меня на обе книги.

А как многие, имея сколько-нибудь ревности об истине, по распространившемся, не знаю как, слуху, что трудился я над опровержением хульника, неоднократно приступали ко мне, то заблагорассудилось мне прежде всего твое благоразумие употребить советником в сем деле, надобно ли вверять оное слуху многих или придумать что-либо иное. В недоумение же приводит меня следующее: Евномиево слово получил я тотчас по успении святого Василия, когда сердце кипело еще от любви и сильно болело от общей утраты церковей, у Евномия же не то одно написано, что, по-видимому, служит к подтверждению его учения, но в большей части книги видна тщательность, с какою трудился он слагать злоречивые нападения на отца нашего. Поэтому, возмущенный оскорбительными Евномиевыми выражениями, и я высказал по местам некоторое раздражение и воспламенение сердца на сего писателя. Поелику же многие, может быть, иного о нас мнения, а именно, что, по учению одного святого, навывуч, сколько можно, скромности в нраве, способны мы быть терпеливыми к дерзким против нас до бесчиния; то убоялся я, чтобы за написанное мною о противнике читатели не почли меня, как легко раздражающегося злословием оскорбляющих, каким-то новичком; разве, может быть, признать меня таковым воспрепятствует то, что приведен я в гнев сказанным не против меня самого, но против отца. Ибо в таких случаях соблюдающий скромность не извинительнее, может быть, раздражающегося.

Если же первая часть слова покажется несколько непохожей на состязание, то рассуждаю, что осмотрительный судия одобрит такую бережливость в слове. Ибо не должно было как доброе мнение о великом, подрываемое хулами противника, оставлять незащищенным, так и целое слово наполнять защищением, и здесь и там заводя о нем спор. Сверх того для рассуждающего со всей точностью и это составляет часть состязаний. Ибо

так как слово противника имеет в виду две отдельные цели: и нас оклеветать, и осудить здоровое учение, то посему и наше слово должно быть направлено против того и другого. Но для ясности и чтобы не прерывать связи в исследованиях о догматах вставками, содержащими в себе опровержение клевет противника, по необходимости произведение сие разделив на две части, в начале занялись мы оправданием себя от возводимого на нас, а после сего, по мере сил, вступили в спор со сказанным против догмата. Заключает же в себе слово не только опровержение еретических предположений, но также учение и изложение наших догматов. Ибо постыдным для себя и вовсе неблагородным почли мы, когда враги не скрывают того, что ни с чем не сообразно, не иметь нам смелости высказать истину.

**ПОСЛАНИЕ
ПЕТРА СЕВАСТИЙСКОГО К БРАТУ ЕГО
СВЯТОМУ ГРИГОРИУ НИССКОМУ**

Богочестивому брату Григорию Петр желает о Господе радоваться.

Прочитав письмо твоего преподобия, и в слове против ереси приметив ревность об истине и о святом нашем отце, признал я слово сие делом не твоей силы, но силы Благоустроившего, чтобы в учениях Его глаголала истина. Но как утверждаю, что защиту истины всего лучше восписать самому Духу истины, так кажется мне, что и усилие восставать против здоровой веры должно присвоить не Евномию, но самому отцу лжи. И сей *человекоубийца бе искони* (Ин. 8, 44), говоривший в Евномии, как видно, тщательно изощрил на себя меч. Ибо если бы не восстал он с такою дерзостью на истину, то никто не подвиг бы тебя на защиту догматов благочестия. Посему *запинай премудрым в коварстве их* (1 Кор. 3, 19), чтобы наипаче обличилась гнилость и несостоятельность их учений, дозволил им и восставать против истины, и в пустом этом словоплетении поучаться тщетным (Пс. 2, 1).

Итак, поелику начавший благое дело и совершит оное, то не ослабевай и ты, служа силе Духа, и не в половину окажи себя доблестным в борьбе с вооружающимися против славы Христовой, но подражай истинному отцу твоему, который, подобно ревнителю Финеесу, одним ударом обличения вместе с учителем пронзил и ученика. Так и ты словесною дланью вонзи с силою духовный меч в обе еретические книги, чтобы змий по сокрушении главы его не приводил неопытных в страх трепещущим еще хвостом. Ибо если по низложении первых частей сочинения окончание оставлено будет неисследованным, многие останутся при той мысли, что оно имеет еще некую силу против истины.

Оказывающееся же в слове раздражение для душевных чувствилищ заменяет приправу соли. Ибо как, по словам Иова, не *снесся ли хлеб без соли* (Иов. 6, 6), так слово, не приправленное таинственными Божиими речениями, было бы не поразительно и не возбуждало бы пожелания.

Посему дерзай, чтобы стать добрым примером для будущих поколений, научая, как благопризнательным детям надлежит вести себя перед добрыми отцами. Ибо если бы оказал ты такое рачение против осмеливающихся подрывать доброе мнение о святом, когда продолжал он еще земную жизнь, то не избежал бы, может быть, клеветы, что оказываешься каким-то льстецом. Но теперь душевную искренность и действительность того благорасположения, какое имеешь к приведшему тебя во свет духовным рождением, ясно показывают и рачительность о почившем, и негодование на врагов его. Будь здоров.

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЕВНОМИЯ КНИГА ПЕРВАЯ

Содержание первой книги

1. Предисловие о том, что бесполезно пытаться оказывать благодеяние не приемлющим пользы.

2. О том, что справедливо приступили мы к опровержению, скорбя о брате, подвергнутом осуждению.

3. О том, что, в Евномиевой книге не усматривая ничего важного по силе учения, по праву осмелились мы на опровержение.

4. О том, что много пустословия и излишеств допустил Евномий, не очень заботясь о существенном.

5. О том, что нехорошо поступил Евномий, в сочинениях своих осмеяв епископов – арменского Евстафия и галатийского Василия.

6. Припоминание о начальнике нечестия Аэтие и о Евномии с краткими сведениями о роде и о занятиях сих мужей.

7. О том, что Евномий обличает сам себя, сделав признание, в чем его не обвиняли.

8. О том, что упреки, какие Евномий делает Василию, как оказывается из дел, гораздо приличнее сделать ему самому.

9. О том, что, обвиняя Василия, будто бы не стоял за учение во время состязаний, Евномий сам оказывается не свободным от обвинения в этом.

10. О том, что все оскорбительные речения, какие Евномий употребил о Василии, на самом деле изобличаются в лживости.

11. О том, что Евномий без стыда воспользовался лжеумствованием, построенным на слове «награда» и доказывает, будто бы по нашему признанию был он судим, а не как не обвиняемый составил апологию¹.

12. О том, что напрасно укоряет за робость показавшего столько мужества в состязаниях пред царем и пред епархами.

13. Напоминание о том, что сказано им догматического, и раздельные возражения на сказанное.

14. О том, что худо поступил Евномий, когда, говоря о спасительном догмате, не именует Отца и Сына, и Святаго Духа, как предано, но употребил иные имена по собственному изволению.

15. О том, что худо поступил, об одной сущности Отца сказав, что она в самом собственном смысле так называется и есть высшая, и тем в тайне наводя на мысль, будто бы сущность Сына и Духа не в собственном смысле так называется и ниже сущности Отца.

16. Исследование означаемого словом «подчинение», поколику

¹ В греческом читается: τὴν ὁμολογίαν, но судя по содержанию самой главы, читать должно: τὴν ἀπολογίαν.

Евномий говорит, что естество Духа подчинено сущности Отца и Сына; и на сем исследовании основанное доказательство, что Дух Святой равночине, а не подчинен Отцу и Сыну.

17. Исследование действий, какие сообразны с естеством и, по словам Евномия, следуют за сущностью Отца и Сына.

18. О том, что несогласно с разумом поступает Евномий, разделяя догмат на множество сущностей и не представляя никакого доказательства, что это действительно так.

19. О том, что, сущность Божию называя простою, Евномий допускает простоту только в имени.

20. О том, что худо он поступает, измышляя некое предшествующее существованию Единородного действование, которым производится Ипостась Христова.

21. О том, что хула евномиан хуже иудейского заблуждения.

22. О том, что в учении о Божией сущности не надлежит употреблять речений «большее» и «меньшее»; и вместе с сим точное изложение церковных догматов.

23. О том, что учение веры не незасвидетельствовано, как огражденное свидетельствами Писания.

24. О том, что Евномий пустословит, в догматах благочестия ухищренно толкуя о величинах и разностях дел и действий.

25. О том, что Евномий, доказывая, будто каким-то расстоянием времени Отец старше Сына, вынужден будет и Отца назвать безначальным.

26. О том, что и твари не приличествует такой образ воззрения, какой будто бы, как вынуждают к тому евномиане, должен иметь место в рассуждении Отца и Сына; напротив того, надлежит особо умопредставлять себе Сына с Отцом, о твари же признать, что она возымела начало с определенного времени.

27. О том, что напрасно предполагал Евномий, будто те же действия совершают, и те же дела; и будто различие дел доказывает, что и действия различны.

28. О том, что напрасно предполагал, будто бы в согласии естеств может состояться ненарушимая связь.

29. О том, что напрасно думал недоумение о действиях разрешать сущностями, и наоборот.

30. О том, что ни одно Божие слово не повелевает касаться подобных вопросов; при этом доказывается суетность любомудрствования о сем.

31. О том, что к ведению тождества по сущности достаточно познания из дел Промысла.

32. О том, что невразумительно утверждаемое сказавшим, будто бы

образ рождения следует образу уподобления.

33. О том, что напрасно утверждает Евномий, будто бы естественным достоинством рождающего показывается образ рождения.

34. Напоминание о том, что сказано Евномием в осуждение слова «Единосушный», и спор о сказанном.

35. Доказательство того, что учение аномеев клонится к манихейству.

36. Еще краткое мимоходом напоминание о церковном догмате.

37. Защищение сказанного блаженным Василием и осуждаемого Евномием, именно, когда отец наш говорит, что наименования «Отец» и «Нерожденный» могут означать одно и то же понятие.

38. Опровержение лжемудрственных умозаключений, составленных Евномием из многих епихирем.

39. Ответ на предлагаемый им вопрос: «рождается ли Сущий?»

40. О том, что Евномий, обличенный блаженным Василием, бесстыдно усиливался стоять за себя.

41. О том, что следующее не одно и то же с тем, за чем следует.

42. Истолкование значения слова «нерожденный», и умопредставление о присносущем.

1. Желать всем благодетельствовать и всякому человеку в целом мире, кто бы он ни был, без разбора расточать свою милость, равно как и на неисцелимо больных тратить запас многих врачеств, кажется мне, есть дело невозможное и не свободное от осуждения многими; потому что, несмотря на полезную цель, не доставляет ничего достойного тщательных усилий: ни выгоды принимающим пособие, ни похвалы раздающим его щедро. Напротив того, подобное сему делается часто поводом к худшему, ибо как больные и близкие уже к смерти сильнодействующими врачевствами легко приводятся в конечное расстройство, так зверонравные и неразумные, будучи облагодетельствованы, от небережения бисеров, как говорит евангельское слово (Мф. 7, 6), делаются худшими. Посему, кажется мне, хорошо при раздавании даров, как предрекло Божие слово, отличать неимеющее цены от драгоценного, чтобы благодати щедролюбца не опечалил поправший бисер и бесчувственностью к прекрасному поругавший благодеяние.

2. Пришло же мне на мысль сказать это, когда представил себе щедро сообщавшего всем собственные свои доброты, разумею человека Божия, эти уста благочестия – Василия, который от избытка духовных сокровищ и в злохудожные души без разбора изливал благодать премудрости, даже и в непризнательного к старавшимся сделать ему какое-либо добро Евномия. Ибо последний по чрезмерности душевного недуга, от которого изнемогал в деле веры, жалким казался для всех, принадлежащих к Церкви. И кто сколько не сострадателен, чтобы не сжалиться над погибающим? Василия же единственно подвигло принять на себя врачевание то, что он один в преизбытке человеколюбия отважился целить и труднобольных. И вот в скорби о гибели мужа по естественной ему сострадательности к бедствующим, как некое противоядие вредным отравам, составил он слово в опровержение ереси, имея целью через это сделать человека снова здоровым и возвратить Церкви.

3. А он, как пораженный помешательством ума, противится врачующему, объявляет ему войну, борется и усиливающегося изъять его из бездны нечестия почитает врагом. И не просто, не случайно, не по временам впадает в такое безумие, воздвигает письменный памятник желчного своего состояния. И на долгое время, на какое только хотел, улучив себе досуг, во все продолжение оного породил книгу, носившись с нею дольше, нежели великорослые и тяжеловесные звери со своим плодом; и чреват был угрозами, в тайне еще возвращая свой плод, и поздно уже и то с трудом произвел на свет некий недоносок и выкидыш, который все участвующие в том же разномыслии откармливают млеком. А мы, по пророческому ублажению, в котором сказано: *Блажен, иже имет и разбьет младенцы твоя о камень* (Пс. 136, 9), положили это младенческое словесное произведение,

как одно из чад вавилонских, когда бы дошло и до наших рук, взять и ударить о камень (*камень же бе Христос* (1 Кор. 10, 4.), то есть слово истины), только бы снизошла и на нас сила, укрепляющая немощное по молитвам в немощи тела, совершившего силу свою.

Если бы и ныне еще плотскими очами взирала на человеческую жизнь богоподобная и святая оная душа, и высокие ее уста, по данной им изначально в удел благодати, издавали непреодолимый оный глас, то дошел ли бы кто до такой самоуверенности, чтобы отважиться и сказать что-нибудь о сем же предмете, когда всякого слова и всякого гласа громозвучнее божественная оная труба? Поелику же всецело вознесся к Богу сей и прежде малым неким и тени подобным останком тела касавшийся земли, а большей частью воспарявший к Богу, ныне же и эту тень тела отложивший и оставивший здешнему миру. Между тем шмели жужжат вокруг сотов слова и портят мед; то пусть никто не обвинит в смелости меня, восставшего на защиту безмолвствующих уст. Ибо, не как преимущественно перед другими сознавший в себе некую силу слова, принял я на себя этот труд, но не менее всякого другого в точности зная, что в церкви многие тысячи украшающихся дарованием премудрости. Однако же поелику, сказываю это, достояние представившегося, и по писанным и по естественным законам, более, нежели всякому другому, принадлежит мне, то посему сверх иного я же присваиваю себе и наследие слова, хотя причисляюсь к последним из составляющих Церковь Божию, но не уступаю в силах отторгшемуся от Церкви и перешедшему на сторону сопротивных, потому что в здоровом теле и самый малый член, по согласию его с целым, сильнее члена поврежденного и отсеченного, хотя последний будет больше, а первый - меньше.

4. Но по причине этих слов никто да не подумает обо мне, будто бы велеречу, как напрасно величающийся силою большею той, какая у меня есть. Ибо не вопреки приличию по какому-то детскому любочестию вступаю в дело с сим человеком для состязания на словах или для показания своей доброречивости. Что иметь в большем количестве бесполезно и ни к чему не служить, в том с готовностью уступаю желающим победы. А что Евномий много упражнялся в словах, догадываюсь, кроме прочего, смотря и на самое сие занятие догматом, особенно же на то, сколько трудился он над сложением настоящего сочинения, заключая и из того, что на произведение сие потрачена немалая часть жизни писателя, а также и из того, что любители его со всею чрезмерностью восхищаются этим трудом. И нет ничего невероятного в том, что трудившийся столько олимпиад изготовил нечто большее, чем набросавшие кое-что наскоро. А такую усидчивую обработку слов показывают больше мелочная тщательность о наружном складе словосочинения, какое-то излишество и суетность в заботливости

о подобном тому. Ибо из готового запаса, взятого из каких-то книг, набрав грудю слов, в числе которых немногие понятны тщательно, склав в какую-то неизмеримую кучу изречений, произвел многотрудное оное творение, которое хвалят и с удивлением принимают ученики обмана, может быть, по слепоте, препятствующей видеть полезное, лишенные способности отличить все прекрасное от неподобного тому; осмеивают же и вменяют ни во что оное те, у кого сердечное зрение не омрачено скверною неверия. Ибо кто не в праве посмеяться, видя, что по обещанию предметом тщания должна служить истина догматов, между тем самое тщание без всякого успеха обращено на отыскивание малоприличных речений и прикрас? И помогут ли сколько-нибудь к большему, как он думает, обличению сказанного и к подтверждению истины искомого, какое-то странное примышление прикрас в слове, имеющее вид новости и особенности словосочинение, изысканная оскорбительность речи. И опять оскорбительная изысканность, не каким-либо соревнованием предшествовавшему вызванная на труд? Ибо никому не отыскать, кого из приобретших известность, по словесности имея пред очами, мог бы он и сам пуститься на это, подобно какому-то зрелищному чудодею, соответственными, равносложными, подобозвучными, подобооканчивающимися речениями, как бы бряцалами, в мерных выражениях разыгрывая речь. Таковы, сверх многого другого, и в предисловии у Евномия роскошные эти переливы звуков, нежные припевы, которые, по моему мнению, и произносит он, может быть, не со спокойною наружностью, а напротив того, выговаривает, притопывая ногою, и с приятностью прищелкивая вместе в лад пальцами, и сказывает, что при этом ни в чем более нет нужды, ни в других словах, ни в новых трудах.

Итак, уступив ему, преимущество в этом и в подобном сему и право уповать на победу, добровольно отложу в сторону всякое о сем старание, как приличное одним имеющим в виду честолюбие, если только вообще услаждаться такими сочинениями - удовлетворяет какому-либо честолюбию, потому что и истинный служитель слова Павел, украшаясь одною истиною, как сам почитал постыдным прикрашивать слово такими пестротами, так и нас обучил иметь в виду одну только истину, прекрасно и надлежащим образом узаконивая сие. И кто украшен лепотою истины, тому какая надобность в изысканности прикрас к довершению красоты поддельной и ухищренной? В ком нет истины, тем, может быть, полезно подцвечивать ложь приятностью речений, вместо какой-то краски употребляя такую изысканность в слоге сочинения. В таком случае вероятным и достойным одобрения для слушающих сделается обман, расцвеченный и неузнаваемый под такими прикрасами слова. Когда же ищет кто истины чистой без примеси всякого обманчивого покрова, тогда сама собою просиявает в словах красота.

Но, приступая уже к исследованию сказанного Евномием, затрудняюсь, по-видимому, как иной земледелец в безветрие, не имея способа, как отделить мне плод от мякины. В этой же куче слов лишнего и похожего на мякину столько, что недалеко бываешь от мысли во всем, сказанном у Евномия, вовсе не признать ни одного основательного ни дела, ни понятия. Ибо перебирать по порядку все им написанное признаю пустым занятием, а вместе трудным и несообразным с нашею целью. Не столько же у нас досуга, чтобы в праве мы были заниматься делом пустым; и искусному делателю прилично, думаю, тратить силу не на пустое, а на то, над чем труд имеет несомненный плод.

Посему умалчиваю о том, как Евномий прямо во вступлении, величая себя защитником истины, нападает на противников с укоризною в неверии, говоря, что в них поселена какая-то постоянная и неистребимая ненависть, и как гордится он тем самым, за что недавно осужден (хотя не выставляет на вид каких-либо обвинений, а говорит, что был у них какой-то суд о чем-то сомнительном, и что какое-то законное право на дерзких не по праву налагает необходимость вести себя целомудренно, выражает же это собственными словами, лидийским оным складом, именно так: «дерзких не по праву вынудило стать целомудренными законное право», которое Евномий наименовал «воспрещением» восставших, не знаю, что разумея под сим воспрещением). Все сие и подобное сему как пустую кучу слов, не ведущих ни к чему полезному, минуя в слове. Если же делается что в какую-либо защиту еретического мудрования, то признаю приличным обратить на это наибольшее тщание. Так поступил и истолкователь божественных догматов в сочинении своем. Когда многое могло служить к распространению слова его, держась законов необходимости, отсекает он большую часть содержания, изо всего сказанного в книге нечестия избрав, что было главного в хуле.

Если же кто требует, чтобы последовательно, по порядку Евномиева сочинения ведено было и наше, то пусть скажет выгоду от этого. Что большего приобретется слушателями, если разрешу тайный смысл надписания, эту загадку, какую, подобно сфинксу в трагедии, предлагает нам Евномий вдруг в самом вступлении, а для сего буду разбирать небывалую эту апологию апологии и множество пустых о сем толков, и длинный рассказ о сонных грезах. Ибо, думаю, достаточно досадит читателям и в Евномиевой только книги сохранившаяся тонкость и пустота новости в надписании сочинения, а вместе и обременительность рассказов о своих делах. Ибо каких не описывает трудов и подвигов своих, пронесшихся по всей суше и морю, и провозглашенных в целой вселенной? И если снова писать об этом и, как естественно, с присовокуплением обличений лжи, от которых увеличится сочинение, то окажется ли кто столько твердым и крепким, как адамант,

чтобы не почувствовать отвращения от неуместности труда? Если даже буквально перепишу восторженную эту историю, кто был при Евксинском Понте опечаливший его прежде сходством имени, какова была его жизнь, какие занятия, как по сходству в нраве разошелся с этим Армянским, на чем потом согласились и помирились они между собою, так что Евномий вступил в единомыслие с неодолимым оным и пресловутым (ибо сим и чествует его похвалами) учителем его Аэтием; затем какое было ухищрение и какие козни против него, по которым человека сего представили в суд, вменяя ему в вину, что его хвалят и он выше других. Если буду пересказывать все это, то, подобно навлекающим на себя глазную болезнь долгим обращением с заболевшими, прежде их не покажусь ли и я сам подпавшим недугу рачительности о пустом, идя по следам суесловия и исследывая в подробности, о каких говорит Евномий рабах, отпущенных на волю, о каком союзе посвященных в тайны, о каком ополчении невольников, что значат вошедшие в речь Монтий, Галл, Домециан, лживые свидетели, гневающийся царь и некоторые из посланных в изгнание? Ибо что будет пустее этих рассказов для намеревающегося не простую изложить историю, но обличить оспаривающего догмат ереси? Гораздо же паче в большой еще мере бесполезны будут исторические на это пояснения. Ибо думаю, что и сам сочинитель не прочтет их, не задремав, хотя отцами и обладает некая естественная нежность к происшедшим от них, ибо там объясняются, конечно, деяния, высоко превозносятся словом страдания и история переделывается в напыщенную трагедию.

5. Но чтобы самым отказом, продолженным более надлежащего, не тратить времени на бесполезное, и как тот, кто гонит коня по грязи, и сам от того исполняется неприятности, так и мне, поведа слово по порядку припоминаемого из Евномиева писания, не загрязнить своего сочинения, почитаю приличным весь таковой сор в Евномиевом писании, сколько будет возможно, оставить позади себя, сделав высокий и быстрый скачок словом. Ибо достаточная выгода - скорое устранение неприятностей; тогда слово поспешит к концу истории, и горечь их речей не сообщится и моей книге. Ибо пусть Евномиевым только устам прилично будет иереев Божиих называть подобными сему именами: «щитоносцами, жезлоносцами, копьеносцами, которые стращают допытывающихся, не позволяют утаиться скрывающемуся». И все иное писать на седины иереев не стыдится Евномий. Как в училищах светской словесности для упражнения в развязности языка и ума предлагается отрокам содержание за что нападать на какое-либо непоименованное лицо, так точно и этот писатель выступает против упомянутых иереев, и нападать на них дает свободу злоречивому языку, и, умолчав о худых делах, уготовляет им негодованием изbleванную смесь оскорблений, от себя вымышляя всякие укоризны и в злосло-

вии своем сложив вместе несоединимые наименования: «чечевицей питающийся воин, отвратительный святой, побледневший от поста, но по жестокости дышущий убийством», и много подобных сему насмешек. Как иной разгорячается на языческих торжествах и в переизбытке бесстыдства без личины предаётся буйству, так Евномий, никакой завесой не прикрывая своей горечи, ясным и бесстыжим голосом произносит, как с колесницы. Потом признается, что раздражает его: они, говорит, приложили старание, чтобы немногие вдалились в обман наш, и негодует на то, что евномиане не имеют права жить везде, где бы хотелось, но, по повелению державствовавшего тогда, местом их жительства стала Фригия, чтобы не многие терпели вред от дурного сообщества. И об этом, гневаясь на сие, пишет: «велика была тяжесть подвигов, невыносимы скорби, мужества требовало претерпение страданий, когда родину заменила для них Фригия». Подлинно так! Ибо случившееся не послужило в укор уроженцу Олтисирия², не повлекло за собою упадка отцовской чести, не оскорбляло достоинство рода. Так что этот именитый и пресловутый Приск, отец сего отца Евномия, едва ли бы сам не избрал того, на что теперь негодует Евномий. От отца у него славные и замечательные сказания о роде: мельница, кожаная одежда, служительское содержание, и прочее наследие Ханаана. И при этом нужно было порицать содействовавших их переселению! Согласен с этим и я, что подлинно достойны их упреков соделавшиеся для них виновниками этого, если только вообще есть (или были) какие виновники, потому что сведения о прежней жизни, помраченные этим, умаляют память людей почтенных и не позволяют любопытствовать о том, что старше настоящего, в каком достоинстве сначала вступили в дело тот и другой, какой устав для жизни приняв от отцов, что из приличного людям свободным в большей или меньшей мере сознав в себе, пришли потом в такую известность и именитость, что знают их и цари, как Евномий величается теперь в своем сочинении, и все высшие начальства ради их пришли в движение, и в большей части вселенной разносится о них молва.

6. Ужели действительно нанесена этим весьма великая обида или самому этому писателю, или его защитнику и наставнику в подобной жизни Аэтию, которому, как мне кажется, соревновал Евномий, имея в виду не столько увлекательность догматов, но гораздо более довольство и выгоды жизни? Говорю же это, не по догадкам каким-либо заключая, но собственными ушами слышав от знавших в точности: ибо об Аэтии этом слышал я рассказы Афанасия, епископа галатийского, такого мужа, который ничего не предпочел бы истине, да и в свидетельство большей части сообщаемого им показывал письмо Георгия лаодикийского. Сказывал же он, что Аэтий не с юного возраста вдался в догматические нелепости, но в последствии времени нововведение сие обратил в жизненный промысел. Ибо, оста-

2 Каппадокийского селения, в котором родился Евномий.

вив уже обрабатывание виноградника, при котором прислуживал (а как, не почитаю нужным говорить о том, чтобы не показалось будто бы веду рассказ злонамеренно), сначала делается он ковалем, занимается этим с огнем неразлучным кузнечным ремеслом, с коротким молотом сидит у малой наковальни в волосяном шалаше среди нечистот и этою работою с трудом добывает необходимое для жизни. Ибо могла ли быть какая-либо значительная плата починивающему изломанные вещи, заделывающему скважины, расколачивающему ударами олово, из свинца отливающему поддонки котлов? Но от этого ремесла постигшая его некая беда делается причиною перемены в жизни. В одно время у жены воина взяв какую-то золотую вещь, служившую украшением шеи или руки, чтобы исправить сделанное на ней ударом повреждение, умышленно обманул эту женщину: золотую вещь взял себе, а ей отдал медную, той же величины с золотой и сходную по наружности от одинакового на поверхности цвета, потому что медь покрыл золотом. И женщина приведена была в обман видимостью, потому что Аэтий силен был в своем деле и хитростями своего ремесла мог обманывать пользовавшихся его работою. Но со временем, когда позолота с меди сошла, открыла подмену золота. Потом тать приведен в суд, несколько воинов по родству и соплеменности пришли в гнев. Аэтий за дерзкий этот поступок претерпел все, что справедливо было потерпеть обманщику и татю, с клятвою отказался продолжать ремесло, как будто не произволением, но родом занятий произведено в нем пожелание татьбы. После сего вступает в товарищество к какому-то обманщику врачу, чтобы не во все оставаться без необходимого пропитания и под предлогом врачевания посещать темные дома и каких-то отверженных людей. Потом через несколько время, поелику придуманное средство послужило Аэтию в прибыль, и какой-то Армянин, которого как варвара легко было обмануть, убежден слушаться его как врача и часто давал ему денег. Аэтий почел уже низким работать другим в деле искусства, но пожелал сам быть именоваться врачом. С этого времени принимал он участие в собраниях врачей, и, сходясь с состязующимися на словопрениях, стал одним из крикунов. И стремительностью слова заслужив уважение, сделался предметом немалого искательства для тех, которые бесстыдных языком нанимают для состязаний своих.

Вкуснее от этого становился у него кусок, однако же, не признавал Аэтий, что должно ему остаться в этом роде жизни, напротив того, начал понемногу после кузнечного промысла кидать и врачебный. Когда же богоборец Арий стал посеять лукавые эти семена плевел, плодом которых были догматы аномеев, тогда врачебные училища огласились шумом об этом вопросе. Посему занявшись такими разысканиями и из Аристотелевых уроков заметив некий способ умозаключений, Аэтий со-

делался именитым, новостью изобретений превзойдя отца ереси Ария, лучше же сказать, как выразумевший связь Ариевых положений, почтен человеком тонкого ума, открывающим сокровенное, потому что утверждал, что сотворенное и происшедшее из ничего не подобно Сотворшему и произведшему из ничего.

Посему, как скоро любящий новости слух страждущих тою же болезнью пощекотал он таковыми речами, узнает о нововведении сем Феофиле Влеммиде и как у него еще прежде была какая-то связь с Галлом, то Аэтий введен им во дворец. И как в это время Галл отважился на злой умысел против епарха Домециана и Монтия, то все сообщники в скверном деле по справедливости участвовали в падении Галловом. Но Аэтий избегает наказания, даже не признан заслуживающим потерпеть что-либо худое с совинновниками злого умысла. Сверх того, поелику Афанасий великий царской властью был удален из церкви александрийской и Георгий Тарвастинит терзал этот народ, Аэтий - снова Александриец, не уступающий ни одному из тех, которых кормил и снабжал хлебом этот кашпадокиянин, потому что Аэтий не пренебрегал лестью, а Георгий рад был этому, издавна будучи пленен извращением догмата, и охотно готов служить находкой для Аэтия.

Посему не укрывается это и от истинного Аэтиева соревнователя, от сего Евномия, который от отца своего по естеству, человека прекрасного по всему иному, кроме того, что соделался отцом такого отца, научился препровождению жизни благонамеренному и законному, но тягостному по бедности и исполненному тысячей трудов (отец Евномиев был какой-то земледелец, сгорбленный над плугом, прилагавший много трудов над небольшим участком земли, в зимнее же время, когда была свобода от земляных работ, искусно выводил детям буквы и склады, и платою за это добывал себе потребное для жизни). Почему, видя такое положение отца своего, расстаётся с плугом, с мотыгой и со всеми рабочими отцовскими орудиями, чтобы и самому не бедствовать в подобных трудах и сперва делается учеником Пруниковой мудрости. Обучившись скорописи, сначала жил, как полагаю, у кого-то из сродников, в плату за письменную услугу получая пропитание. Потом, обучая детей доставлявшего ему пропитание, понемногу начинает ощущать в себе желание сделаться ритором. Умалчиваю о том, что непосредственно за сим следовало, о жизни его на родине, о том, в каких занятиях и с кем найден он в Константинополе. После же этого, как говорят, занимался он приготовлением шерстяных плащей и поясов.

Поелику Евномий видел, что все это маловажно и что приобретаемое рачительностью об этом не стоит и пожелания, то, оставив прочие промыслы, предпочел всему одного только Аэтия, не без разума, как думаю, но

сообразно с своей целью избрав этот путь в жизни. Ибо с того времени, как стал причастным несказанной оной мудрости, все произрастает у него без посева и без возделания, потому что сведущ в том, о чем прилагает старание и приобрел сведение, как наипаче может привлекать на свою сторону людей более страстных. Так как человечество по большей части всего скорее уловляется сластолюбием, и к этой страсти велика склонность естества, которое с готовностью от суровых занятий ниспадает в негу сластолюбия, то, чтобы как можно большее число своих сообщников подвергнуть одной с собою болезни в рассуждении догматов, для сего именно делается угодником тайноводствуемых им, отстраняя неудобства и трудности добродетели как мало убеждающие к принятию тайны. А чему учат в сокровенности, что провозглашают явно и приводят в ясность вследствие обмана приявшие эту скверну, это неизрекаемое тайноводство, и чему научаются у досточестного священноистолкователя таинств, о способе крещений, об извинительности естества и о всем подобном. Ежели есть у кого досуг дознать сие в точности, пусть спрашивают у тех, для кого не составляет вины произнести устами что-либо неприличное. А мы умолчим о сем, потому что непозволительно даже обвинителям упоминать о подобном, если они научились и в слове чтить чистоту, а не чернить свое писание самыми точными рассказами, даже когда сказуется в них и правда.

Но почему приводил я на память сказанное? Потому что как Аэтию источником нечестия послужило Аристотелево искусство извращать истину, так и усовершенствовавшемуся его ученику дана тем же возможность наравне с учителем богато жить простотою обманутых. Чем же столько обидели его Василий с Евксинского Понта или Евстафий из Армении, о которых у него тянется длинная вставка исторического рассказа? Чем помешали ему достигнуть цели жизни? Не на большей ли паче высоте поддерживали новую их славу? Ибо откуда у них известность и столь великая именитость? Не от оных ли мужей, если только говорит о них правду обвинитель? Ибо то самое, что приобретшие славу, как свидетельствует сочинитель, признали достойными себе противниками не имевших вовсе известности, естественно послужило поводом высоко о себе думать сим, вступившим в борьбу с мужами, предпочтительно пред другими имеющими преимущество. А от сего произошло то, что низость и безызвестность прежней жизни оставляются в тени. И с этого времени приобретают известность тем, чего имеющим ум напротив было бы должно бегать. Ибо никто из благомыслящих не пожелает, чтобы за худое дело почли его великим, но для подобных сим людей это кажется самым крайним пределом благополучия. Так рассказывают об одном из неславных и ничтожных жителей Азии, что пожелал сделаться именитым у ефесеев. Какого-либо великого и славного дела и на ум ему не приходило, да и не могло прийти, но он делается замечательным

более, нежели приобретшие известность делами самыми великими, придумав ефесеям в высшей мере причинить утрату. Было у них одно общественное здание, обращавшее на себя взоры великолепием всякого рода и многоценностью. Этот же человек, великое сие произведение уничтожив огнем, подвергнутый суду за дерзость, признался в душевной своей страсти - а именно, что признавая важным быть известным у многих, придумал это, чтобы по великости зла памятно с ним было и имя отважившегося на злое дело. Такое же средство к приобретению известности и у Евномия с Аэтием, исключая разве то, что есть разность в великости зла, ибо причиняют вред не строениям неодушевленным, но самому живому зданию церкви, внося, как бы какой огонь, извращение догмата. Но слово о догмате отложу до своего времени.

7. Теперь же рассмотрим, какую справедливостью водится Евномий, в предисловии жалующийся, будто бы причиною ненависти к нему неверных служит его справедливость; ибо, может быть, не неуместно из сказанного о некасающемся догмата дознав, как он держится истины, сим указанием воспользоваться при рассмотрении того, что говорится о догматах. Сказано: *Верный в мале, и во мнозе верен есть: и неправедный в мале, и во мнозе неправеден есть* (Лк. 16, 10). Намереваясь писать апологию, сочинение небывалое и необычайное по написанию и содержанию, говорит он, что причина таковой странности произошла не от иного чего, но от возражавшего на его прежнее сочинение, потому что, хотя сочинению тому имя было «апология», но получив замечание от учителя нашего, что апология прилична одним обвиняемым, а если кто пишет сам по себе добровольно, то сочинение есть нечто иное, а не апология, он не противоречит, что по очевидной несообразности не должно составлять апологии, если не предшествует обвинение, но говорит, что, как обвиненный в весьма важном, он стал оправдываться от взведенного на него осуждения. Но сколько в этом лжи, ясным, думаю, сделается из того самого, что скажем. Жалуется Евномий, что много несносных зол потерпел от осудивших его; и это можно дознать из того самого, что написано им.

Посему как же потерпел он это, если оправдался в винах? Ибо если апологией пользовался к избежанию обвинений, то, без сомнения, плачевное это положение ложно и придумано напрасно. Если же потерпел то, что сказал, то, конечно, потерпел, не оправдавшись; ибо всякой апологии цель та, чтобы не допустить властных в приговоре обмануться клеветою. Разве вознамерится сказать, что представил он апологию в суде, но не мог склонить к себе участвовавших в суде, и побежден противниками? Напротив того, ничего такого не сказал в суде, и не мог сказать. Почему же? Сам признается в сочинении, что не захотел иметь дела с враждебными и неприязненными судьями. «Признаемся, - говорит, - что осуждены мы, когда безмолвствовали, а на место судей допущены люди злые и лукавые». Здесь

в сильном, как думаю, волнении, и иное имея в помысле, не заметил вместе прикрасы введенного в речь солецизма, весьма смело подделавшись под аттический склад, в речении «допущены» (εἰσφρησάντων)³, так как употребление одного и того же у преуспевших в слове, известное знакомым с риторическими правилами, а иное придумано новым аттическим остроумцем. Впрочем, это нимало не идет к нашей цели.

Но, поступив несколько далее, присовокупляет он следующее: «если по тому, что не воспользовался я судьями обвинителями, думает он уничтожить это название «апология», то крайне обманывается по простодушию». Когда же и перед кем оправдался этот остроумный муж, отвергнувшей судей по причине вражды, а на суде, как сам подтверждает, безмолвствовавший? Посмотрите на этого сильного поборника истины, как он, через несколько времени переменявшись, передается на сторону лжи и, чувствуя истину словами, противится ей в делах. Но приятно то, что изнемогает в силах и при самой защите лжи. Ибо каким образом один и тот же и справедливо оправдывался в возведенном обвинении и благоразумно также безмолвствовал, потому что суд производили враги? И из того самого сочинения, которое назвал апологией, ясно оказывается, что вовсе не было составляемо над ним суда. Предисловие сочинения обращено не к определенным судьям, но к каким-то неопределенным людям, которые и в то время были и в последствии будут, перед которыми (в чем и сам я согласен) нужна ему большая апология, но не подобная теперь написанной и требующей другой еще апологии в защиту себя, но какая-нибудь общая и разумная, которая могла бы убедить слушателей; потому что написал сие тот, кто собрал себе судилище из людей, которых не было в присутствии, а может быть, и не рождалось, и оправдывался перед теми, которые не существуют и упрощал тех, которые не родились, чтобы всем множеством не отличили лжи от истины, когда большей частью привязаны будут к лучшему. Ибо действительно к таковым, в отеческих чреслах еще находящимся судьям, прилично обращаться с подобною апологией, и думать, будто бы говорит правду, потому что один решился идти вопреки мнению всех, и ошибочное представление души своей почитает достовернейшим в целой вселенной прославляющих имя Христово.

Пусть же, если угодно, пишет новую апологию и этой второй апологии, потому что теперешняя есть не исправление погрешности, а паче заготовление новых обвинений. Кто не знает, что всякая правильная апология имеет в виду опровержение возведенного обвинения? Например, обвиняемый в воровстве, или в убийстве, или в другом каком преступлении или

³ Глагол εἰσφρέω в аттическом наречии употребляется вместо глагола εἰσφέρω, имеющего многие значения и в числе оных два следующие: «впускаю» и «глотая». Вследствие же сего сказанное Евномием можно разуместь или: «допущены на место» судей, или: «завели место судей».

вообще отрицается от поступка сего, или вину худого дела слагает на другого, или, если не может ни того, ни другого сделать, просит снисхождения и милости властных в приговоре. А здесь в сочинении нет ни отрицания вины, ни сложения на других; не прибегает Евномий к милости, не обещается вести себя лучше на будущее время, а напротив того, тщательно собранными доводами усиливает ту самую вину, за которую осуждается. Ибо представляемое на него, как говорит он, есть обвинение в нечестии, не вину неопределенную взводящее, но показывающее самый род нечестия; апология же, не отрицая вины, но подтверждая обвинение, доказывает, что должно нечестивовать. Пока догматы благочестия не приведены еще были в известность, может быть, менее опасно было бы отважиться на нововведение. Но когда во всех благочестивых душах твердо учение богослова, тогда возглашающий противное признанному вообще всеми оправдывается ли в том, за что его обвиняют, или паче навлекает на себя гнев слушателей и делается злейшим обвинителем самого себя? Я утверждаю последнее. Посему, если, по словам сочинителя, имеются или слушатели приведенного им в оправдание, или обвинители его дерзких нападений на благочестие, пусть скажет сам, или как будут поносить его обвинители, или какой приговор произнесут о нем судьи, когда апологией подтверждается его погрешительность.

8. Но не знаю, как удалился я от связи речи по причине нестрогого соблюдения последовательности. Ибо не то подлежит теперь исследованию, как надлежало оправдываться, но то, оправдался ли вообще Евномий. Возвратимся же к предположенному, а именно, что он явно уловляется собственными словами следующим образом: в негодовании говорит ложь, что был он судим и имел незаконных судей, что, влачимый по суше и морю, злострадал от солнечного зноя и от пыли. Потом, снова прикрывая эту ложь, по пословице выбивает гвоздь гвоздем, другою ложью покрывая прежнюю. Ибо тогда, как все с ним уверены, что не промолвил в судилище ни одного слова, говорит, что уклонился от судилища врагов и осужден безмолвный. Кто бы мог больше сего обличить себя в противоречии и истине, и себе самому? Когда обвиняют его за надписание сочинения, представляет необходимость оправдания перед судом. Когда обличают, что ничего не было сказано перед судьями, отрицает, что был суд, и не признает судей. Посмотрите на этого сильного поборника истины, как твердо противостоит он лжи? А потом, сам будучи таков, великого Василия осмеливается именовать лукавым, злонравным, лжецом; и еще сверх того - дерзким, невеждою, самозванцем, не посвященным в ведение божественного; присовокупляет же к списку злоречий помешательство ума, безумие и тысячи подобных ругательств, примешивая их в разных местах целого своего сочинения, как бы думая, что желчи его достаточно будет, чтобы

преобороть свидетельство всех людей, которые дивятся имени великого как единого из древних святых. И Евномий думает, что неуязвимому насмешками можно повредить одним злоречием. Не столько низко солнце, чтобы мог достать бросающий в него камнями или чем другим. Брошенное опять возвращается на бросившего, и цель остается выше бросаемого. Если кто станет клеветать на солнце, что оно не светло, то свет лучей не помрачится от насмешек. Солнце и осмеиваемое останется солнцем, а у злословящего лучи его, что не светлы, изблещутся слепота чувства зрения. И если всех своих слушателей и читателей пожелает, подобно этой апологии, всего более убедить в этом, чтобы не соглашались с общими и, отдавая преимущество большинству, дознанного опытом многих не предпочитали собственному предположению, то напрасно будет суесловить перед видящими дело.

Посему, кто благорасположен к Евномию, тот пусть убедит его положить узду на уста себе, не предаваться бесчинству в слове, не *противу рожню прати* (Деян. 9, 5), не отзываться дерзко о досточтимом имени, но, и на память только приводя великого Василия, исполняться благоговения и страха в душе. Ибо что ему будет и выгоды от этого безмерного самохвальства, когда Василий таким почитается у всех, каким возвращают его жизнь, слово и общее свидетельство о нем вселенной? Предприемлющий же отзываться о нем худо выказывает свой нрав, и именно то, что, как говорить негде Евангелие, не способен *добро глаголати* будучи лукав, но глаголет *от избытка бо сердца и от лукаваго сокровища износит* (Мф. 12, 34-35). А что высказанное Евномием есть голословное злословие, не согласующееся с истиной дел, обличением этому служит то самое, что им написано.

9. Упомянул Евномий о каком-то месте, в котором, по словам его, состоялся спор о догматах, но места не поименовал, и не обозначил каким-либо знакомым признаком, так что слушатель в необходимости ошибочно гадать о неизвестном. В этом месте, говорит Евномий, составилось собрание из лиц, отовсюду созданных; и как юноша цветет в слове, представляя взорам самый ход дел. Потом, говорит, что каким-то судьям (не называя и их по именам) предстояло решительное окончание дела, подавал же свой голос и бывший в присутствии наш наставник и отец. Но поелику превосходство на суде отдано противникам, то он бежал оттуда, оставив свое место, погнался за каким-то дымом отечества. И Евномий нещадно чернит Василия в изображении робости, как желающему можно дознать из самой книги; ибо у меня нет досужного времени все изблеванное его досугом вносить в мое сочинение. А для чего упомянул я о сказанном, к тому и перейду.

Какое это безымянное место, в котором производится исследование догматического учения? Какой случай вызывает на состязание доблест-

ных? Какие это люди, побуждавшие себя и сушею, и морем поспешать к общению в трудах? О каком говорит мире, занятом последствиями и ожидающем судебного приговора? Или кто распорядитель сих состязаний? Или пусть, хотя и дозволит себе умолчать это, чтобы, по обычаю, принятому у детей в училищах, ухитриться в подобных вымыслах придать слову какой-то вес и величие, однако же пусть скажет то одно: кто неодолимый этот борец, с которым вступить в состязание, по словам его, убоился наш учитель? Ибо если и это выдуманно, то пусть опять будет признан победителем и возьмет верх в суесловии; мы же умолкнем. В борьбе без всякой пользы с тенью истинная победа - добровольно отказываться от такой победы. Если же Евномий говорит о том, что происходило в Константинополе, разумеет оное сборище, воспламеняется в слове своим тамошними плачевными событиями и себя именует великим и непреодолимым борцом, то примем обвинение, а именно, что, присутствуя там во время состязаний, не вступали мы в борьбу с состязующимися.

Посему укоряющий Василия в робости пусть покажет, выходил ли на средину сам он? Промолвил ли какое слово в защиту своего благочестия? Продлил ли с отвагою речь? Славно ли боролся с противниками? Но нечего сказать ему, разве будет явно противоречить себе самому. Ибо признался, что в безмолвии принял произнесенный судьями приговор. Посему если должно было говорить во время состязаний (сие узаконяет теперь в своем сочинении, то почему осуждается тогда, пребывая в безмолвии? Если же хорошо поступил, предпочтя спокойствие при судьях, то по какому жребию его - безмолвствующего - хвалить, а нам спокойствие наше обращать в оуждение? Может ли кто придумать что более несправедливое этой несообразности, если, когда двое писали сочинение после состязаний, один из них о себе скажет, что защитился вовремя, хотя и много опущено им времени, а написавшего возражение на защитительное его сочинение станет порицать как опоздавшего, потому что много прошло времени от состязаний? Или, может быть, возражению должно было иметь в виду то слово, которое будет сказано впоследствии? Ибо этого, кажется, не достает в обвинении. Почему же, зная наперед, что будет писать, во время того суда не обличил? Ибо, что не на суде составил сию апологию, явствует из собственного признания его; припомню опять самые слова: «Признаемся, - говорит, - что, безмолвствуя, осуждены мы», и присовокупляет причину: «потому что, сказано далее, лукавые люди получили право судить», или лучше сказать, как выражается сам он, «допущены на место судей». А что еще подтверждает о написании апологии в надлежащее время, явствует сие из других сказанных им слов; буквально же читается сие так: «но что не выдумав от себя, а будучи вынужден посредниками, в надлежащее время и надлежащим образом приведен я, - говорит он, - к написанию апологии,

стало это явным и из самих дел и из его слов». Посему, что скажет без труда извращающий речь во все стороны? Не то ли, что не должно было молчать во время состязаний? Итак, почему Евномий во время самих состязаний был безгласен? Но у него апология благовременна и после состязаний? Почему же у Василия борьба с тем, что сказано Евномием, безвременна?

Но всего более, кажется, верно слово преподобного, что под видом апологии, Евномий в какую угодно ему было связность привел свои догматы. А истинный соревнователь Финееса, истребляющий мечом слова всякого, кто соблудил, отступив от Господа, извлек врачующий душу, губительный для нечестия нож, - разумею опровержение хулы. Если же упорствует и не принимает врачевания Евномий, умертвивший душу свою отступничеством, то вина на избравшем злое; сие подтверждает и слово внешних мудрецов. Вот каков Евномий и перед истиною и перед нами! По древнему закону, позволяющему за причиненную обиду отмщать равным, и нам, правда было бы можно нещадно замечать его укоризнами и с великим удобством щедро расточить злословие на оскорбившего, потому что, если он так обилен был на оскорбление и охудение не представившего даже и случая какого-либо к поруганию, то естественно найдись многим подобным речам у желающих осмеять его честную жизнь. Но поелику учеником истины изначала научены мы изучать Евангелие, то и не требуем взамен ока за око, зуба за зуб, зная, что худый поступок уничтожается обыкновенно поступком противоположным, и что-либо сказанное или сделанное зло не дойдет до крайности, если что-нибудь полезное, проникнув в среду, рассечет непрерывный ряд зол. А посему ряд злословий и оскорблений в дальнейшем своем продолжении останавливается долготерпением. Если же кто будет отмщать обидою за обиду, злоречием за злоречие, то, конечно, увеличить несообразность, питая ее подобным.

10. Посему, оставив все сказанное в середине книги как оскорбление, насмешку, злоречие, колкость, поспешу словом к исследованию догмата. Если же кто скажет, что уклоняюсь от злословия по неискусству отплатить подобным, то пусть посмотрит на себя самого, - какая у него склонность к худшему, которая без всякого усилия сама собою поползновенна на грех. Ибо сделаться худым - зависит от одного произволения, и часто для совершения греха достаточно хотения. Гораздо же более удобства к прегрешениям языка, потому что прочие грехи для совершения своего требуют и времени, и занятия, и внешнего содействия; а сподручность слова составляет всю возможность согрешить. Доказательством сего служит то самое Евномиево сочинение, которое у нас в руках. Рассмотревший его не поверхностно найдет наклонность грешить на словах, подражание чему, конечно, весьма легко, хотя бы кто и вовсе не заботился об искусстве хулить. Ибо на что трудиться в составлении оскорбительных слов? Можно

воспользоваться против обидчика его же речениями, потому что в этой исполненной укоризне части сочинения Евномий собрал все лжи и хулы, составленные по бывшим у него образцам, и нет такой нелепости, которая не была бы написана, например: «человек опасный, спорливый, враг истины, софист, обманщик, противоречащий мнениям и сведениям многих, не стыдящийся обличения делами, не уважающий ни страха, внушаемого законами, ни укоризны от людей, не умеющий отличить правду от ухищрения». К сему Евномий присовокупляет «бесстыдство и готовность к злословию»; потом называет «нерадивым, исполненным борющихся между собою предположений, совмещающим в речи несовместимое, борющимся с собственными своими словами и произносящим противоречия». Потом, желая о Василии наговорить много худого, и будучи не в состоянии душевную горечь излить в новых оскорбительных речениях, поелику нечего больше сказать, возвращается часто к одному и тому же и, сказав однажды, к тому же делает еще оборот и в третий и в четвертый раз, или еще и более, как будто на поприще каком, туда и обратно давая ход слову, в тех же оскорбительных выражениях, с тем же пустословием злоречий обращается взад и вперед, повторяя то же. И потому не приводимся уже в негодование бесстыдством его оскорблений; в пресыщении сказанным раздражение прекращается. Иной скорее почувствует омерзение, нежели придет в гнев; так низки, лишены всякой приятности и площадные сии насмешки, насколько не отличающиеся от шуток какой-либо пьяной старухи, которая бормочет сквозь зубы.

Итак что же? Должно ли перебирать все по одиночке и со всею тщательностью оправдываться во всем оскорбительно выраженном, доказывая, что не таков тот, о ком сие сочинено? Но в таком случае и мы окажемся оскорбляющими сего, подобно светилу воссиявшего нашему роду, с усердием доказывая в слове, что он не делал зла и не заслуживал осуждения. Напротив того, помню божественный этот глас, как пророчески изрек он об Евномии то место из пророчества, где Пророк уподобляет его бесстыдным женам, которые собственный свой позор слагают на целомудренных (Иер. 3, 3). Ибо кого врагом истины провозглашают Евномиевы слова? Кого выставляют противоречащим мнению многих? Кто просить читающих его сочинение не смотреть на множество свидетелей, не обращать внимания на древность, не спешить согласием на достоверность признаваемого совершенным? Ужели одному и тому же свойственно и это написать, и утверждать сказанное прежде, как домогаться, чтобы слушатели следовали его нововведениям, так опять хулить других за то, что идут напротив общим понятиям? А сие - «не стыдиться обличения делами и людской укоризны», и что еще подобного сему перечисляет Евномий, предоставляю произволению слушателей рассмотреть, о ком справедливо это сказать, о том ли, кто

себе самому и ближним равно поставляет в закон целомудрие, благоприличие и всякую душевную и телесную чистоту при самом строгом воздержании, или о том, кто повелевает не препятствовать естеству, достигать угодного ему исполнением телесных пожеланий, не противиться удовольствиям, не судить строго о таковой житейской рачительности, потому что никакого вреда не делается душе от такого образа жизни, и человеку для совершенства достаточно еретической только веры. Если же Евномий отрицает, что так у них учат, то и я, и каждый из благомыслящих желали бы, чтобы в таковых его отрицаниях была правда. Но найти себе место такому отрицанию не позволяют истинные его ученики, или падет самое главное его положение, и разорится скиния ради сего наипаче утвердившихся на догмате его. А кто бесстыден, не уважает человеческой укоризны, угодно ли видеть это из дел юности или из дел последующей за тем жизни? В том и другом случае найдешь, что укор в бесстыдстве падет на него самого; ибо не одно и то же свидетельствуют о каждом из них и юность, и следующая за нею жизнь.

Пусть сочинитель этот приведет себе на память, как жил он на родине во время юности и в Константинополе, и пусть услышит от знающих, что им известно о том, на кого он клеветает. Если же пожелает кто обозреть последующие занятия, то пусть сам скажет, кто достоин наименования бесстыдным? Тот ли, кто до священства щедро расточил отеческое имущество бедным, а наипаче во время голода, когда сделался настоятелем в церкви, священствуя еще в сане пресвитера, и после сего не пощадил остатков, так что и он мог похвалиться с Апостолом: *ниже туне хлеб ядохом* (2 Фес. 3, 8)? Или тот, кто защиту догмата обратил в предлог к доходам, самозвано вторгается в дома, отвратительного недуга не прикрывает своим поведением, не рассчитывает, что у здоровых естественное бывает отвращение от таковых людей, и что по древнему закону, по причине близости в значении недугов, и его изгнали бы из стана живущих?

Еще же опрометчивым обидчиком и, во всяком случае, лжецом именуется Василий у того, кто великодушно, с кротостью обучает противников, ибо так в сочинении своем услаждается речами о себе, кто не оставил ни одного случая излить весь избыток горечи, где только мог это сделать. Итак чем же и какими поступками обличает Василия в обиде и опрометчивости? «Тем, - говорит, - что меня каппадокиянина, назвал галатом, а потом имеющим жительство на рубеже отечественных стран, в каком-то безымянном краю Корниаспины». Если и назвал не урожденцем Олтисирии, а галатом (но только докажет ли, что прибавлено это название, ибо в наших списках нет сего приложения; допустим однако без спора, что и это сказано), неужели за сие одно Василий называется опрометчивым, обидчиком, и всеми укоризненными именами? А не разумеет того мудрец,

что обвинение от клеветника в маловажном доставляет обвиняемому великую защиту и свидетельство о правоте? Ибо предпринявший обвинить не стал бы щадить важнейшего и упражнять злобу свою маловажным, о чем действительно говорит он много, возвышая и преувеличивая неправду, с важностью любомудрствуя о лжи, признавая ее равною нелепостью, идет ли дело о важном или о маловажном. Ибо подобно отцам своей ереси, разумею книжников и фарисеев, умеет тщательно оеждать *комары* и нещадно пожирать горбатого вельбуда⁴ (Мф. 23, 24), навьюченного тяжелою ношею лукавства. И, может быть, не неуместно было бы сказать ему, чтобы пощадил от такого законоположения живущих в нашем гражданском обществе и не давал повеления почитать за ничто различие осуждения во лжи по малости и значительности дел. Ибо не одинаково грешат и Павел, допуская ложь и очищаясь по-иудейски благовременно с пользою для введенных в обман, и Иуда во время предательства, приняв на себя вид друга и защитника. Солгал и Иосиф, человеколюбиво шутя над братьями, и клянясь в этом фараоновым здравием (Быт. 42, 16); солгали и братья против него, по зависти умыслив ему сперва смерть, а потом рабство. Можно сказать много и других подобных примеров. Лжет Сара, устыдясь своего смеха; лжет и змий, внушая такую мысль, что человек преслушанием перейдет в естество Божие. Великая разность во лжи по тому, чего она касается; невозможно и сказать какова она, будешь ли судить по древним повествованиям или по нынешней жизни. Посему и мы, по общему приговору о людях, какой устами Пророка изрек Дух Святый, а именно: всяк человек ложь (Пс. 115, 2), - соглашаемся, что и человек Божий вовлечен был в ложь, случайно употребив название сопредельной страны или по незнанию местного именованья, или по необращению на то внимания. Но солгал и Евномий, и какая же это ложь? Извращение самой истины; говорит, будто бы вечно Сущего когда-то не было; утверждает, что истинно именуемый Сыном называется так лжеименно; о Творце вселенной выражается, что Он тварь и создание; Господа всяческих называет рабом; по естеству имеющего начальство сопричисляет к естеству рабственному. Мала ли эта разность во лжи? Такова ли чтобы кому-либо почесть за ничто солгать, по видимому, так или иначе?

11. Но смотрите, какую прилагает попечительность об истине в доказательстве, других укоряющий даже за софистический образ речи. Учитель наш в слове к Евномию сказал, что во время переворота в делах в награду за нечестие приобрел он Кизик. Посему что же делает обличающий софистов? Привязывается немедленно к слову «награда» и говорит, будто бы, по нашему признанию, «он защитился, одержал верх апологии и приобрел победную награду состязаниями», и слагает умозаключе-

⁴ Ср. Вожди слепии, оеждающие комары, вельблуды же пожирающе (Мф. 23, 24).

ние, выводя следствие, по его мнению, из бесприкословных положений. Перескажем же буквально, что собственно им написано: «если награда, - говорит он, - есть признак и конец победы, а на победу указывает судебное производство, судебное же производство вместе с собою вводит, конечно, мысль об обвинении, то допускающий награду необходимо должен признать, что была и апология». Что же скажем на это? Не будем спорить, что состязался он, что сие лукавое состязание нечестия было весьма сильно и упорно, и не в малой мере своими усилиями против истины превзошел и превысил он подобных ему; но не над противниками одержал он победу; в сравнение же с теми, которые по нечестию вместе с ним стремились в заблуждение, опередил всех преизобилием лжи, и, таким образом, за переизбыток зла получил в награду Кизик. Как преимуществующий перед всеми, подобно ему вступавшими в борьбу с истиною, во время победы, одержанной хулою, удостоен громкого и знаменитого провозглашения, и в награду за нелепое учение законоположившими так при состязании избран ему Кизик. И что в означенном смысле признано сие нами, доказывает наше сочинение, в котором сказано, что Кизик сделался для него наградю нечестия, а не каким-либо успешным следствием апологии. Посему, что же общего в сказанном нами с этим детским сплетением софизмов, будто бы за это как состоялось над ним судебное следствие, так приготовлена им апология? Подобное сему походит на то, как если бы кто, на пиру больше других выпив неразбавленного вина и за это пившими вместе с ним удостоенный какой-либо чести, победу сию на пиру обратил в доказательство, что судим был на судилище и в суде одержал верх. Потому что таковой может, подражая ему, составить умозаключение: если награда есть признак и конец победы, на победу же указывает производство суда, а производство суда вводит с собою, конечно, мысль об обвинении, то я одержал победу над судом, потому что, упиваясь, был увенчан на состязании в том, кто больше выпьет.

Но таким образом хвляющемуся, конечно, кто-нибудь скажет, что иначе ведутся состязания в судилище и иной способ прения на пиршествах; и победивший на чашах вследствие таковой победы не имеет никакого преимущества перед своими противниками в судилищах, хотя он и красуется цветочными венками. Посему и кто превзошел подобных себе словом нечестия, в приобретенной за нечестие награде не представляет еще свидетельства, что победил и в суде. Поэтому какую же пользу доставляет произнесенному защищению наше свидетельство, что он берет верх в нечестии? Ибо, если бы, оправдавшись перед судьями и одолев противников, потом уже принял возданную в Кизик почесть, то сказанное нами благовременно было бы обратить против нас. Если же непрестанно свидетельствуется в слове, что, избегая неприязненности властных про-

изнести приговор, в безмолвии принимает назначенное ему наказание, не соглашаясь суд о подвиге предоставить врагам, то для чего обольщает сам себя, и слово «награда» употребил в свидетельство, что оправдался? Не выразумел чудный сей муж значение слова «награда», а именно, что Кизик отдан ему, как некое отличие и признание доблести по превосходству в нечестии. Но поелику принимает награду по желанию и как победный дар, то пусть примет и то, что соединено с сим понятием, а именно, что своей победой приобрел он превосходство в нечестии. Ибо если нашим оружием укрепляется против нас, то справедливость требует воспользоваться или тем и другим, или ни тем, ни другим.

12. Таков он в наших делах; но не окажется ли, хотя сколько-нибудь держащимся истины в прочем, что сказано у него оскорбительного? В этом описании Василия робким, несмелым, уклоняющимся от трудов более упорных, в изображении его всеми подобными сему чертами, когда Евномий тщательно собирает признаки робости: скрытную хижину, надежно запертую дверь, смятение от страха, производимое входящими, и голос, и взгляд, и черты лица, и все тому подобное, чем выражается недуг робости. Но если бы Евномий и не был обличен солгавшим в чем-либо другом, то достаточно было бы и сего одного, чтобы обличить образ его действия. Ибо кто не знает, как в то самое время, когда царь Валент восставал на церкви Господни, великий оный подвижник великодушною решимостью превозмог столь затруднительное положение дел, стал выше устрашающего, превознесшись мыслью над всем, что устроилось к его устрашению? Кто из обитателей востока, кто из населяющих самые края нашей вселенной не знал борьбы его за истину с преобладающими? Кто не приходил в ужас, взирая на сопротивника? Это был не какой-либо человек обыкновенный, не поддельными хитросплетениями приобрел он силу побеждать, и взять над ним верх было небесславно, и быть им побеждену - не безвредно; но, хотя под своим правлением имел тогда всю римскую державу, однако же, гордясь столь великим царством, послушался клеветы на наше учение Евдоксия, епископа германикийского, который обманом привлек его к себе. А сподобниками в своем желании имел он всех людей сановитых, всех служащих при нем и заведывающих делами, из которых иные склонились на сие добровольно, по сходству в мыслях, а многие из страха перед державною властью с готовностью делали, что ей было угодно, и жестокостью к державшимся веры доказывали усердие к нему, когда бегства, описи имения, изгнания, угрозы, взыскания, опасности, содержание под стражей, узилища, бичевания и что еще страшнее сего, - все приводимо было в действие против несогласяющихся с желанием царя; когда оказавшимся в доме Божиим благочестивыми было тяжелее, нежели уличенным в самых преступных винах.

Но подробное описание всего этого потребовало бы какого-либо большего сочинения, многого времени и труда особого рода. С другой стороны, поелику тогдашние бедствия известны всем, то ничего не прибавится настоящему слову точным изложением сих несчастий в письменах. В повествовании о них есть и другая невыгода; излагающему по порядку историю сих горестных событий необходимо сделать некое упоминание и об учиненном с нашей стороны. Ибо если в сих борьбах за благочестие и сделано нами что-либо такое, что при повествовании может возбудить соревнование, то мудрость повелевает предоставить сие ближним, по сказанному: *да хвалит тя искренний, а не твоя уста* (Притч. 27, 2). Сего-то не уразумев, проникающий во все⁵ большую часть своего сочинения занял велеречием о себе.

Поэтому все сему подобное отлагая в сторону, в точности изложу дела боязливости нашего учителя. Противостоял ему как сопровтивник сам царь; а прислуживал стремлениям царя начальствующий по нем во всем царстве, и содействующими таковому пожеланию служили все окружающие царя. Для точнейшего испытания и доказательства в подвижнике непоколебимого убеждения присовокупил к этому и самое время. Какое же тогда было время? Царь отправился из Константинополя на восток, превозносясь мысленно недавними своими успехами над варварами и не предполагая, чтобы стало что-либо противиться его желаниям. Предшествовал же ему в этом пути епарх, вместо какого-либо иного необходимого, для начальства делающий такое распоряжение, что бы ни одному держащемуся веры не позволялось оставаться на своем месте, но все таковые отовсюду были изгоняемы, а на место их вводимы были какие-либо другие самозванные, к оскорблению божественного домостроительства. Посему, когда с таким решением, подобно какой-то грозной туче, державная власть двинулась из Пропонтиды против церквей, и внезапно Вифиния опустела, а Галатия с большим удобством увлечена, и все на пути уступали им в образе мыслей, а по порядку и наша уже страна подверглась этой беде; что делает тогда великий Василий, этот, как говорит Евномий, боязливый, не смелый, робеющий страшного,веряющий спасение свое скрытой хижине? Приведен ли в ужас постигшим бедствием? Страдание ли постигнутых им прежде приемлет себе в советника для собственной своей безопасности? Соглашается ли с советующим уступить ненадолго стремительности зла, и не повергать себя в очевидную опасность сношением с людьми, привыкшими к кровопролитию? Или всякое превосходство слов, всякая высота мыслей и речений изобличит себя в том, что она ниже действительности? Как изобразит кто словом столь великое презрение страхований? Как представит кто взору эту новую борьбу, о которой справедливо может иной сказать, что ведут

5 То есть Евномий.

ее не люди и не с людьми, но что добродетель и дерзновение христианина противоборствуют в ней убийственному владычеству.

Предварив прибытие царя, призвал Василия к себе епарх, начальственную власть, и без того страшную по величию оной, еще более страшною сделав жестокостью наказаний, после тех плачевных опытов, какие совершил в Вифинии. Когда с обычною легкостью без труда покорены были галаты, епарх думал, что и у нас встретит готовность на все, что ему угодно. Предначением же строгости в делах служила речь, смешанная вместе из угроз и обещаний. Епарх говорил, что Василий, если будет покорен, продолжит пользоваться и честью от царя и начальством в церкви, а если воспротивится, потерпит все, чего похощет раздраженная душа, к власти присовокупив и силу. Таковы были их поступки.

А наш столько далек был от того, чтобы прийти в какой-либо ужас от видимого или сказанного, что, подобно некоему врачу или доброму советнику, призванному исправить ошибки, приказывал им раскаяться в том, на что отваживались, и впредь прекратить убийство рабов Господних; потому что пекущимся об одном царствии Божиим и о бессмертной державе могут они не более как только примыслить что-либо; но не в силах сделать зло, не в состоянии изобрести ничего такого, что, будучи сказано или сделано, опечалило бы христианина. Опись имения, говорил он, не коснется полагающего все стяжания в одной вере; изгнание не устршит с одинаковым расположением обходящего всю землю и взирающего на всякую страну по кратковременности жительства, как на чуждую, и поелику вся тварь сослужебна, - на всякий град, как на свой. Подвергнуться же ударам или трудам, или смерти, когда нужно то будет за истину, - не возбудит страха и в женщинах, но для всех христиан есть высший предел блаженства в чаянии одного претерпеть что-либо невыносимое. Одно только печалит, присовокупил он, что одна в природе смерть, и не находит он никакого способа, чтобы можно было многими смертями подвизаться за истину.

Поелику же Василий в этом случае поставил себя выше оных угроз и всю надменность одного властительства презрел, как ничто, то, как на зрелище с переменою лиц вместо одних являются внезапно другие, так и здесь горечь угроз преобразилась в ласкательство, грозный дотоле и ужасающий своею гордынею епарх, переменяв речь на скромную и снисходительную, говорит: «А ты не почитай маловажным, что великий царь вступает в среду твоего народа, напротив того, согласишься именоваться и его учителем, и не противься изволению его. Угодно же ему, чтобы сие последовало по исключении из письменного изложения веры одной малости - речения «единосущный». Но учитель отвечает опять: царю стать членом церкви - это весьма важно, ибо, говорит он, великое дело - спасение души, не потому, что это - царь, но потому что вообще он человек. Но, чтобы в изложении веры сделать исключение или прибавление, столько далек он от сего, что

не может изменить даже порядка в написанном. Вот что этот робкий, малодушный, приходивший в ужас при скрипе двери, изрек словом столько высокому чином и сказанное подтвердил делами! Так остановил и отвратил он собою, как бы поток какой разливающийся по владениям, ниспровержение церквей, один возмев достаточную силу против удара зол, и подобно какой-то великой и непоколебимой скале в море вместо многих и огромных волн сокрушив собою приращение бедствий.

Но сим не кончилась его борьба. Напротив того, еще предпринимает сделать опыт сам царь, негодуя, что в первое нападение дело кончилось не в его удовольствие. Посему, как некогда ассирийский царь в Иерусалиме разорение израильского храма велел произвести повару Навузардану, так и этот некоему Димосфену, приставленному к приготовлению яств, и главному повару, как бесстыднейшему других поручив сию службу, думал, что одержит верх во всяком предприятии. Посему, так как из всего делает он смесь, и какой-то богоборец из Иллирика, с посланием в руках, собирает на это всех вельмож, и Модест снова воспаляется гневом с сильнейшею прежнего стремительностью; то все подвиглись гневом царевым, негодуя вместе с огорченным царем, и угождая раздражению власти, и все поражаются грозой ожидаемого. Ибо опять этот епарх; опять сильнейшие прежних восстания страхований, прибавления угроз, чувствительнейшее раздражение, плачевное зрелище судилища, глашатаи, докладчики, жезлоносцы, загородки, занавесы, все, чем легко приводятся в ужас мысли и у самых приготовленных. И снова подвижник Божий во вторичной борьбе и превосходит славу, приобретенную в предшествовавшей. Если требуешь доказательств, то смотри на самые дела. Было ли в церквах какое место, не разоренное тогдашним переворотом? Осталось ли какое племя не испытывавшим еретического восстания? Кто из уважаемых в церквах не был отвлечен от трудов? Какой народ избежал такого насилия? Возьмем ли всю Сирию, средоречие даже до варварских пределов: Финикию, Палестину, Аравию, Египет и Ливийские племена до самого конца известной нам вселенной - и всех обитающих там: понтийцев, киликийцев, ликийян, лидян, писидиян, памфилиян, карийцев, жителей Геллеспонта, островитян до самой Пропонтиды, и всех населяющих Фракию, куда только простиралась Фракия, и окрестные племена до самого Истра⁶; что из всего этого осталось в своем виде, исключая разве то одно, что прежде еще одержимо было таковым злом? Но из всех народов один каппадокийский не ощутил общего бедствия церквей; его спас от искушений великий наш защитник.

Таковы последствия робости нашего учителя! Таковы дела приходившего в ужас от трудов более тяжких! Не у жалких старух снискал он себе славу, не о том старался, чтоб обмануть женщин, легко доступных всякому обману, не почитал за великое возбудить к себе удивление в людях

6 Дунай.

предосудительных и развратных; но делами доказал душевную крепость, постоянство, мужество и благородство в образе мыслей. Его заслуги - спасение всего отечества, мир нашей церкви, образец всего доброго для живущих добродетельно, низложение противников, защита веры, ограждение немощных, поддержка усердных, - все, что признается у нас лучшим. При сих только повествованиях и слух, и зрение приводятся в согласие делами. Ибо здесь одно и то же - и словом повествовать о том, что прекрасно, и на деле показывать свидетельствуемое словами, а в том и другом достоверным делать одно другим, память видимым, а дела повествуемым.

13. Но не знаю, как на столько удалилось слово от предположенного, обращаясь к каждой хуле, высказанной клеветником. Впрочем Евномию немалая выгода - это замедление слова на подобных предметах; обличение людских неправд препятствует слову поступить к существеннейшему. Как судимого за убийство бесполезно преследовать за опрометчивость в словах, потому что обличенного убийства достаточно к произнесению смертного приговора, хотя убийца не обличается с тем вместе ни в какой опрометчивости слов, так, кажется мне, хорошо будет в обличении Евномия представить только его нечестие, а злословие против нас отложить в сторону. Ибо явно, что, с обнаружением зломыслия в важнейшем и существенном, обличается вместе и все прочее, как возможное для него, хотя и не будем в точности говорить обо всем подробно. Итак, главное, к чему стремится он и в прежнем своем слове, и в том, которое разбираем теперь, есть хула на догмат благочестия; все же старание прилагает совершенно извратить, изгнать, уничтожить благочестивые понятия о едиnorodном Боге и о Святом Духе. Посему, чтобы умствования его о догматах истины оказались наиболее лживыми и несостоятельными, сперва предложу буквально сказанное о них Евномием, а потом, возвратясь опять к сказанному, исследую каждое изречение отдельно.

«Все наше догматическое учение ограничивается превысшею и в самом собственном смысле так называемую сущностью, еще тою, которая от нее существует, после же нее первенствует над всеми иными, наконец, третью, которая не состоит в одном ряду ни с одною из поименованных, но подчинена одной как причине, а другой, как действию, которым пришла в бытие; без сомнения же, для восполнения всего учения берутся вместе и действия последующие за сущностями и сродные им именованья. Еще же, поелику каждая из сих сущностей, отдельно взятая проста и в собственном своем достоинстве и есть, и умопредставляется совершенно одна, а действия определяются делами, и дела измеряются действиями действующих, то, по всей необходимости, за каждой из сущностей последующие действия одни меньше, другие больше, одни состоят в первом, другие во втором ряду, и вообще говоря, доходят

до такой разности, до какой могут доходить дела; потому что не позволено называть одним и тем же действова­ние, которым сотворил ангелов или звезды, или небо, или человека; но, сколько одни дела превосходнее и досто­честнее других, столько и действова­ние выше другого действова­ния, как скажет иной благочестиво рассуждающий; так как одни и те же действова­ния производят тождество в делах, а разные дела указывают и на разность действований. Поелику же сие действительно так, и взаимным отношением одного к другому соблюдается непременная связь, то произ­водящим исследование в сродном вещам порядке надлежит не смешивать всего вместе, усиливаясь слить это; и если поднят будет спор о сущности, то из первых и непосредственно принадлежащих сущностям действований производить удостоверение в доказываемом и разрешение спорного; а при разрешении сомнения о действова­ниях из сущностей самым приличным и для всех полезным почитать поступление от первых ко вторым».

14. Итак, вот хитросплетение хулы! Истинный же Бог наш, Сын истинного Бога, водительством Святаго Духа да направит слово к истине. Будем опять повторять сказанное по порядку. Евномий говорит, что «дог­матическое его учение ограничивается превышей и в самом собственном смысле так называемой сущностью, еще тою, которая от нее существует, после же нее первенствует над всеми иными, наконец, третьей, которая не состоит в одном ряду ни с одною из поименованных, но подчинена одной, как причине, а другой - как действованию». Итак, первое злоухищрение в книге есть следующее: Евномий, обещая изложить нам таинственный догмат, как бы исправляя евангельские речения, не употребляет тех именований, в которых Господь предал нам таинство сие в тайноводстве веры, напротив того, умолчав имя Отца и Сына и Святаго Духа, вместо Отца именует какую-то превышую и в самом собственном смысле именуемую так сущность, вместо Сына - сущность, которая от первой существует, после же нее первенствует над иными, а вместо Святаго Духа - сущность, которая не состоит в одном ряду ни с одною из поименованных. Но если бы так выразиться сообразнее было с делом; то Истина, без сомнения, не затруднились бы в изобретении сих слов; не затруднилась бы, конечно, и приявшие потом на себя проповедь таинства, и *исперва самовидцы и слу­ги бывшии Словесе* (Лк. 1, 2), а после них целую вселенную наполнившие евангельскими догматами, и опять после сего по временам восстававшие недоумения о догмате, разбиравшие на общем соборе, записанные преда­ния которых всегда сохраняются в церквах. Если бы так надлежало вы­ражаться, то не было бы у них и упоминания об Отце и Сыне и Святом Духе. Если совершенно благочестиво или безопасно речения веры заме­нить этою новизною, то значит, что невежды, не оглашенные в таинствах, не слышавшие именований, как выражается Евномий, сродных, были те,

которые и не умели, и не хотели собственные свои понятия сделать предпочтительнейшими именований, преданных нам в Божественном слове?

15. Но всем, думаю, явна причина этого составления новых имен. Ибо всякий человек, услышав название Отца и Сына, тотчас из самих имен познает свойственное им и естественное одного к другому отношение; потому что из сих названий само собою разъясняется сродство естества. Посему, чтобы не было сие разумеемо об Отце и едиnorodном Сыне, скрадывает через это у слушателей то понятие взаимного свойства, которое с именами само собою входит в мысль; и, отложив в сторону речения богодухновенные, в изложении догмата пользуется речениями, придуманными к вреду истины.

Но прекрасно говорит Евномий следующее: в сем заключается догматическое учение не вселенской, но нашей церкви. Всякому же, у кого есть ум, легко разуместь нечестие сказанного. Но, может быть, не неблагоприятно будет подробно исследовать в слове, с каким намерением одной сущности Отца Евномий приписывает, что она есть превысшая и в самом собственном смысле так именуемая, ни Сыну, ни Святому Духу не позволяя быть высшею и собственно так называемую сущностью. Ибо думаю, что в этом видно старание совершенно отрицать по сущности Единородного и Духа, и Евномий таким ухищренным словосоставлением неприметно ведет к сему именно, что существуют Они только по видимому и по имени; истинное же исповедание Их ипостаси таковым построением речи отвергает; а что таков оборот речи, без труда приметит, кто ненадолго остановится на Евномиевом слове. Кто признает, что Единородный и Дух Святой истинно существуют по собственной Своей ипостаси, тому не свойственно много толковать о признании имен, которыми, думает он, должно чествовать сущего над всеми Бога; ибо крайнюю означало бы простоту соглашаться в деле и привязчиво спорить о словах. А теперь об одной сущности Отца засвидетельствовав, что она высочайшая и в самом собственном смысле так именуемая, умолчанием о прочих приводит к заключению, что они не в собственном смысле существуют. Ибо как сказать, что существует истинно, о чем не засвидетельствовано, что существует в собственном смысле? О чем не признано, что оно наименовано в собственном смысле, тому необходимо придать противоположное именование; и что не в собственном смысле, то, без сомнения, не действительно таково. Посему утверждаемое о чем-либо, что существует не в собственном смысле, делается доказательством совершенного несуществования; сие то, вероятно, имея в виду, Евномий вводит эти новые именованья в своем догмате. Ибо никто, конечно, не скажет, что Евномий по недоразумению впал в необдуманное предположение и высшим определяет место, находящееся вверху, и Отцу как бы отделяет высокую какую-то стражду, а Сына поме-

щает в местах низменных. Ибо не найдется такого ребенка по уму, чтобы в рассуждении духовного и бесплотного естества представлял себе разность по месту; потому что телам свойственно положение на месте; а духовное и невещественное по естеству признается далеким от понятия о месте. Посему, какая же причина сущности одного Отца называться превысшею? Ибо не легко кому-либо представить, будто бы по какому-то невежеству в эти мысли вовлечен был тот, кто во многом, чем выказывает себя, принимает вид мудреца, и, как выражает божественное Писание, мудрится *излишше* (Еккл. 7, 17).

Но не скажет он, будто бы наименование высшею показывает в сущности превосходство силы или благодати, или другого чего подобного; ибо всякому (не говорим о хвалящихся превосходством мудрости) известно и то, что не имеет недостатка в совершенной благодати и силе и во всем подобном Ипостась Единородного и Святого Духа; потому что всякое благо, поколику не допускает оно противоположного, не имеет предела благодати, ограничивается же обыкновенно одними противоположностями, как можно это видеть в отдельно взятых примерах: силе конец, как скоро место ее заступает немощь; жизнь ограничивается смертью; свету предел - тьма; и кратко сказать, всякое отдельно взятое благо прекращается противоположным ему. Поэтому если Евномий предполагает, что естество Единородного и Духа удобопревратно в худшее, то справедливо умаляет понятие о благодати Их, так как могут Они быть увлечены и противоположным. А если божественное и неизменяемое естество не допускает до Себя ничего худшего (а сие признается самими врагами), то, без сомнения, умопредставляется Оно неопределимым в рассуждении добра; а неопределимое есть одно и то же с беспредельным. В беспредельном же и неопределимом представлять увеличение и уменьшение - крайне неразумно. Ибо как сохранится понятие беспредельности, если о беспредельном будем утверждать, что оно бывает больше и меньше? Большее познаем из взаимного сравнения пределов; а у чего нет пределов, в том как возможет кто представить избыток? Или Евномий, представляя себе не это, а некое преимущество по времени, понятие большего придает тому, что старше по древности, и по сей причине одну сущность Отца называет превысшею? Итак, пусть скажет Евномий, чем измерил это большее в жизни Отца, когда не представляется никакого временного расстояния прежде ипостаси Единородного?

Но если бы и было это расстояние (пусть сказано будет сие пока предположительно), сущность, по времени предшествующая той, которая пришла в бытие после, какое преимущество имеет в бытии (разумею относительно к самому понятию бытия), чтобы одну именовать превысшею и в собственном смысле так именуемую, а о другой утверждать, что она

не такова? Ибо у предшествовавшей в сравнении с младшею, хотя время жизни больше, сущность однако же от этого ни больше, ни меньше. Более же ясным соделается это из примеров. В отношении к сущности меньше ли Авраама имел через четырнадцать родов явившийся на свет Давид? Изменилось ли сколько-нибудь в нем человечество? Меньше ли был человеком Давид, потому что по времени жил позднее Авраама? И кто столько тупоумен, чтобы мог сказать это? Ибо понятие сущности, нимало не изменяемое с продолжением времени в отношении к обоим одно. И никто не скажет, что один в большей мере человек, потому что предшествовал по времени, а другой меньше причастен человеческого естества, потому что вступил в жизнь после других, как будто или растрчено естество предшественниками, или время истощило его силу в живших прежде. Ибо не времени принадлежит определять каждому меру естества; напротив того, естество пребывает само по себе, соблюдая себя посредством появляющихся вновь; а время течет собственным своим чередом, или содержа в себе, или минуя, естество постоянное, непреложное, пребывающее в собственных своих пределах. Посему и тогда не докажут, что у одного отца в собственном смысле превышая мера сущности, если бы было допущено, что по времени имеет Он больше, как предположило слово; а без всякой разности в старшинстве времени как представит кто-либо подобное нечто о естестве предвечном? Поелику всякое измеряемое расстояние открывается в том, что ниже естества Божия, то какое остается основание у предприемлющих довременную и непостижимую сущность различать по разности понятий: выше и ниже?

Но никакого нет сомнения в том, что защитой иудейского догмата служит утверждаемое сими, доказывающими существование единой сущности Отца (которой одной решительно приписывают они бытие в собственном смысле), а сущность Сына и Духа полагающими в числе несуществующих; потому, что всему не в собственном смысле сущему приписывается бытие только на словах, по обычному неправильному словоупотреблению; как и человеком называется не уподобительно показываемый в изображении; напротив того, в собственном смысле называемый сим именем есть не подобие человека, но первообраз подобия. А изображение по имени только человек, и не может поэтому в собственном смысле называться тем, чем называется; так как по естеству оно не то, чем именуется. Так и здесь, если сущность одного Отца называется в собственном смысле, а сущность Сына и Духа не в собственном, что означает сим? Не явное ли это отрицание спасительной проповеди? Итак, пусть бегут опять от церкви в иудейские синагоги, не уступая Сыну бытия в собственном смысле и тем доказывая, что вовсе не имеет Он бытия; потому что недействительное одно и то же с несуществующим.

А поелику Евномию хотелось бы в подобных вещах быть мудрым, и презирает он тех, которые предпринимают писать без логической строгости; то пусть скажет нам презренным: в какой мудрости почерпнул он познание о большем и меньшем относительно к сущности? Какая причина установила такую разность, что какая-нибудь сущность больше другой сущности по самому, разумею, значению сего слова: «сущность»? Ибо пусть не представляет нам тех разностей в качествах, или в отличительных свойствах, какие по закону мышления понимаем как принадлежности сущности, составляющие нечто иное с подлежащим. Ибо не разности испарений, или цветов, или тяжести, или силы, или достоинства, или поведения и нрава, или чего-либо иного усматриваемого в теле и душе, предлагается теперь исследовать; но разумею самое подлежащее, чему в собственном смысле придается наименование: сущность; о сем спрашивается: точно ли какая-либо сущность имеет с другою разность в большей мере бытия? Но доньше еще не слышали мы, чтобы из двух существ, признаваемых имеющими бытие, пока оба существуют, в одном бытие было в большей, а в другом в меньшей мере; потому что и то и другое равно имеет бытие, пока пребывает тем, что оно есть, и, по сказанному, нет причины к предпочтительнейшему или продолжительнейшему бытию в чем-либо одном.

Посему, если вовсе не позволяет Евномий представлять себе Единородного имеющим сущность (ибо на это, кажется, поползается тайно речь его); то не приписывающий Ему бытия в собственном смысле, пусть, рассуждая о Нем, не уступает Ему и меньшего. Если же Сына, как ни есть состоящего в бытии, исповедует силою самосущею (об этом не было у нас еще спора); то почему опять отъемер данное, доказывая, что Тот, чье бытие он исповедал, имеет бытие не в собственном смысле? А это значит то же, как было сказано, что и вовсе не быть. Как невозможно быть человеком тому, к кому совершенно неприложимо соответственное сему имени понятие; и у кого недостаток отличительных свойств, у того отъемерется целое понятие сущности; так и о каждой вещи, о которой засвидетельствовано, что имеет бытие несовершенно и не в собственном смысле, частное признание бытия не заключает в себе никакого доказательства о бытии ипостасном; напротив того, указание на бытие несовершенно доказывает всецелое несуществование подлежащего. Посему, если здравомыслен, то пусть обратится к благочестивому разумению, изъязв из догмата понятие о меньшей и не собственно так называемой сущности Единородного и Святаго Духа. Если же решился непременно нечестивать (и не знаю, почему же ему хочется Творцу своему, Богу и благодетелю воздать хулою); то да потерпит наказание за мнение о своей учености, будто бы значит он нечто, по невежеству подчинив одну сущность другой, утверждая, что, но неоткрытому еще закону, одна сущность выше, другая ниже, свидетельствуя, что

одна в собственном смысле, а другая не в собственном так называется. Ибо и из философствовавших вне веры не знали мы ни одного, кто предавался бы сему бреду; потому что такое мудрование не согласно ни с богодухновенными изречениями, ни с общими понятиями.

Посему цель измышления сих именований достаточно, думаю, объяснена сказанным, а именно, что речения сии предварительно полагает Евномий как бы в убежище и в основание всего своего злого умысла касательно догмата, чтобы, приготовляя ум, представлять себе одну только в самом собственном и высшем смысле сущность, без труда решить о других, как об умопредставляемых в смысле низшем и не собственном. Наипаче же показывает это в последующем, где, излагая свои мнения о Сыне и о Святом Духе, не употребляет сих речений, чтобы, как сказал я прежде, сими наименованиями невольно не показать свойства в их естестве; но делает безымянное о них упоминание сей поучающий, что «от сродных имен и речений должно возводить разумение слушающих». Но какое имя сроднее употребленного самую Истиною? Евномий же учит вопреки Евангелию, именуя не Сына, но Сущность от высшей происходящую и после оной перед всеми существами первенствующую. А что говорится это к извращению благочестивого понятия об Единородном, еще более обнаружится сие из остального Евномиева рассуждения. Но поелику в сказанном у него, по-видимому, соблюдается середина, так что и не утверждающий о Христе ничего нечестивого мог бы употребить иногда сии речения; то по сей причине и я не коснусь теперь учения о Господе, чтобы сберечь место опровержению самых явных на Него хулений; но по мере сил моих исследую учение Евномия о Святом Духе, потому что явную и ничем не прикрытую произносит о Нем хулу, говоря, что Дух не равночестен Отцу и Сыну, но подчинен Тому и Другому.

16. Посему вникнем сперва, какое значение слова «подчинение», и в каких случаях божественное Писание употребляет такое речение. Почтив человека тем, что создан по образу Сотворившего, Создатель Бог подчинил ему всякое неразумное естество, как воскликнул великий Давид, изображая благодать сию в песнопениях. Ибо говорит: *вся покорил еси под нозе его* (Пс. 8, 7), и поименно упоминает о подчиненных. Но в Божественном Писании еще и иное означает словом «подчинение», ибо Давид же, причину успехов своих в бранях восписуя Богу всяческих, говорит: *Покори люди нам и языки под ноги наша* (Пс. 46, 4), и еще: *покоривый люди под мя* (Пс. 17, 48). И в божественных Писаниях часто можно находить слово сие означающим владычество над сопротивным. Ибо изречение Апостола о будущем напоследок подчинении всех людей Единородному и через Него Отцу (1 Кор. 15, 28), где он в глубине премудрости говорит, что сам *ходатай Бога и человеков* (1 Тим. 2, 5) подчинится Отцу (сим подчинени-

ем Отцу Сына, соделавшегося причастным человечеству, давая разуметь покорность всех людей), как требующее большего и много труднейшего исследования, оставлю на время. Но в местах ясных, по которым нет никакого сомнения о значении слова «подчинение», в каком смысле утверждается, что сущность Духа подчинена сущности Сына и Отца? В том ли, в каком Сын подчиняется Отцу по разумению Апостола? Но поэтому Дух поставляется в едином чине с Сыном, а не подчиняется Ему, если только подчиненных два лица. Или не в этом смысле? Посему в каком же ином, кроме того, в котором, как научил нас псалом, естеству разумному подчинено неразумное? Следовательно, столько отличны⁷, сколько естество неразумных животных отлично от естества человеческого. Но, может быть, Евномий отвергнет и это понятие? Следовательно, придет к остальному значению, - что естество, противостоявшее и противоборствовавшее прежде, после того сильною необходимостью вынуждено поклониться под власть воспреобладавшего.

Пусть из сказанного изберет, что угодно; но не знаю, что именно избрав, избежит неминуемого осуждения в хуле: тогда ли, когда скажет, что наравне с бессловесными подчинен Дух, как человеку подчинены рыбы, птицы и овцы; или когда, как отложившегося, пленником приведет к преизбыточествующему силою? Или не согласится ни на одно из сих речений, скажет же, что слово «подчинение» употребил не по понятию, усвоенному Писанием, но в другом значении называет Духа подчиненным Отцу и Сыну? Какое же это значение? Или тем самым, что Дух есть третий в порядке, какой ученикам передан Господом. Писание узаконяет подчинять, а не в один ставить ряд? Поэтому на том же основании пусть и Отца подчинит Единородному, потому что божественное Писание часто, предпоставив имя Господа, на втором месте делает упоминание о сущем над всеми Боге. *Аз и Отец*, говорит Господь (Ин. 10, 30), предпоставляя Свое имя. И еще: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога* (2 Кор. 13, 13); и тщательно ищущим свидетельств в Писании можно собрать тысячи таких мест, каково, например, следующее: *Разделения же дарований суть, а тойжде Дух: И разделения служений суть, а тойжде Господь. И разделения действий суть, а тойжде есть Бог* (1. Кор. 12, 4-6), так что на этом основании пусть Духу и Сыну подчинен будет и Сый над всеми Бог, упомянутый Павлом на третьем месте. Но и ныне не слыхали мы еще этой мудрости, которая называемое в каком-либо ряду вторым или третьим низводит в чин подвластного и подчиненного. Евномиию только угодно доказывать, что известный по преданию порядок лиц указывает на преимущества и низшие степени достоинств и естеств; ибо он утверждает, что порядок мест служит указанием инаковости естеств, не знаю откуда заимствовав такое

7 Сын и Святый Дух от Отца.

представление и какую необходимостью доведенный до сего предположения. Ибо численный порядок не производит разности естеств, напротив того, исчисляемое, каково по естеству, таким и пребывает само в себе, будет ли оно исчисляемо или нет. Число есть знак, дающий знать количество вещей; и во второй ряд низводить не всегда непременно то, что ниже по достоинству естества, но по произволу счисляющих приводит только в ряд вещи, обозначаемые числом. *Павел и Силуан и Тимофей* (1 Фес. 1, 1) - здесь упомянуты три лица по воле упомянувшего; показывает ли же число, что Силуан, поставленный вторым после Павла, есть нечто иное, а не человек? Или Тимофей, поставленный на третьем месте, вследствие сего места, данного ему в ряду упоминающим так, представляется инаковым по естеству? Нет, потому что каждый из них есть человек и прежде числа, и после оно-го; слово же, поелику невозможно было одним речением означить вдруг троих, упоминает о каждом отдельно в произвольном порядке, связует же имена поставленным между ними союзом, чтобы, как думаю, сею связью имен показать согласие троих в едином деле.

Но не это угодно нововводителю догматов; он узаконяет, что противно порядку Божиего слова; и что Самим Господом поставлено в ряду с Отцом и Сыном, то, отделив от свойственного и естественного Ему места в ряду и сочетания, причислил к подчиненным, и говорит, что это есть дело Того и Другого, - Отца, как производящего причину происхождения, и Единородного, как от Себя производящего Ипостась Его; и определяет, что это есть причина подчинения, хотя не открыл еще означаемого словом «подчинение».

17. Потом говорит: «Без сомнения же берутся вместе и действовани-я, последующие за сущностями, и сродные им именовани-я». Смысл этих слов не очень ясен, будучи прикровен великим мраком нечестия; но сколько иной может проразумевать по догадке, он таков: действиями сущностей Евномий, как думаю, именует производящие Сына и Святаго Духа силы, которыми первая сущность произвела вторую, а вторая - третью, и говорит, что наименования совершенных дел составлены сродно с делами. Но ухищрение в рассуждении имен мы по возможности уже исследовали; и когда достигнем этой части исследования, если потребует слово, еще продолжим исследование.

А теперь стбит пока рассуждения: как за сущностями следуют действия? Что такое они по собственному своему естеству? Иное ли что с сущностями, за которыми следуют? Или часть сущностей и естества? И если иное, то как или от чего происходят? Если то же самое, то как отделяются и, вместо того, чтобы нераздельно быть с ними, совне за ними следуют? Ибо не просто дознать что-либо из сказанного. Естественная ли какая необходимость невольно вынуждает действие, каково оно ни есть,

следовать за сущностью, как следуют за огнем сгорание и пары, и испарения - за телами, от которых они происходят? Но, думаю, и сам Евномий не скажет этого; будто бы каким-то разнообразным и сложным достоинством почитать должно Божию сущность, которая не отдельным и вместе с нею усматриваемым имеет действие, открывающееся в подлежащем, как бы чем-то случайным. Напротив того, говорит он, что произвольно и свободно движимые сущности сами собою производят, что им угодно. Да и кто о том, что совершается произвольно по промыслению, скажет, что оно следует, как нечто совне сопровождающее? Ибо не знаем, чтобы по общему словоупотреблению в подобных случаях весьма обычен был такой образ выражения: о действовании трудящегося над чем-нибудь говорить «действие следует за трудящимся». Ибо отделившему одно от другого невозможно постигнуть остальное само по себе; но кто сказал «действие», тот в слове сем сообщал и движимое сообразно с действием, и кто упомянул о действующем, тот, конечно, вместе с тем молча обозначил и действие. Но сказанное яснее будет в примерах. Говорим, что такой-то кует или плотничает, или работает что-либо иное подобное. Итак, одним словом в речи представляются вместе и работа, и занимающийся работой, так что, если определить то или другое, не останется и остального. Посему, если два предмета - самое действие и сообразно с оным приходящий в движение - представляются один с другим вместе, то почему здесь говорится, что за первую сущностью следует действие, производящее вторую сущность, как бы составляя собою среду между обеими сущностями и не состоя ни в согласии по естеству с первой, ни в соприкосновении со второю? Ибо отделено от одной тем, что оно не естество, но движение естества; не согласуется же со следующей за нею, потому что посредством него произошло не чистое действие, но действующая сущность.

18. Потом вместе с сим исследуем и это: Евномий именует сущность делом сущности, сущность вторую делом первой, а опять третью второй. Чем доказал он предварительно учение сие? Какими доводами воспользовался для сего? Каким способом довел нас до необходимости поверить, что последующая сущность должна быть действием предшествующей? Если бы по прочему, усматриваемому в твари, должно было умозаключать и о сем, то, хотя и в таком случае нехорошо по должному гадать о превышем, но, по крайней мере, может быть, извинительно несколько было бы разуму при посредстве видимого блуждать в непостижимом. Теперь, кто решится утверждать, что небо - дело Божие, а дело неба - солнце, и солнца - луна, а луны - звезды, и звезд - что-либо иное в творении? Ибо все это - дело Единого; потому что *един Бог и Отец всех, из Негоже вся* (Еф. 4, 6; 1 Кор. 8, 6). Если же и приходит что в бытие друг через друга, как рождение животных, то и в этом случае происходит не

что-либо иное, потому что в рождающемся вновь остается то же естество. Итак, почему, не имея возможности сказать подобное о чем-либо из усматриваемого в твари, Евномий доказывает это о превысшей сущности, что дело первой есть вторая сущность и так далее? Если же, имея в мысли рождение животных, вообразим по этому и о пречистом естестве нечто подобное так чтобы последующее представлять себе делом предыдущего, то и в этом случае не сохраняет Евномий последовательности речи. Ибо рождаемое другим непременно однородно с тем, от чего рождается; но он, чтобы показать обилие лжи, как ловкий борец, предприняв обеими руками низлагать истину, приписывает происходящим друг от друга неоднородность и иноплеменность. Чтобы показать подчиненность и в естественном достоинстве умаление Сына и Духа, говорит, что из одного произошло другое. А чтобы таким способом прихождения в бытие знающие рождение одного от другого не приведены были к понятию о родстве, борется с самим законом естества, говоря, что от одного происходит другое, и утверждая, будто бы Рожденный, что касается до естества Родшего, не истинный сын.

Но за что, кажется мне, в праве иной прежде всего укорить Евномия, - состоит в следующем. Если бы это был кто другой, по неопытности в слове не навывший к таковым построениям мыслей и не упражнявшийся в них, и потом стал бы утверждать представившееся ему случайно, то, может быть, извинительно было бы ему для доказательства догматов не воспользоваться способами, при сем употребительными. Поелику же у Евномия столько на это силы, что в стремлении все постигнуть простирается и до того, что вне области нашего естества, то почему не знал он начала, при помощи которого в сих покушениях разума совершается уразумение всего сокровенного? Ибо кто не знает, что всякое слово, заимствуя начала в явном и всеми познанным, сообщает через это вероятность сомнительному и что не иначе может быть постигнуто что-либо сокровенное, как при руководстве к уразумению неизвестного тем, что уже признано нами? Если же взятое за начала понятий к открытию незнаемого противоречит предположениям многих, то с трудом разве и через это может быть открыто то, чего не знаем.

У принадлежащих к церкви вся борьба и весь спор с аномеями касательно догмата - о том, должно ли естество Сына и Духа признать или, по слову противников, сотворенным, или несотворенным, как верует Церковь. А Евномий то самое, чему все противоречат, выдает за исповедуемое всеми и, не нашедши никакого доказательства на то, что последующая сущность есть дело предыдущей, смело утверждает, что это действительно так, не знаю, по чьему наставлению или по какой мудрости осмелившись на сие. Ибо если всякому доводу и доказательству надлежит предполагать ка-

кое-либо бесспорное и несомненное исповедание, так чтобы предвзятым доказывалось неизвестное, будучи представлено приспособительно к посредствующим доводам, то искомое еще обращающий в довод чего-либо другого не иное что подготавливает, как неведением - неведение, и обманом - обман. А это то же, что слепца, как говорит негде Евангелие, делать вождем слепцу (Мф. 15, 14). Ибо подлинно к слепому и напрасно усиливающегося слову, утверждающему, что Творец и Создатель всяческих есть тварь и произведение, присовокупляет другое слепое слово, что Сын есть нечто чуждое естеству Отца, не подобное Ему по сущности, вовсе непричастное естественного с Ним свойства. Но не об этом еще речь, ибо, где Евномий яснее открывает нечестие своего мудрования, там и для нас кстати будет поместить обличение нечестия; теперь же возвратиться нам должно к продолжению по порядку им сказанного.

«Еще же, поелику каждая из сих сущностей чиста, проста, совершенно едина и такою умопредставляется по собственному своему достоинству, действия же определяются делами, и дела соразмеряются с действиями действовавших, то, по всей необходимости, и действия, последующие за каждою сущностью, одни - меньше, другие - больше, и состоят то в первом, то во втором ряду». Смысл всего сказанного, хотя у Евномия содержится во множестве слов, есть один, а именно: старается он показать, что никакой нет связи у Отца с Сыном и также у Духа с Сыном, но сущности отдельны одна от другой, разъединены, суть какие-то чуждые друг другу естества, неродственные между собою, и разные не в этом только, но и в количестве и в понижении достоинств, так что одни, как говорит сам Евномий, умопредставляются большими, другие меньшими, и во всем прочем имеют несходство.

Хотя излишним покажется для многих останавливаться над явным и пытаться обличить подробно все, что, по мнению многих, само в себе ложно и гнусно и не имеет никакой силы; однако же, чтобы не подать мысли, будто бы по недостатку обличений нечто из сказанного им упустили из виду неисследованным, по мере сил приступим и к этому. «Каждая из сих сущностей, - говорит Евномий, - чиста, проста, совершенно едина и такою умопредставляется по собственному своему достоинству». Здесь опять сомнительное представляя как всеми признаваемое, думает он, будто бы сказал нечто, когда вместо всякого доказательства признает достаточным сам подтвердить сказанное. Три, говорит он, сущности, ибо это оказывается из того, что сказал: «каждая из сих сущностей», чего не сказал бы, если бы признавал одну сущность. Посему, если так означает взаимную разность сущностей, чтобы не подать о себе мысли, будто бы увлекается нечестием Савеллия, который одному подлежащему приспособляет три названия, то соглашаемся с ним и мы, и никто из благочестивых не воспре-

кословит этому учению, разве только покажется Евномий погрешающим в одних именах и в словоупотреблении, когда именует сущности вместо ипостасей; ибо не все те вещи, которым принадлежит одно и то же понятие сущности, подобным сему образом под тождественное подходят понятие и по ипостаси. Петр, Иаков, Иоанн по понятию сущности одно и то же друг с другом, потому что каждый из них человек; но по отличительным свойствам ипостаси каждого из них не сходятся между собою. Посему, если Евномий доказывал это, а именно, что не должно смешивать ипостаси и одному лицу приспособлять три наименования, то будет, по свидетельству Апостола, *верно слово его и всякого приятия достойно* (1 Тим. 1, 15). Но поелику не это имеет в виду, и говорит сие, не ипостаси различая между собою по усматриваемым в них свойствам, но доказывает, что самая подлежащая рассмотрению сущность инакова с другою, или, лучше сказать, сама с собою, и посему именует многие сущности, так что каждая имеет некую особающую ее от других инаковость; то посему утверждаю, что Евномиево рассуждение не имеет ни начала, ни главной основы и не доказывает хулы ничем общепризнанным. Ибо нет у него доказательства, которым бы иной мог быть приведен к такому понятию о догмате; напротив того, как бы при пересказе сна удерживает голос и недоказанное изложение нечестия. Ибо тогда как Церковь учит не делить веры на множество сущностей, но веровать, что в трех Лицах и ипостасях нет никакой разности по бытию, а противники в самих сущностях полагают видоизменение и несходство; Евномий ни одним словом недоказанное (что даже и доказано быть не может) смело подтверждает как доказанное, и доныне, может быть, не промолвив ничего в уши слушателям. А мог он научиться, смотря на выслушивающих разумно, что всякая речь, пока по произволу носится недоказанною, есть так называемое пустословие старух, не имеющее никакой силы, чтобы доказать собою искомое, - когда в защиту сказанного не приводится ни божественных Писаний, ни человеческих умозаключений. Но довольно об этом.

19. Рассмотрим же сказанное. Евномий говорит, что проста и совершенно едина каждая из сих сущностей, которые изобразил он в слове. Но что просто божественное, блаженное и всякий ум превышающее Естество, этому, думаем, не будут противоречить слишком грубые и низкие разумением. Ибо предположит ли кто многовидным и сложным естество, не имеющее ни вида, ни наружного образа, отрешенное от всякой количественности и меры в величине? Но что превысшую сущность признавать простою не согласно с догматом, доказываемым последователями Евномия (хотя на словах все у них согласно), это явно будет для остановившегося над сим ненадолго. Кто не знает, что простота Святой Троицы, по самому своему понятию, не допускает большего и меньшего? Ибо в сущности,

в которой невозможно представить какого-либо смешения или стечения качеств, но которую постигает мысль, как некую неделимую на части и несложную силу, почему и на каком основании дознал бы кто разность большей и меньшей величины? Определяющему сии разности, по всей необходимости, должно представить себе столкновение каких-либо качеств в подлежащем, потому что или примышляет в них разнствующее избытком и недостатком, и через это в искомое вводит понятие количественности, или устанавливает ту мысль, что одна сущность преимуществом перед другою или уступает другой благостью, могуществом, мудростью или чем иным, что только благочестиво разумеется о Божестве; в таком случае неизбежно понятие сложности. Ибо у того существа нет никакого недостатка в мудрости, в могуществе или в другом каком благе, у которого благо не есть что-либо приобретенное, но каково оно есть, таким и пребывает по природе. Посему, кто говорит, что в Божественном естестве заключаются меньшие и большие сущности, тот, сам того не примечая, доказывает, что Божество сложено из чего-то неподобного, так что, по его разумению, иное есть само подлежащее, а иное опять им приобретаемое, по причастию в чем бывает оно в благе, не быв таковым само по себе. Если же Евномий представлял себе истинно простую и совершенно единую сущность, которая сама в себе есть благо, а не делается им через приобретение, то не мог приписывать ей большинства и меньшинства. Ибо и прежде сего было говорено, что благо уменьшается одним только присутствием зла. А чье естество недоступно худшему, в том не мыслим предел благости; неопределимое же таково не по отношению к другому, но само по себе представляемое избегает предела. Если же сказать «беспредельное беспредельного больше или меньше», то не знаю, как это сложится в мысли. Поэтому, если Евномий признает что, превышая сущность проста и во всем сама с собою согласна; то пусть согласится и на то, что она допускает общение в простоте и беспредельности. Если же отделяет и отчуждает он сущности одну от другой, представляя себе сущность Единородного иною с Отцом и так же знаковою с сущностью Единородного сущность Духа, и говорит о них: «эта больше и эта меньше», то пусть признает, что, хотя, по-видимому, приписывает им простоту, но в действительности утверждает их сложность.

Возвратимся же опять к сказанному им по порядку. «Так как сущность чиста, проста, совершенно едина, - говорит он, - и такую умопредставляется по собственному своему достоинству». Что значит «по собственному своему достоинству»? Если рассматривает сущности по общему их достоинству, то и в этом случае было бы излишне, напрасно растягивало бы речь прибавление сие, останавливающееся на признаваемых всеми родах; но, может быть, извинительною несколько сделалась бы неуместность выражения, потому что благочестивый смысл даже пустоте и излишеству

речи придал бы качество быть сносными. Но теперь есть опасность погрешить ему не в словах только (этот недуг был бы удобоизлечим); напротив того, дело состоит в лукавых ухищрениях. Евномий простою называет каждую из трех сущностей, по собственному ее достоинству, чтобы в начале высказанными у него определениями первой, второй и третьей сущности, повреждено было вместе и понятие простоты. Ибо как сущность Отца наименовал единою, превышею и единою в собственном смысле так называемую, ничего этого не признав о Сыне и о Духе, не употребив о них выражений «высший» и в самом собственном смысле», точно так же назвав сущности простыми, по мере усматриваемого в каждой достоинства, и о понятии простоты думает, что надлежит приспособлять оное: почему в самом собственном смысле так называемая и первая сущность умопредставляется в высшей и совершенной простоте, вторая же соответственно, по мере удаления от первенства, понижается и в понятии простоты, а также последняя настолько понижается в понятии совершенной простоты, насколько и мера достоинства умаляется до крайности, так что согласно с сим сущность Отца умопредставляется чисто простою, сущность же Сына не в точности простою, но в применении к ней естества сложного, а естество Святаго Духа имеющим большую сложность, так как мера простоты напоследок постепенно умаляется. Ибо как о несовершенно благом признаем, что оно в некоей части причастно противного свойства, так и то, что не вполне просто, неизбежно кажется сложным.

20. А что с этою мыслью употребил Евномий речение сие, яснее оказывается в продолжении речи, где открытее понятие о Сыне и Духе низводит до каких-то по земле пресмыкающихся и низких предположений. «Поелику, - говорит он, - действия определяются делами, и дела соразмеряются с действиями действовавших, то посему необходимо, чтобы и действия, следующие за каждою сущностью, были одни - меньше, другие - больше, и состояли иные - в первом, а другие - во втором ряду». И хотя, тщательно покрыв сие туманностью слововыражения, устроил он, что понятие этого для многих неуловимо, однако же удобно объяснится из связи подлежащего исследованию. «Действия, - говорит он, - определяются делами». А делами именует Сына и Духа, действиями же - производительные силы, которыми они совершены и о которых незадолго прежде сказал, что следуют они за сущностями. Речение «определяться» выражает прихождение в равновесие произведенной сущности с производшею силою или, лучше сказать, не силою, но действием силы, как называет сам Евномий, чтобы произведение было делом не всей действующей силы, но некоего частного действия, когда вся сила в такой мере пришла в движение, в какой потребно ей обнаружиться к совершению производимого. И то же самое опять приведя в обратный порядок, говорит: «И

дела соразмеряются с действиями действовавших». А смысл сих слов сделается для нас знакомее из примера. Предположим, что о каком-либо орудии для кожевенных дел идет такая речь: если резец, сделанный в виде круга, наложен на что-нибудь такое, на чем надлежит произойти такому изображению, то вырезываемое им определяется видом железа, и в вырезке окажется такой же величины круг, какой и у железа; и опять - какое расстояние обойдет орудие, такой меры и вырезкою опишет круг. Подобна этому мысль сего богослова о божественной ипостаси Единородного. Некое действие, говорит он, как бы орудие, следующее за первою сущностью, совершило соразмерное себе дело - Господа. Так умеет он славить Сына Божия, который прославляется ныне во славе Отчей и откроется во время суда! О Нем говорит, что Он есть дело и соразмерен произведшему Его действию! Поэтому какое же это действие, последующее за Богом всяческих, умопредставляемое прежде Единородного и определяющее Его сущность? Существенная ли это какая и самостоятельная сила, свободным движением производящая, что ей угодно? Следовательно она - Отец Господу, и для чего сущему еще над всеми Богу приписуется название Отца, если не Им, но каким-то из последующих совне действием произведен Сын? Почему Сын Тот, о Ком Евномий говорит, что произошел Он от чего-то иного, как будто некий подметный (да простит Господь за это слово!) вторгся в свойство с Отцом, будучи почтен одним только наименованием Сына? Почему же после Бога всяческих поставляет и Господа числяющий Сына по Отце третьим, потому что на втором месте после сущего над всеми Бога почитается оное посредствующее действие? В этом же порядке и Дух Святой, конечно, займет, уже не третье, но пятое место, так как, по Евномиеву слову, действие, последующее за Единородным, от Которого состоялся Дух Святой, конечно, считается между ними в середине.

Но вследствие сего и сказанное *вся быша* Сыном⁸ (Ин. 1, 3) окажется несостоятельным, потому что этим новым богословом примыслена другая некая ипостась, которая старше Единородного, и которую справедливо будет признать причиною сотворения вселенной, так как, по словам их, и происхождение самого Единородного зависит от одного действия. Если же избегая сих несообразностей, скажет, что действие, произведением которого определяет он Сына, есть нечто неосуществленное, то пусть скажет еще, как за существом следует ничто? И как неосуществившимся производится осуществившееся? Ибо вследствие сего откроется, что, хотя следующее за Богом не существует, однако же сие не сущее стало причиною существ и что не осуществилось в своем естестве, то определяет естество осуществившегося, а вся совершающая и зиждущая твари сила

8 Ср. *Вся Тем быша* (Ин. 1, 3).

в естественном своем основании заключена в несуществующем. Таковы догматы сего богослова, который о Господе неба и земли, о Создателе всей твари, о Сущем в начале Божиим Словом, о Том, Кем *вся быша* (Ин. 1, 3), говорит, что от какой-то несуществующей и несостоявшейся вещи или мечты, или, не знаю, как надлежит наименовать измышленное ныне Евномием действие, произошел Он и определяется этим, как некою оградой, объятый отовсюду небытием. Но не уразумел этот видящий невидимое, к какому концу обращается связь речи. Ибо если действие Божие не осуществлено, а им определяется из небытия произведенное дело, то, конечно, произведение признано будет по естеству таким же чем-то, каким в слове изображено естество производящего дело. Ибо всякому известно, чем представляется произведенное из небытия и небытием объятые, именно - ничем; потому что не естественно противоположному заключаться в противоположном, как в огне не бывает воды, в смерти - жизни, во тьме - света, в несуществующем - существующего. Но Евномий, по переизбыточествующей в нем мудрости, или не разумел сего, или произвольно смежает очи для истины.

Внушает же по какой-то необходимости представлять себе меньшинство в ипостаси Единородного и опять некое усиление меньшинства перед Сыном усматривать в Святом Духе, выражая сие такими словами: «по всей необходимости, действия, последующие за каждою сущностью, должны быть меньшие и большие». Сей необходимости, вынуждающей к этому Божественное естество и по жребию уделяющей большее и меньшее, и от него мы не дознали, и сами собою уразуметь доньше были не в состоянии. Ибо у всех, принимающих простую проповедь в простом ее смысле, берет пока верх учение, что на Божественном естестве не возлежит никакой необходимости, которая бы Единородного, как невольника какого, склоняла и вынуждала к меньшинству. Но, оставив сие, хотя бы стоило то и не малого исследования, Евномий учит только, что должно представлять себе меньшее. Но необходимость не на сем только останавливает слово, а и нечто большее уготовляет в хуле, как это уже найдено отчасти. Ибо, если Сын произошел не от Отца, но от какого-то неосуществленного действия, то не только Он признаваем будет меньшим Отца, но все учение по необходимости делается вполне иудейским. Ибо произведение несуществующего не малым только показывает следствие сей необходимости, но чем-то таким, что выговорить и обвиняющему небезопасно. Как необходимо признается имеющим бытие рожаемое от существующего, так по необходимости будет признано совсем иным происходящее от несуществующего. Ибо когда что-либо не существует само, тогда как осуществится от него другое?

Посему, если не имеет собственной своей сущности это действова-

ние, последующее за Богом и производящее Сына, то кто столько слеп, что не уразумеет угождаемой хулы, а именно, что цель у Евномия клонится даже к отрицанию нашего Спасителя? И если вследствие их учения похищается у веры Ипостась Сына и ничего не оставляется Ему, кроме одного имени, то трудно будет верить, что собственную свою Ипостась имеет и Дух Святый, по их родословию производимый от ряда неимеющих бытия. Ибо когда нет в бытии по сущности последующего за Богом действующего, и произведение оно в учении необходимо приемлется за неосуществленное, а за сим опять следует иное некое небытие действующего, потом от него, доказывают они, произошел Дух; тогда не всякому ли явна хула, а именно, что, так как учение их гонится за теньями и неосуществимыми вымыслами и не опирается ни на чем истинно состоятельном, то, по их доказательству, после нерожденно сущего Бога ничто не существует в истинном смысле. И самое доказательство учащих подобному подвергает учение в таковую несообразность.

21. Но допустим предположительно, что дело не так, потому что и они исповедуют это и на словах оказывают человеколюбие, Единородному Сыну и Духу Святому уступая бытие в собственной Их ипостаси. Впрочем, если бы, исповедуя сие, исповедывали вместе и принятые о Них мнения, то, конечно, не стали бы оспаривать догмата церкви и не отторглись бы от общего упования христиан. Если же, как бы готовя себе какое вещество для хулы и повод к ней, дарят они Сыну и Духу Святому бытие, то (хотя, может быть, и смело будет сказать сие) полезнее было бы для них, отрекшись от веры, передаться на сторону иудейского служения, нежели мнимым исповеданием веры оскорблять имя христиан. Ибо иудеи, доньше пребывая не приявшими Слова, в той только мере нечествуют, что не исповедуют Христа пришедшего, а надеются, что придет; не слышно же чтобы высказал кто какое-либо дурное понятие, унижающее славу Ожидаемого ими. Исповедники же нового обрезания, а лучше сказать, как говорит Апостол, *от сечения* (Флп. 3, 2), хотя не отрицают, что пришел Ожидаемый, однако же подражают тем, которые неверием и оскорбительными речами бесчестят пришествие Господа во плоти. Иудеи намеревались бросать в Господа камнями (Ин. 8, 59), а сии в слово истины мещут хульными словами. Те низким и бесславным выставляли рождение по плоти, не касаясь и мыслью рождения Божественного и предвечного; подобно тому и сии, отрекшись исповедывать велелепное, высокое и неизреченное рождение от Отца, утверждают, что Он бытие приял творением, которым сообщается бытие и человеческому роду, и всему сотворенному.

В грех ставили иудеи признавать Господа Сыном Сущего над всеми Бога; негодуют и эти на исповедующих сие о Нем по истине. И те думали почтить Бога всяческих, отказав в равночестии с Ним Сыну; и сии тоже

приносят в дар Сущему над всеми, отъятием славы у Господа воздавая честь Отцу. Кто же, как должно, изобразит и прочее, сколько и каких оскорблений оказывают Единородному? Измыслив какое-то действие, предшествующее ипостаси Христовой, называть Христа делом и произведением оною, на что дотол не отваживались и иудеи. Потом ограничивают естество Господа, заключая Его в какие то пределы произведшей Его силы; и как бы мерою какою, окружая количеством действия, которым Он произведен, этим измышленным ими действием, как некою одеждою, облеченный отовсюду. В этом не можем обвинить иудеев.

Потом усматривают какое-то сокращение в сущности в смысле меньшинства, не знаю, каким способом измерив в своем предположении неколичественное и не имеющее величины, возмев возможность найти, сколько Единородному Божию не достаёт величины до совершенства, не имея чего усматривается Он в умалении и несовершенстве, и многое другое частью признавая явно, а частью подтверждая тайно, в упражнение своего лукавства обратили исповедание Сына и Святаго Духа. Посему участь их не бедственнее ли иудейского осуждения, если на что не отваживались никогда иудеи, то так явно утверждается ими? Кто умаляет сущность Единородного и Святаго Духа, соглашаясь сказать или выслушать это, тот, может быть, покажется немного нечестующим. Но если кто в точности исследует сие учение, то уличит себя в самой тяжкой хуле. Таким образом, рассмотрим это, и да позволено мне будет, в изучение и уяснение утверждаемой противниками лжи, обратить слово к изложению наших о сем понятий.

22. Самое высшее разделение всех существ - делить все на разумное и чувственное. И естество чувственное у Апостола вообще названо видимым (Кол. 1, 16). Ибо, как всякое тело имеет цвет, который примечается зрением, то, оставляя прочие качества, существенно принадлежащие телам, по качеству более доступному для чувства наименовал видимым. Общее же имя всякого разумного естества, как говорит Апостол, есть *невидимое*; ибо изъятием из постижения чувственного руководит разумение к бесплотному и разумному. Но разум и понятие разумного делит на два: естество несозданное, а в след за ним берется другое сотворенное; несозданное созидает тварь, а сотворенное в несозданном естестве имеет причину и возможность бытия. Посему к существам чувственным принадлежат все те, которые постигаются телесными чувствилищами, и в которых разности качеств допускают отношение большего и меньшего, тогда как усматривается в них разность по количеству, качеству, и прочим отличительным свойствам.

А в естестве разумном, разумею естество твари, не имеет места такое же отношение разностей, какое примечено в чувственном; но открывается

другой способ, обнаруживающий разность большего с меньшим. Поелику источник, начало и подаяние всякого блага усматривается в Естестве несозданном, и всякая тварь к Нему обращает взор по общению в первом благе высшего естества, к Нему приближается и делается Его причастницею по необходимости соразмерно причастию высших даров, тогда как, по свободе произволения, воспринимают оные одни в большей, другие в меньшей мере; то в твари познается большее и меньшее соответственно вожделеанию каждой. Ибо естество умопредставляется в твари поставленным на взаимном пределе благ и противоположного благам, как способное к свободному приятию того и другого, к чему по избранию воли имеет склонность, как дознали мы сие из Писания; а потому, по мере отступления от худшего и приближения к прекрасному, уместно будет о превосходящем добродетелью сказать: «больше» и «меньше». Но Естество несозданное далеко отстоит от таковой разности, потому что имеет благо не приобретенное, и не причастием какой-либо высшей красоты прияло в себя красоту, но само в себе, каково оно изначала, и есть благо, и умопредставляется благом, и составляет источник блага, и просто, и одновидно, и несложно, по засвидетельствованию даже препирающихся с нами. Имеет же в себе разность, приличную величию естества, усматриваемую не в большем и меньшем, как думает Евномий. Ибо умаляющий понятие о благе в котором-либо из Лиц, признаваемых верою в Святой Троице, без сомнения, ведет к той мысли, что в обнаруживающем в себе недостаток блага примешано нечто от противоположного состояния, думать же сие о Единородном и о Святом Духе не благочестиво. Напротив того, несозданное Естество, созерцаемое в крайнем совершенстве и непостижимом превосходстве, по отличительным свойствам, какие у каждой Ипостаси Святой Троицы, имеет неслитную и совершенную разность. По общению в несозданности имеет безразличие, а по исключительному свойству каждого Лица - несообщимость. Усматриваемая же в каждой Ипостаси особенность явно и чисто отделяет одну от другой; так об Отце исповедуем, что Он есть не созданный и нерожденный, ибо и не рожден, и не создан. Посему несозданность эта у Него есть общая с Сыном и Духом Святым. Но Отец и нерожден; это есть особенное, несообщимое, чего не находится ни в одной из прочих Ипостасей. Сын по несозданности един с Отцом и Духом, но в том, что есть именуется Сыном и Единородным, имеет особенность, которой нет ни у сущего над всеми Бога, ни у Святаго Духа. Дух же Святый, по несозданности естества имея общность с Сыном и Отцом, опять отличается от Них собственными своими признаками. Признак же и черта, особенно Его отличающие, – не быть ничем из того, что усматривает разум в Отце и Сыне. Ибо не быть и не рождено и единородно, вообще же быть - составляет исключительную Его особенность перед поименованными

Лицами. Будучи едино с Отцом по несозданности, опять отличается от Него тем, что не Отец, подобный оному Отцу; при единстве с Сыном по несозданности, составляя с Ним едино и потому, что причину бытия имеет в Боге всяческих, не одно с Сыном опять по Своей особенности, потому что не единократно происходит от Отца, и является через Сына. И опять, поелику тварь приведена в бытие Единородным, то, чтобы не подумали, будто бы и Дух, как явившийся через Сына, имеет некую общность с тварью, непреложностью, неизменяемостью, неимением нужды заимствовать от других благость Дух отличается от твари, потому что тварь не имеет непреложности в естестве, как говорит Писание, повествуя о падении денницы (Ис. 14,12), о котором и Господь, открывая тайнства ученикам, сказал: *видех сатану яко молнию с небесе спадша* (Лк. 10, 18). Но чем отличается от твари, тем самым состоит в сродстве с Отцом и Сыном. Ибо понятие непреложности и неизменяемости одно и то же самое для всех существ, по естеству не приемлющих в себя худшего.

Так, изложив наперед это, время уже нам исследовать, наконец, и учение противников. «Необходимо, - говорит Евномий, - в учении о Сыне и о Святом Духе быть большим и меньшим сущностям». Итак, посмотрим, в каком смысле разумеет необходимость таковой разности, по какому произведенному сравнению измеряемых друг другом, телесному ли или усматриваемому мысленно в преизбыточествующем и недостаточествующем добродетелью, или по самой сущности? Но о сущности сведущими в любомудрии о подобном сему доказано, что невозможно представить себе в ней какую-либо разность, если кто, очистив и обнажив сущность от усматриваемых при ней качеств и свойств, будет исследовать ее в себе самой, по самому понятию бытия. Усилением же и ослаблением добродетели представлять себе таковую разность в Единородном и Духе, и вследствие сего естество Их предполагать необходимо изменяющимся в то и другое, как равно приемлющее в себя противоположности и стоящее на взаимном пределе прекрасного и противного тому, - свойственно крайнему нечестию. Ибо кто говорит сие, тот доказывает, что иное нечто есть естество сие по собственному своему устройству и иным чем-либо делается по причастию прекрасного и дурного. Так бывает с железом, которое, долго оставаясь в огне, принимает в себя качество теплоты, продолжая быть и железом; если же будет в снегу или во льду, то изменяет качество сие в другое, которое берет над ним верх, в собственные свои части принимая холод снега.

Посему, как не по усматриваемому в железе качеству называем сие вещество, не именуем его ни огнем, ни льдом, когда оно приняло в себя качество одного из сих веществ, так, если по учению нечестивых, допущено будет о животворящей силе, что не по сущности пребывает в ней благо, но происходит от приобщения, то уже не в собственном смысле будет

именоваться благом, напротив того, такое предположение принудит представлять себе нечто иное, а именно нечто такое, в чем благо не вечно усматривается, и что, взятое само по себе, не заключается в естестве блага, так что никогда в этой силе не было блага и никогда опять не будет. Ибо если что по причастии лучшего делается благом, то явно, что оно до причастия не было таковым. И если что, будучи иным, в присутствии блага приняло на себя его цвет, то, без сомнения, как скоро разлучится с благом, признаваемо будет за нечто другое, а не за благо. И если сия мысль одержит верх, то естество Божественное будет почитаемо настолько раздаятелем благ, сколько само имеющим нужду в снабдителе благами. Ибо как сообщит кто другому то, чего не имеет сам? Поэтому, если обладает благами совершенно, то не будем представлять себе никакого умаления в совершенстве; и не основателен тот, кто в совершенном полагает меньшее. Если же причастие блага почитается у них несовершенным и потому называют сие меньшинством, то, смотри, что из сего следует. Именно же, что в такой мере у себя имеет, то будет не скуднейшему благодетельствовать, но прилагать старание восполнить недостающее себе самому; так что, по их мнению, ложно учение о промысле, о суде, о домостроительстве и обо всем, что, по нашему верованию, совершенно и всегда совершается Единородным, потому что, по их учению, как и естественно, занят Он попечением о собственном Своем благом и оставил управление вселенною.

Если бы возобладало такое мнение, что не во всяком благом совершенен Господь, то нетрудно уже было бы уразуметь, во что обратилась бы хула. Ибо в таком случае тщетна вера, напрасна проповедь, не состоятельны надежды, осуществляемые верою. Для чего и крещаются во Христа, когда нет у Него собственной Своей силы для благостыни? Да удалится от уст моих эта хула! Для чего веруют в Духа Святого, если это о Нем думают? Как возрождаются крещением от растленного рождения, когда, как они думают, возрождающая их сила не обладает естественною непогрешительностью и неоскудеваемостью? Как тело смирения их преобразит Преобразующий, когда Сам Он, как полагают они, имеет нужду в изменении Его на лучшее, требует для себя другого, кто преобразовал бы еще и Его? Ибо пока в малой мере обладает благом естества, так как высшее естественно в недостаточных влагает непрестанное некое влечение к Нему, никаким образом не прекратится желание большего, но при напряженном всегда вожделении еще не полученного, обладающее меньшим будет вожделевать большего и большего, изменяться всегда в высшее и никогда не достигнет совершенства, потому что не найдет предала, за который взявшись, могло бы остановиться в восхождении. Поелику первое благо по естеству беспредельно, то по необходимости беспредельным также будет и приобщение наслаждающегося благом, так как всегда объемлет в большей

против прежнего мере и всякий раз находит необъятный еще избыток, и никогда не может сравниться с ним, потому что и то, чего приобщается, не имеет предела, и то, что возрастает от приобщения, не престаёт возрастать.

Таковы-то хулы, возникающие из понятия о разности в обладании благом. Если же в Единородном и в Духе усматривают в телесном некоем понятии разумеемые большее и меньшее, то несообразность учения открывается сама собою без точного исследования в подробности. Ибо, по всей необходимости, при таком предположении в Божественное естество вводятся некоторые качества: расстояние, объем, очертание и все, что входит в понятие тела. А где допускается сложное, там, без сомнения, признается и разложение сложного. Но сим несообразным учением, которое осмеливается утверждать, что в неимеющем величины и сложности есть меньшее и превосходящее величиною, доказывается это и подобное этому, как из многого не многое открыло нам слово, потому что и не удобно открывать в слове всю ложь, сокрытую в сем учении. Да и не многим из сказанного тем не менее обнаружится несообразность открывающегося вследствие Евномиевой хулы. Но мы приступим к продолжению сочинения, предпоставив еще не многое к утверждению нашего учения. И поелику во всяком догмате надежная проверка истины есть богодухновенное свидетельство, то хорошо, думаю, будет и в нашем слове удостоверить присовокуплением Божественных словес.

23. Итак, в разделении существ познаем следующие разности. Первым (так как это первое для нашего постижения) называю чувственное; после же сего по руководству чувственного усматриваемое умом - и это, как сказано нами, есть разумное. И опять в разумном признаем мы другую разность, деля оное на созданное и несозданное, и о несозданном естестве определили мы, что это есть Святая Троица, созданным же есть и именуется все, что представляется после Нее. Посему, чтобы распределение наше не осталось недоказанным, но было приведено в несомненность свидетельствами Писания, присовокупим к сказанному следующее: Господь, как Бог Слово, самолично свидетельствует в Евангелии, что Он не создан, но исшел от Отца оным неизреченным и неисповедимым способом рождения или исхождения. И какой найдется свидетель более истинный, нежели Слово Самого Господа, Который во всем Евангелии и истинного Отца называет Отцом, а не Творцом Своим, и Себя Самого именует не делом Божиим, но Сыном Божиим. Ибо как в означение общности Своей по плоти с человеческим родом видимое называл Сыном человеческим, показывая сродство по естеству плоти Своей с тою, от которой заимствована, так истинный и искренний союз с Богом всяческих означает наименованием Сына, словом «Сын», показывая сродство по естеству, хотя некото-

рые к испровержению истины, взяв отрывочно из приточного речения и без изъяснения предлагая сказанное употребительно, темно и в виде загадки, слово: *созда* (Притч. 8, 22), которое приточник внес в речь от лица Премудрости, употребляют в защиту извращения ими догмата, говоря, в словах: *Господь созда Мя*, заключается исповедание, что Господь создан, так что Сам Единородный словом сим не отрицает таковой мысли. Но нам не должно обращать внимания на слова сии, ибо они не представляют доказательства, что слова сии непременно должно относить к Господу, и не возмугут доказать, что по еврейскому чтению смысл изречения ведет к сему значению, потому что прочие толковники вместо «*созда*», перевели «*стяжал, поставил*». Но если бы и такое было чтение в первоначальном Писании, смысл выражения не был бы не труден и ясен, потому что приточное учение показывает цель сказуемого не явно, но прикровенно, не в прямых выражениях, как из сказанного в связи с сим местом можно узнать неудобопонятность слова. Например, сказано: *егда отлучаше престол Свой на ветрех* (Притч. 8, 27) и тому подобное. Какой разумеется Божий престол? Вещественный или мысленный? И какие ветры? Эти ли обыкновенные и известные, которые, по словам естествоиспытателей, происходят из паров и испарений? Или представляемые происшедшими иным способом, который неведом обычному человеческому знанию? И сии-то ветры, по слову приточника, послужили основанием престолу? И какое седалище у бесплотного, неопишемого, неизобразимого Бога? И все подобное кто уразумеет по обычному значению сих слов?

Посему явно, что представляемые изречения суть какие-то загадки, заключающие в себе взгляд более глубокий, нежели каков их смысл, представляющийся с первого раза; поэтому предположение, будто бы Господь создан, никоим образом не составит из сего места Писания в рассуждающих благочестиво, а наипаче в наученных велегласием Евангелиста, который говорит, что все сотворенное сотворено Им, и о Нем состоялось. Ибо сказано: *Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть* (Ин. 1, 3) о Нем. Евангелист не сказал бы сего утвердительно, если бы веровал, что и Сам Господь есть одна из тварей. Ибо как было бы все сотворено Им, и сотворенное о Нем возымело состоятельность, если бы Он, как Творец, не был непременно чем-то иным от естества сотворенных, и не Он соделал не Себя, но тварь? Если тварь Им, Сам же Господь не Сам Собою, то, конечно, все же Он нечто иное, а не тварь. Посему когда Евангелист сказал: *Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть* о Нем, очевидно сим показал, что все сотворенное сотворено о Сыне, и не другим Кем приведено в бытие.

Слово сие продолжает Павел и, чтобы не оставить никакого повода к хульной речи, именно же к тому, чтобы естество Духа причислить к

тварям, перечисляет (сказывая, каково оно именно) то, что у Евангелиста называется и разумеется словом «вся». И как великий Давид, сказав, что все покорено человеку, присовокупил и те роды, какие заключены в слове «все», то есть животные земные, водяные и воздушные (Пс. 8, 7-9), так и истолкователь божественных догматов Апостол Павел, сказав: *тем создана была всяческая* (Кол. 1, 16), понятие слова «всяческая», определяет перечисленным, ибо говорит «*видимая и невидимая*», под словом «*видимая*», как уже сказано, объемля известное чувству, а именем «*невидимая*» давая разуметь естество разумных.

Но что касается до чувственного, то Апостол не имел нужды перечислять все до мелочи поименно. Ибо никто не плотян и не скотен столько, чтобы и Духа Святого предполагать принадлежащим к чувственному. Упомянув же о невидимых, поелику и естество Духа также разумно и бесплотно, чтобы не подумал кто отнести к ним и Духа по общему свойству невидимости, делает весьма ясное разделение между приведенным в бытие сотворением, и между превышею твари сущностью. Ибо перечисляет в слове сотворенное, называя некие престолы, начала, власти, господства (Кол. 1, 16), и некими родовыми и собирательными именами излагая учение о сих невидимых силах, а что выше твари, то самым молчанием поставляет вне числа существ сотворенных. Как если кто, получив приказание пересказать поименно мелких и низших начальников в войске, управляющих рядом или взводом, сотников и тысячников, и ежели есть другие какие именованья начальств над частями, поименовав всех, не сделает никакого упоминания о власти все содержащей и управляющей всею силою, не по презорству, или не по забвению, умолчав о сем преобладающем начальстве, но потому что приказано ему было, или сам он предположил перечислить только подвластное и подчиненное чинопачалие, включив же в этот памятный список низших и главноначальствующего, оскорбил бы его: так, кажется мне, поступил и Павел, посвященный в неизреченные тайны, когда восхищен был в рай, и став зрителем пренебесных чудес, видел и слышал неизглаголанное для людей. И он, намереваясь преподавать учение о том, что сотворено Господом, когда изобразил это в слове некими собирательными именами, описав ангельскую и премирную силу, остановил речь на упомянутом выше, не внося в список тварей того, что превыше твари; так что сим ясно засвидетельствовано в Писании, что Дух Святой выше твари.

Но если кто возразить на сие, что Павлом не упомянуты и херувимы, но в перечислении созданного и о них умолчано, как и о Духе, и тем, что не сделано о них упоминания, станет доказывать, что или и их должно признать высшими твари, или не признавать сего о Духе: то пусть вникнет он в значение перечисленных названий, и по-видимому опущенное усмотрит

в сказанном, потому что упоминание сделано не поименно. Ибо упомянув о престолах, Апостол другим именем изобразил херувимов, более известным названием выразив на еллинском языке неясное еврейское слово. Слыша, что Бог восседает на херувимах, Апостол силы сии наименовал престолами Восседающего на них. Но также и серафимы у Исаии (Ис. 6, 2), которыми ясно проповедана тайна Троицы, когда изумевая перед лепотою каждого Лица в Троице, чудесно взывали это слово: *свят*, - заключаются в списке упомянутых, наименованные словом: *силы* у великого Павла и еще прежде сего у Пророка Давида. Ибо говорит он: *Благословите Господа вся силы Его, слуги Его, творящие волю Его* (Пс. 102, 21). Исаия же вместо того чтобы сказать: *благословите*, написал самые слова благословения: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф: исполнь вся земля славы Его* (Ис. 6, 3). А что слуги суть эти силы, творящие волю Божию, Пророк дал разуместь сие в очищении грехов, какое по воле Пославшего совершено одним из серафимов (Ис. 6, 6-7). Ибо вот служение сих духов - быть посылаемыми во спасение спасаемых.

Сие-то, кажется мне, уразумев и дознав, что одно и то же у двоих пророков означает различными названиями, избрав же самое известное речение, божественный Апостол серафимов наименовал силами, чтобы клеветникам не осталось никакого предлога утверждать, будто бы и Дух Святой наравне с одним из них пропущен в списке тварей. Ибо об одном сказано, по доказанному уже, а о другом умолчано, как можно сие дознать из поименованного Павлом, который всю тварь исчислил во множественном числе, а об именуемом единично упомянул в числе единственном; потому что сие свойственно Святой Троице - быть возвещаемою единично: *един Отец, един Сын, един Дух Святой*. Все же поименованное у Апостола выражено во множестве: *начала, власти, господства, силы*, чтобы не подать повода к предположению, будто бы в числе их и Дух Святой. Но Павел умалчивает о неизреченном, и прекрасно сие делает. Ибо умел и слышать в раю *неизреченны глаголы* (2 Кор. 12, 4.), и удерживаться от истолкования невыразимого словом, когда ведет речь о чем-либо низшем.

24. Враги истины отваживаются касаться и несказанного величия Духа, оскорбляя низведением до низости твари, будто бы не слышав, как Сам Бог Слово, передавая ученикам тайну боговедения, сказал, что именем Отца и Сына, и Святаго Духа совершается жизнь возрождаемых и сообщается им и через это Духа, соединив с Отцом и с Собою, исключил из понятия о твари; так что благочестивая и боголепная о Нем мысль составляется, и когда Павел при упоминании о твари умолчал и не упомянул о Духе, и когда Господь при упоминании о животворящей силе, Духа Святаго присоединил к Отцу и к Себе. Так наше учение, руководясь святым Писанием, выше твари поставляет Единородного и Духа Святаго, и,

по изречению Спасителя, предполагает созерцать их верою в блаженном, животворящем и несозданном естестве; так что высшее твари, по нашему верованию, единое в первенствующем и по всему совершенном естестве, ни коим образом не допускает и понятия о меньшинстве, хотя начальник ереси усекает неопределимое примышлением сего меньшинства, как бы умаляя и сокращая совершенство Божественной сущности, когда утверждает, что усматривает в ней и большее, и меньшее.

Посему посмотрим, что присовокупляет Евномий по порядку к сказанному. После слов, что «по необходимости должно полагать, будто бы сущности одни - меньше, а другие - больше», и одни состоят в первом ряду, по некоему отличию в величине и достоинству возведены до предпочтения, другие же унижены по низшей степени естества и достоинства, присовокупил он следующее: «до такой доходят они разности, до какой доходят и дела; ибо непозволительно называть одним и тем же действом то, которым сотворил Бог ангелов или звезды и небо, или человека; но насколько одни дела выше и предпочтеннее других дел, столько же одно действие превысим другим назовет иной, уверенный в том, что теми же действиями производится тождество дел, а различные дела указывают на различные действия».

Посему, думаю, что сам писатель легко не мог бы сказать, что именно разумею, написал он это; смысл сказанного так затемнен непроницаемостью выражения, что никто не будет в состоянии с удобством в этой тине рассмотреть, какая цель у выражающихся так. Ибо выражение: «доходят до такой разности, до какой доходят дела», иной признает за изречение какого-то по языческой басни прорицателя⁹, путающего слова для обмана слушателей. Если же, следуя разобранному доселе, надлежит гадать и о том, что хочет доказать здесь Евномий, то доказывается вот что: сколько есть различия у одного дела с другим, столько будет признаваемо взаимной разности в действиях. Посему, о каких делах идет здесь речь, сего нельзя найти в сказанном. Ибо если Евномий говорит о видимом в твари, то, не знаю, какую связь имеет это с предыдущим. Поелику вопрос об Отце и Сыне, и Святом Духе, то кстати ли Евномию естествословить о земле, воде, воздухе, огне, о разностях животных, описывать это словом, изображать дела, которые старше и предпочтительнее других дел, и не без основания утверждать, что одно действие другого превосходнее. Если же делами называет Единородного Сына и Святаго Духа, то о каких опять говорит разностях действий, которыми совершены дела сии? И какие те самые действия, которыми превышаются другие? Ибо не объяснил он, что разумеет под восхождением, которым одно действие, как говорит он, превосходит другое; ничего также не сказано об естестве действий, но и донныне речь у него не дошла ни до чего определенного, как не утверж-

⁹ Λοξίου (или точнее - Λοξίας) - собственное прозвание Аполлона.

дает, что действовање есть нечто осуществленное, так не доказывает, что оно есть некое неосуществившееся движение воли. Ибо смысл сказанного, совершенно оставленный по середине между тем и другим предположением, склоняется к каждому из сих понятий.

Присовокупляет же Евномий, что непозволительно называть одним и тем же действовање, которым сотворил Бог ангелов или звезды и небо, или человека. Опять по какой необходимости или связи присоединил сие к сказанному, или что особенно доказывается этим? Разве что действованія различаются одно от другого в той мере, в какой есть взаимная разность и в делах, доказывает тем, что не все есть дело одного и того же, но иное приведено в бытие иным. Но сего не усматриваю. Из Писания же дознали мы, что все - дело Единого: и небо, и ангел, и звезды, и человек, и все, умопредставляемое в твари. Учение же их догмата утверждает, что Сын и Дух суть дела не одного, но как Сын есть дело последующего за первою сущностью действованія, так Дух опять другое дело первого дела. Посему, что общего имеют с утверждаемым ими небо и человек, и ангел, и звезда, совокупленные теперь в слове, пусть скажет сам Евномий или кто-нибудь из сообщников его несказанной мудрости. Ибо нечестіе этого явно открывается в сказанном, а на чем утверждается сие нечестіе, то даже само с собою несогласно. Ибо явное нечестіе - думать, что во Святой Троице усматривается столько же разности, сколько примечается в небе, объемлющем всю тварь, и в одном по числу человеке или в одной видимой на небе звезде. Сопоставление же понятий и связь доказательства на все это (утверждаю это) ни мне, ни самому, может быть, отцу хулы неудобовразумительны. Если бы подобно сему рассуждал он о твари, а именно, что небо есть дело высшего некоего действованія, а звезда - произведение действованія последующего за небом, произведение же звезд - ангел, и ангела - человек, то речь его сравнением подобных вещей служила бы несколько к подтвержденію догмата. Если же все это приведено в бытие одним, в чем сам он соглашается, если только не вовсе идет вопреки слову Писаний, а в происхожденіи Сына и Духа определяет некий иной способ, то что общего у последовавшего с предыдущим?

Но уступим, что к доказательству различія сущностей есть в этом нечто общее, потому что ему желательно доказывать сие тем, что говорит. Но послушаем, как связал он последующее со сказанным. «Сколько одни дела, - говорит он, - старше и предпочтительнее других дел, столько и действованіе, скажет иной благочестиво мыслящей, превосходит над действованіем». Если говорит он это о подлежащем чувствам, то речь его далека от предположенного, ибо предположившему рассуждать о догматах какая необходимость любу мудрствовать о порядке миротворения и утверждать, что с величиною каждой сотворенной вещи соразмерны высшіе и низшіе действованія Сотворшего? А если ведет речь не о том и делами

старейшими и предпочтительнейшими других дел называет дела, выдуманные им ныне в догмате, то есть Сына и Духа Святого, то хорошо, может быть, в молчании паче возмущаться сею мыслью, нежели, вступив с нею в борьбу, тем самым доказывать, по-видимому, что она имеет значение. Ибо как найдется предпочтительнейшее там, где ничего нет неуважительного? Если в Евномии склонность и готовность к злу простерлась до того, что именование и понятие неуважительного предполагает в чем-либо таком, что по нашему верованию есть во Святой Троице, то надлежит зажать уши и, сколько есть силы, бежать от лукавого слышания, чтобы в слушающем не произошло какого общения с скверною, когда, как из некоего сосуда, полного нечистоты, перельется слово в сердце слушающих.

Ибо как осмелится кто о естестве Божественном и превысшем сказать что-либо такое, чем сравнительно в слове наводится мысль на менее достойное уважения? *Да вси, сказано, чтут Сына якоже чтут Отца* (Ин. 5, 23). Поелику изречение сие узаконяет равночестие, так как божественное слово есть закон, то Евномий отменит и закон, и самого Законодателя, одному уделяет он большее, а другому меньшее чествование, не знаю, где обретши меру избыточествующего честию. Ибо по людскому обычаю разности достоинств определяют и почести обладающим, так что подвластные не в одинаковом и равном виде представляются царям и низшим начальствам, но большее и слабейшее обнаружение страха и уважения в представляющихся показывает недостаток или избыток чествования перед чтимыми. И посему особенно предпочтительнейших можно находить по расположению подвластных, когда кто наиболее страшен для ближних и, по-видимому, удостаивается большего пред прочими уважения. В Божественном же естестве, так как в нем открывается все совершенство благ, по слову Божию, невозможно, сколько мы разумеем, найти и способа предпочтения. В них немислимы ни избыток, ни недостаток и силы, и славы, и мудрости, и человеколюбия, вообще чего-либо, понимаемого как блага; напротив того, все блага, какие имеет Сын, принадлежат и Отцу, и все принадлежащее Отцу усматривается в Сыне. Как же оправдаемся, большую честь воздавая Отцу? Если царскую власть постигаем разумением по ее достоинству, то Сын есть Царь. Если представим в уме судью, то весь суд принадлежит Сыну. Если занимает нашу душу величие твари, то *вся Тем быша* (Ин. 1, 3). Если уразуметь причину нашей жизни, то знаем, что истинная жизнь снизошла даже до нашего естества. И если дознали преставление из тьмы, то не узнаем истинный свет, которым освобождены мы из тьмы. Но если кому драгоценною кажется мудрость; то Христос - Божия сила и Божия премудрость (1 Кор. 1, 24).

Итак, поелику душа наша, по справедливости, сколько возмож-

но для нее, столько исполнена удивления к таковым и столь великим чудесам Христовым, то какой можно представить избыток чести, по преимуществу воздаваемой одному Отцу, в котором прилично было бы не иметь части Господу? Ибо это самое - человеческое чествование Божества, в надлежащем смысле рассматриваемое, не иное что есть, как полная любви привязанность и исповедание присущих в Нем благ, и мне кажется, что любовь и предписана в Божием слове, когда сказано: так должно чтить Сына, как чествуется Отец. Ибо закон, повелевая любить Бога всем сердцем и всею силою, предписывает воздавать Ему подобную честь; и здесь слово Божие, узаконяя равносильную любовь, говорит так: Сына чествовать должно, как чествуется Отец.

Сей способ чествования выполнял пред Господом и великий Давид; в предисловии к одному псалмопению, исповедуя, что возлюбил он Господа, и перечисляя причины любви, называет Бога *крепостию, утверждением, прибежищем, избавителем, Богом, помощником, упованием, защитником, рогом спасения*, заступником и подобными именами¹⁰ (Пс. 17, 2-3). Посему, если Единородный Сын не соделался сим для людей, то пусть, по закону ереси, прекращено будет преувеличение воздаваемой за сие чести. Если же веруем, что всем этим, и что еще выше и есть, и именуется Единородный Бог, по всякому умопредставлению доброго дела и доброй мысли, будучи в равенстве с величием благодати, сущей во Отце, то как назовет кто основательным или не любить такого, или не чтить возлюбленного? Ибо никто не скажет, что любовь должна происходить от всего сердца и от всей силы, а чествование от половины. Посему, если от всего сердца чтится Сын, потому что Ему посвящается вся любовь, то какое примышление изобретет что-либо большее сего чествования, когда все сердце, сколько вмещает, в такой мере и чествование приносит Ему в дар любовью? Поэтому суетен, кто при досточтимом по естеству учит о предпочтительном, и таковым сравнением останавливает мысль на недостойном чествования.

25. О твари справедливо можно сказать «это старше», потому что последование дел показано в порядке дней, и о сотворении человека иной скажет «настолько-то предшествовало оному небо» и измерит протекшее между тем время расстояниями дней. В первом же естестве, которое выше всякого понятия о времени и не вмещается ни в одном удобопостижимом примышлении, иное представлять себе упредившим по давности времени, другое опоздавшим - принадлежит новоявленной ныне мудрости. Ибо утверждающий, что Отец старше Ипостаси Единородного, не иное что ут-

10 Ср. Возлюблю Тя, Господи, крепосте моя. Господь утверждение мое, и прибежище мое, и Избавитель мой, Бог мой, Помощник мой, и уповаю на Него, Защититель мой, и рог спасения моего, и Заступник мой (Пс. 17, 2-3).

верждает, как то, что сам Сын моложе сотворенного Сыном; если только справедливо сказать, что все века, и все временное расстояние произведены после Сына и Сыном. И к этому еще (что наиболее изобличает нелепость учения) на основании сего не Сыну только припишется какое-то временное начало бытия, но вследствие этого не пощадят и Отца, и о Нем утверждая, что возымел начало во времени. Ибо если прилагается какое-либо указание, означающее рождение Сына, то явно определит оно начало и Отчей ипостаси.

Но не неблагоприятно, может быть, для ясности тщательнее исследовать сие учение. Выдающий за догмат, что жизнь Отца старше жизни Сына, некоторым расстоянием времени отделяет Единородного от Сущего над всеми Бога, о сем же среднем между Ними расстоянии предполагает, что оно есть нечто или беспредельное, или заключенное в некоторые пределы и определенное явными признаками. Но назвать Его беспредельным не позволяет мысль о среде, которая непременно ограничит в уме и понятие об Отце, и понятие о Сыне; да и самой этой среды не поймет ум, пока беспредельное ни с одной стороны не будет определено и понятие об Отце сверху не преградит продолжения беспредельному, и понятие о Сыне снизу не пресечет беспредельности, потому что самое понятие беспредельного требует того, чтобы всюду разливаться естеством и ни откуда никаким пределом не быть ограниченным.

Посему (в рассуждении Отца и Сына твердым и непреложным да пребудет понятие бытия!) никакой не будет возможности расстояние сие представлять себе беспредельным; напротив того, по всей необходимости, Единородного представляют они себе в определенном некоем расстоянии от Отца. А это, как утверждаю, значит, что по учению сему и Сый над всеми Бог не от вечности, но возымел начало с некоей определенной точки времени. Такова моя мысль, которую сказываю; к объяснению же оной известными примерами, чтобы посредством видимого соделалось для нас ясным и неизвестное, присовокуплю: по Моисееву писанию утверждая, что после неба в пятый день сотворен человек, сим словом, не произнося вслух, утверждаем также, что за пять до сего дней неба еще не было; так совершающееся после чего-нибудь предшествующим ему расстоянием времени определяет существование и того, что умопредставляется бывшим прежде. Если же примером сим недостаточно уяснили мы свою мысль, то можем разумеемое нами представить иначе, говоря, что закон дан через Моисея по истечении четырех сот тридцати лет от обетования Аврааму. Если, от закона возвратившись назад и протекши мыслью предшествующее ему время, достигнем предела поименованному числу лет, то ясно поймем, что до сего времени обетования Божия еще не было. И многое можно сказать, подобное сему, но отказываюсь перечислять все сие по одиночке, так как это дело скучное.

Посему, вследствие сказанного в примерах исследуем подлежащий вопрос. А он состоит в следующем: об ипостасях Отца и Сына, и Святаго Духа утверждать ли, что она, согласно с мнением противников, одна другой старше и моложе? Поэтому, когда, перейдя за рождение Сына, как выражается еретическое учение, приступим потом к среднему расстоянию, какое предполагается в неосновательном мнении преподающих сие учение и утверждающих, что есть некое расстояние между Отцом и Сыном, тогда, если достигнем той крайней точки, которою еретики разграничивают промежуточное расстояние, то находим там жизнь Бога всяческих стоящею вверху, так что перед этою точкою по необходимости образуется что-то, где, как должно верить, нет вечно сущего Бога.

Если же сомневаешься еще, то опять мысль сию сделаем понятною при помощи примеров. Ибо как на двух линейках, когда одна короче, а другая длиннее, сравнив их основания, по верхним концам познаем избыток, потому что, приложив конец меньшей линейки, по оному видим, каков в той, которая длиннее, излишек, и находим, чего не достает той, которая короче, остаток до конца большей приравняв какой-либо мере; будет ли это локоть или другая величина, на которую большая линейка не равняется с меньшею; так, ежели, по словам противников, есть какой избыток жизни Отца пред жизнью Сына, то, конечно, состоит в некоем известном расстоянии; оно же (в сем необходимо согласятся и противники, ибо и враги истины исповедуют, что Отец и Сын равно бессмертны) не в излишестве продолжения полагается, напротив того, разность сию представляют себе в верхнем пределе, жизнь Сына не равняя с жизнью Отца, но протяжением жизни расширяя понятие об Отце. Итак, поелику расстояние определяется двумя концами; то, конечно, по всей необходимости, и в придуманном ими расстоянии берутся две точки, обозначающие собою концы. Посему, как одна часть, по словам их, имеет начало в рождении Единородного, так и другой край непременно кончится другим неким пределом, которым ограничивает себя соответствующее расстояние. Посему, что это за предел, пусть скажут сами, если не стыдятся следовать собственным своим словам.

Но нет никакого сомнения в этой мысли, а именно, что к одной части выдуманного ими расстояния не найдут другой части, если не будет непременно предположено и нерожденному какое-либо начало, после которого средину берут они мысленно для рождения Сына. Посему утверждаем: кто говорит, что неким протяженным продолжением Сын позднее жизни Отца, тот и Отцу дает определенное начало существования, описуемое вымышленным средним расстоянием, и в таком случае, вследствие такого довода, окажется у них она пресловутая нерождаемость Отца утаиваемою самими защитниками нерождаемости, так как говорит, что

не всегда существует нерожденный Бог, утверждают же, что с некоторого начала возымел Он начало бытия; ибо Кто имеет начало бытия, Тот не безначален. Если же во всяком случае надлежит исповедывать безначальность Отца, то не допытывайся какого-либо определенного указания началу жизни Сына, с которого начав бытие, отделяется Он от жизни, какая по другую сторону сего указания; но достаточно представлять, что Отец прежде Сына в значении только причины, не предполагая, что жизнь Отца была отделенною и особою когда-либо до рождения Сына, чтобы с сим понятием не вошло вместе некое представление о протяжении, до явления Сына измеряемом жизнью Родшего, необходимым следствием чего будет предположение некоторого начала в жизни Отца, на котором остановится вымышленное ими протяжение времени, пока Отец не был Отцом, простирающееся вверх и определяющее собою начало умопредставляемой ими предшествующей жизни Отца. Но исповедуя то, что от Отца, хотя покажется это и смелым, не отрицаем, что оно с Отцом, путеводимые к сему понятию Писанием. Ибо, слыша от премудрости о сиянии вечного света (Евр. 1, 3), вместе с вечностью созерцаем сияние первообразного света, и представляя себе причину сияния, и не допуская старейшинства. И таким образом сохраняется у нас учение благочестия: и у Сына нет недостатка в высшей части жизни, и вечность Отца не умаляется предположением определенного начала у Сына.

26. Но кто-нибудь из противников сего положения скажет, может быть, что и тварь, как признано, имеет начало, однако же сотворенное не умопредставляется совечным Создателю и собственным своим началом не вводит определения в неопределимую Божию жизнь, как исследование о Сыне и об Отце показало в этом несообразность. И потому следует или тварь признать совечною Богу, или без страха утверждать о Сыне, что Он позднее Отца. Ибо мысль о расстоянии одинаково оказывается несообразною, когда и от твари прилагается к Сотворшему.

Но делающий такое возражение, не точно, может быть, вникнув в смысл догмата, оспаривает сказанное с помощью того, что чуждо предложенному и вовсе не имеет с ним ничего общего. Ибо если бы указал нечто высшее твари и имеющее начало осуществления в некоей отстоящей точке, и всеми признавалось это возможным, то есть чтобы понятие о протяжении времени мыслимо было прежде творения, то, может быть, открывался бы возражающему случай, доказанную в изложенном доселе вечность Единородного попытаться опровергнуть такими доводами. Поелику же по общему приговору всех благочестивых признается, что, если взять все существа, то иное произошло творением, а другое было до творения, и мы веруем, что Божественное естество не создано, и, как слово благочестия учит, в Нем одно есть причина, другое неотступно от причины

имеет Ипостась, тварь же усматривается в некоем протяженном расстоянии, то весь временной порядок и ряд сотворенного объемлется веками, предвечное же естество избегло сих разностей - быть старше или моложе, - потому что в Божественной и блаженной жизни не усматривается ничего того, что разум видит собственно в твари. Ибо всякая тварь, как сказано, приводимая в бытие в некоем последовании по порядку, измеряется расстоянием веков; и если кто по ряду сотворенного взойдет разумом к началу приведенного в бытие, то изыскание свое ограничит основанием веков. Превысшая же твари сущность, как далекая от всякого представления о протяжении, избегла всего временного ряда, ни от какого подобного начала, никаким способом, находимым по какому бы то ни было порядку, не поступая ни к какому пределу или не заключая своего течения сим пределом. Ибо кто преходит века и все совершившееся в них, тому созерцание Божественного естества, предъявившись его помыслам, как некое обширное море, не дает никакого в себе знака, указующего на какое-либо начало, как бы ни простирал он вдаль удобопостигающее воображение, так что допытывающийся о том, что старше веков, и восходящий к началу вещей ни на чем не может остановиться помыслом, потому что искомое всегда убегает и пытливости ума нигде не указывает места к остановке.

Но учение сие ясно хотя сколько-нибудь вникавшему в естество существ, а именно, что Божественной и блаженной жизни ничто не может быть мерою, ибо не она во времени, но время от нее; тварь же непременно от какого-либо признанного начала стремится к собственной своей цели, идя временными расстояниями; так что можно, как где-то говорит Соломон, усматривать ее *начало и конец и средину* (Прем. 7, 18), временными отделами означающие ряд происходящего в ней. Но превысшая и блаженная жизнь, так как не сопровождается никаким протяжением, не имеет ничего ни измеряющего, ни объемлющего ее. Ибо все сотворенное, ограничиваемое собственными своими мерами, как угодно сие премудрости Сотворшего, как бы пределом каким, объемлется приличною сему мерою, сколько сие нужно для благоустройства вселенной. Посему, хотя по немощи человеческому рассудку не доступно истолкование усматриваемого в твари, однако, несомненно то, что все силою Сотворшего приведено в совершенство и находится в пределах, свойственных твари. Творящая же существа сила, описующая в себе естество сотворенного, сама не имеет объемлющего ее; всякая мысль, устремляющаяся взойти к началу божественной жизни, заключается в себе самой, превышает всякую меру пытливости и любознательности усиливающихся достигнуть предела в неопределимом. Ибо всякое восхождение ума выше веков, и поступление вдаль до того только возвысится, что можно будет видеть неисследимость искомого, и по-видимому, как бы мерою какою и пределом движения и дея-

тельности человеческих помыслов служат время и бытие во времени, а что выше сего, то остается непостижимым и неприступным для рассудка, чистым от всего, что может подходить к человеческому разумению. Ибо в чем не представляется ни вида, ни места, ни величины, ни меры времени, ни другого чего умопостигаемого, в том постигающая сила ума, ищущая, за что ей взяться, по необходимости, как сродного и близкого себе, взыщет времени и твари во времени, так как непостижимое естество повсюду от нее ускользает.

Всякому, сколько-нибудь вникавшему в существа, известно, думаю, это, что Создатель всяческих, основав веки и в них место, как бы вместилище какое, принимающее в себя сотворенное, уже в них творит все; потому что невозможно чему-либо из пришедшего или приходящего в бытие посредством сотворения иметь бытие иначе, как только в месте и во времени. Естество же, ни в чем не имеющее нужды, вечное, в себе содержащее все существа, - и не в месте, и не во времени. Оно прежде них и выше их; по неизреченному закону, одною верою созерцается в Себе Самом, не измеримое веками, не протекающее со временами, но на Себе Самом остановившееся, в Себе Самом водруженное, не с прошедшим и не с будущим вместе созерцаемое. У Него и вне Его нет ничего такого, из чего, в продолжение прохождения, одно уже проходит, другое будет проходить. Ибо случайности сии свойственны тварям, у которых жизнь сообразно делению времени делится для надежды и для памяти. В оной же высокой и блаженной силе, в которой все равно всегда присуще как настоящее, усматривается, что и ожидаемым непременно обладает всеобъемлющая сила.

Посему Она есть та самая сущность, в которой, как говорит Апостол, *всяческая в Нем состоятся* (Кол. 1, 17), и мы, каждый особо причащаясь бытия, *живем и движемся и есьмы* (Деян. 17, 28); Она выше всякого начала, не представляет признаков собственного своего естества, познается же единственно из того, что не может быть постигнуто. Ибо наисобственнойший признак ее тот, что естество ее выше всякого представления об отличительных свойствах. Потому тварь, так как не имеет одного и того же значения с несозданным, не входит в сравнение и общение с Сотворшим по этому самому, то есть по разности сущностей, и потому что в себе самой заимствует собственный свой представительный вид естества, не имеющий ничего общего с тем, от чего произошла. Божественное же естество, как чуждое всех признаков, особенно усматриваемых в твари, ниже себя оставляет временные отделы, разумею: «старшее», «младшее», и все местные примышления, так что о Нем не говорится в собственном смысле и слово «выше». Ибо все умопредставляемое о несозданной силе есть самая высота и начало и удерживает значение сказанного в самом собственном смысле.

Итак, поелику сказанным приведено в несомненность, что не в числе тварей Единородный Сын и Божий Дух, а напротив того, веровать должно, что Они выше твари, то, может быть, тварь любознательностью усиливающих изыскать подобное сему будет постигнута при каком-либо особом начале, а что выше твари, то нимало не соделается от сего более доступным ведению, потому что не находится в этом никакого указательного прежде веков знака. Поэтому если в несозданном естестве представляются чудные Лица и имена: Отец, Сын и Дух Святой, - то возможно ли пылливому любознательному уму, что постигает он в дольном, одно на другом сравнительно основывая по какому-то расстоянию времени, тоже признавать и в сущности не созданной и предвечной, в которой Отец безначален, нерожден и умопредставляется всегда как Отец; а от Него непрерывно и неотлучно умопредставляется вместе с Отцом Единородный Сын; через Сына же и с Ним прежде, нежели мысль встретит какую-то пустоту и неосуществленную среду, немедленно и соединенно постигается и Дух Святой не позднее Сына по бытию, так чтобы Единородный некогда был умопредставляем без Духа; но и Он от Бога всяческих, и причину бытия имея то самое, от чего и Единородный есть свет, воссиявший от истинного света, ни расстоянием каким, ни инаковостью естества не отделяется от Отца или от Единородного. Ибо в предвечном естестве нет расстояния, и никакая разность в сущности невозможна, потому что невозможно и представить себе разность несозданного с несозданным; а Дух Святой не создан, как доказано в предшествующих словах.

Поелику так понимают это все приемлющие простей смысл просто выраженной проповеди, то кстати ли сколько-нибудь будет покуситься по понятию о твари расторгать союз Сына с Отцом, как будто бы есть некая необходимость и твари быть совечною, или признать, что Сын рожден после? Ибо и рождение Единородного - не в продолжение веков, и сотворение - не прежде веков, а посему ни коим образом не следует делить на части естество непротяженное и в творящую причину всего вносить мысленный некий промежуток, говоря: не имел некогда бытия Даровавший бытие всему.

Итак, истинно сказанное прежде слово, что с нерожденностью Отца умопредставляется и вечность Единородного в рождении. А если допустит кто, какое-либо промежуточное расстояние, которым рождение Сына отсекается от жизни Отца, то сим определится и начало жизни сущего над всеми Бога, что нелепо. Но тварь, которая по собственному своему естеству есть нечто иное с Сотворшим, ничто не препятствует умопредставлять имеющую некое свое особенное начало, но сказанному нами, как нимало не сходную с пречистым и предвечным естеством. Сказать, что из несуществующего или, как говорит Апостол, *от неявляемых* (Евр. 11, 3)

пришли в бытие небо или земля, или иное что видимое в числе тварей, не делает никакого бесславия Творцу всяческих, так как и из божественного Писания дознали мы, что твари не от вечности существуют и не вечно пребудут. Если же нечто из того, что, по вашему верованию, есть в Святой Троице, признано будет не вечно сущим с Отцом, а напротив того, по еретическому учению, придет кому-либо на мысль Сущего над всеми Бога лишить на время славы Сына и Святаго Духа, то не иное что окажется, а только то, что Бог, по еретическому учению, далек от всякого блага, от всего, что на самом деле и по понятию божественно. Но если вечно славен Отец, существующий прежде веков, а слава Отца - предвечный Сын, равно и слава Сына - Дух Христов, вечно созерцаемый купно с Сыном и Отцом, то откуда, и из какого заимствовав учения, этот мудрец утверждает, что между сущими не во времени есть старейшее и между досточтимыми по естеству досточтимейшее, сравнительно ставя одно выше другого, и предпочтением одного бесчестя прочих? Ибо, без сомнения, очевидно, к чему ведет это различие досточтимости.

27. А что присовокупляет Евномий к сказанному, и каково последующее за тем? «Одни и те же действия, - говорит он, - производят тожество дел, а различные дела указывают на различные действия». Прекрасно этот неробкий приступил к непреборимой защите своего слова! «Одни и те же действия, - говорит он, - производят тожество дел». Посему проверим сказанное делами. Действование огня при согревании одно; посмотрим же, какое согласие имеют дела? Медь плавится, глина крепнет, воск выгорает; прочие животные, если бывают в огне, гибнут, а саламандра плодится; хлопок горит, каменный лен вымывается в пламени, как в воде. Таково тожество дел от одного действия! А солнце? Не одно ли и то же оно, и не одною ли и тою же силою все одинаково согревая, одно из растений возвращает, а другое иссушает, изменяя конец действия сообразно с подлежащею ему силою? Растущее на камне сушит оно, а что выросло на глубокой почве, то увеличивает во сто крат. А если вникнешь в дела природы и посмотришь, сколько многохудожного производит она в телах, то еще более познаешь осмотрительность утверждающего, что одно и то же действие производит тожество дел: причина зачатия есть одно действие, но многообразен состав устрояемого внутри, так что никто не будет в состоянии легко перечислить разности качеств в теле. Одно опять действие у младенцев - сосание молока, но изобразит ли какое слово разнообразные произведения таковой пищи? Как бы по трубе расходится она из уст в отделяющие протоки; претворяющая же сила естества сообразно с каждым членом проводит к нему молоко, перевариванием раздробляя пищу на тысячи разностей, и соразмерно потребности каждого члена преобразуя ее в однородное с ним. Ибо одною

и тою же снедью питаются бьющиеся и кровеносные жилы, головней мозг, мозговая оболочка, костяной мозг, кости, чувствительные жилы, связки, сухие жилы, плоть, наружность, хрящи, жир, волосы, ногти, пот, испарина, мокрота, желчь и все прочее излишнее и негодное от одной же зависит причины. И если переименуешь члены, и орудные, и чувствительные, и все прочее, наполняющее собою телесный состав, то относительно к пище одним и тем же действом изменяется это во столько разностей. И если кто обратит внимание на искусства, то и в них найдет исследованное о догмате; ибо у делающих что-либо руками во всяком искусстве видим большей частью одно и то же действование, разумею же одно и то же движение рук. Но посмотрим, что общего в произведениях? Что, например, общего в построении храма и в приготовлении одежды, тогда как в том и другом случае искусство действует движением руки? Руку приводит в движение кто и ломает стену; ее же двигает кто роет колодезь, и из земли добывает металл, и смерти предается человек; все это - дела движения рук; и воин в битве совершает рукою поражение врагов, и земледелец рукою опять при помощи заступа размягчает земную глыбу. Посему как же наш установитель догматов утверждает, что одни и те же действования производят тожество дел? Но если допустить, что в сказанном есть несколько и правды, то сим еще более подтверждается сродство по сущности и Сына с Отцом, и Духа с Сыном. Ибо если была бы какая-либо разность в действовании, так что иначе действовал бы Отец, и иначе по благоусмотрению Сын, то справедливо было бы по разности действований заключать о разности действовавшей при каждом действовании сущности. Если же каким образом действует Отец, подобно сему творит все и Сын, по слову Самого Господа и по требованию разума (потому что действует не бесплотно один, а другой с помощью тела, не из одного вещества один, а из другого другой, не в иное каждый время и не в ином месте совершает угодное ему, да и разности самих орудий не производят различия, но достаточно одного движения воли и устремления произвола, которому сопутствует и которое сопровождает в приведение в бытие существ все осуществляющая сила), и во всем одинаково одним родом действования действуют и Отец, *из Него ж вся*, и Сын, *Им же вся* (1 Кор. 8, 6), то почему же этот Евномий из различия действования Отца и Сына, отделяющего их одного от другого, думает доказать разность Сына и Духа по сущностям? Ибо, как сказали мы, оказывается противное сему, потому что в Отце и Сыне не усматривается в каком-либо роде различия действований; и что нет никакой постепенности в сущностях Сына и Духа, сие открывается из тожества осуществившей силы, как подтверждает слово наше и свидетельство этого писателя¹¹, так читаемое буквально: «как действования, - сказано у него, - производят

11 Евномия.

тожество дел». Поэтому если тожество дел производится одинаковостью действований, а, по их же словам, дело Отца есть Сын, и Сына Дух Святой, то однообразность действования Отца и Сына, без сомнения, будет доказывать тожество произведшей сущности.

Евномий присовокупляет: «различные дела показывают и различные действия». Посему рассмотрим опять и это, в чем состоит твердость сего положения, и, если угодно, представим на сие ясные примеры. Не одно ли действие повеления единым Своим хотением Осуществившего весь мир и все, что в мире? *Яко Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс. 148, 5). Не во всем ли одинаково осуществилось повеление, и не достаточно ли было единого изволения к приведению в бытие несуществовавшего? Почему же, когда следствием одного действования, состоявшего в повелении, усматривается столько разности: Евномий, как бы не видя совершившегося, говорит, что различие дел доказывает разность действования? Должно было бы, напротив того, всему, что в мире, быть однообразным, если, по словам установителя догматов, в различии дел обнаруживается и разность действований. Или все это видит он подобным и только в Отце и Сыне усматривает неподobie?

Итак, если не обратил, внимая прежде, пусть посмотрит теперь на разность стихий, и на то, как в мире каждая вещь, входящая в состав целого, по естеству направлена к противоположному. Иное легко и стремится обыкновенно вверх, другое тяжело и готово упасть вниз; одно всегда неподвижно, другое непрестанно движется; и из движимого иное имеет движение неизменное, по одному направлению, как то: небо и подвижные звезды, течение которых возвращается всегда на прежний путь; а иное, будучи разлито повсюду, несется всегда, куда случится, как-то: воздух, море и всякое естество жидкой сущности. Что же скажет кто о противлении теплого холодному или о разности влажного с сухим, о расстоянии верхнего и нижнего? Сколько естественных несходств у животных? И какое человеческое слово исчислит разности растений по виду и величине, по плодам и качествам?

28. Но этот мудрец доказывает нам, что для разных дел и действований разные, или не дознав еще того образа Божественного действования, о котором говорит Писание, что словом повеления *вся создашася*, или оставаясь слепым к усмотрению разностей в сотворенном; и говоря нам так не осмотнительно, постановляет закон о божественных догматах, ни от кого еще, может быть, не слыхав, что все утверждаемое решительно, если не вообще, то в рассуждении известного предмета, должно быть бесспорным и общепризнанным. А кто свободно догматически утверждает то, в чем не согласится с ним никто из людей осмотнительных, тот нисколько не отличается от рассказывающих на пиру сны или басни. И поелику в сказанном

у Евномия такая несообразительность, то, как признающее действительным, что в сонном мечтании видят нечто озабочивающее их наяву, с жаром привязываются к несуществующему в действительности и полагают, что владеют желаемым, потому что пожелание видимого удостоверяет в этом обманчивым видением, так и Евномий, вследствие этого, подобного сну, впечатления догматов, возмечтав, что сказанное им имеет силу, утверждает, что это действительно так и этим самым старается доказать остальное. Место сие у Евномия стóит того, чтобы привести его здесь; буквально же читается оно так: «поелику же сие действительно так, и взаимным отношением одного к другому соблюдается непрменная связь, то производящим исследование в сродном вещам порядке и не усиливающимся смешивать и сливать все вместе, если возбуждено будет какое сомнение о сущности, надлежит из первых и непосредственно принадлежащих сущностям действований производить удостоверение в доказываемом и разрешение сомнения, сомнение же о действованиях разрешать из сущностей».

29. Итак, думаю, что для показания нелепости сказанного достаточно самих речений нечестия. Ибо как изображающий в слове обезображенное страданием лицо всего лучше покажет болезнь, сняв покрывала, так что смотрящим на видимое ничего не будет должно познавать в словесном изображении, так для способных прозревать душою достаточно, думаю, обнаружатся безобразие и искажение еретического учения, будучи открыто через одно чтение. Но поелику, как бы перст какой, на гнилость учения наведя указующее слово, надлежит в большей ясности представить для многих заключающийся в учении вред, то снова повторю по порядку сказанное. «Поелику, - говорит он, - это действительно так». Что такое высказывает сновидец? Что такое «это»? И что значит: «так»? То, что одна собственно так называемая и превышая сущность - сущность Отца; а поэтому, без сомнения, не собственно так называется следующая за нею, и еще менее собственно - третья сущность; вот что постановил он законом в сказанном! Потому ли, что за первую сущностью следует некое действование, произведением и делом которого есть Единородный Сын, связанный мерою действия Его произведшего? Или потому, что сущности представляются меньшими и большими, поелику как-то заключены одна в другой, и меньшая объемлется более обширною, что бывает с сосудами, вкладываемыми друг в друга, вследствие чего Евномий усматривает большими и меньшими те сущности, которые не имеют ограничивающего их конца и предела? Или потому, что разности созданий показывают знаковую и создателей, так что невозможно от одинаковых действований произойти разным созданиям? Итак, ужели у кого чувствилища души погружены в столь глубокий сон, что, услышав подобные учения, немедленно согласится с утверждающим: «поелику же

это таково, и по взаимному отношению соблюдается в этом неразрывная связь». Ибо, думаю, что признак совершенного помешательства в уме – и говорить подобное этому, и без исследования выслушивать утверждающих, будто бы, по взаимному отношению, какою-то связью поправляется разьединенное между собою несходством в естестве. Ибо, по нашему разумению, соединяется оно или сущностью, и в таком случае по взаимному отношению блюдет неразрывную связь, или отделяется одно от другого по знаковости естества, как думает он. И в том, что чуждо друг другу, какое найдется отношение по связи, соблюдающее неразрывность? Что же это за сродный вещам порядок, по которому Евномий узаконяет производить исследование? Если бы имел он пред очами у себя учение истины и вследствие того рассуждал о разности, касающейся одного порядка в том, что составляет предмет верований в святой Троице, то, поелику этот, как говорит Евномий, сродный порядок различение ипостасей делает не слитным, так что признаются они и имеющими общение по сущности, и разделенными по понятию ипостаси, и Евномий, конечно, не был бы причислен к противникам, говоря то, что стали бы защищать и мы. Теперь же все его сочинение, клонясь к противоположному, делает, что трудно уразумение понимаемого им здесь порядка. Весьма большая разность между тем, что произвольно, и тем, что невольно, по какой-то естественной необходимости, достигает конца. Огню естествена теплота, лучу – светлость, воде – течение, камню – падение вниз; и подобных примеров можно указать множество. Но если кто построил дом или принял на себя начальство, или завел торговлю, или предпринял другое какое занятие, и, обдумавши дело и приготовившись к нему, то о нем нельзя сказать в собственном смысле, что в сделанном им есть некий сродный этому порядок, потому что согласно с хотением избирающего и с пользою совершаемого дела вводится порядок производителями каждого дела. Итак, поелику здесь еретическое учение отделяет Сына от естественного свойства с Отцом, и той же мысли держится о Духе, как отчужденном от единения с Сыном и Отцом, и во всем сочинении доказывается, что Сын есть дело Отца, и Дух – дело Сына, все же это дела произволения, а не произведения естества, то почему Евномий определяет, что дело воли есть некий сродный порядок дел?

Не знаю, что разумел Евномий в сочинении сем: то ли, что Бог всяческих, создав сие естество Сына и Духа Святого, соделал такую постепенность сущностей, что один подчинен другому? И если это понимает, то почему не объяснил сказанного, на каком основании представляет себе, что знает это о Боге, будто бы в малости дел открывается большая Его сила? Но кто согласится на это, что в малости произведений усматривается великая причина и сила, а не скажет напротив того, что не всему от Него проис-

шедшему мог дать совершенство? И как засвидетельствует Евномий, что Богу принадлежит наивысшее и в самом собственном смысле восписуемое превосходство, если докажет, что сила меньше произволения? Или скажет, что происхождением от Него не подано причины к совершенству, чтобы, конечно, не умалились честь и слава по превосходству чтимого? Но кто столько жалок, что и божественного и блаженного естества не представит себе чистым от страсти зависти? Посему, какая благовидная причина Богу всяческих такой установить порядок для Единородного и Духа? Но не от Бога всяческих это, говорить он. От кого же иного, если в имеющих сродство по естеству не усматривается сродного им порядка? Но, может быть, низшую степень сущности в Сыне и Духе называет сродною порядку? Впрочем, имею нужду дознать причину и этому самому, почему Сын умалится по сущности, тогда как сущность и действие познаются с равными, даже одними и теми же, признаками и отличительными свойствами. Если же понятие сущности и действия не одно и то же, но означаемое тем и другим словом различно, то почему доказательства искомого заимствуются в постороннем и чуждом? Если кто, когда любопытствуют знать о человеческой сущности, спрашивают: не смешливое ли или не способное ли учиться грамматике животное есть человек, - в доказательство представленного возьмет устройство дома или корабля, произведенное строителем того или другого, потом подтвердит это таким мудрым словом: сущности познаем по действиям; дом же и корабль есть действие человека, а из сего заключаем, недогадливый, что человек есть животное с тупыми ногтями и смешливое, - на такой ответ скажет иной: не о том был вопрос, имеет ли человек какое движение и действие, но о том, что такое по природе своей само действующее, - вот что особенно нужно дознать мне из ответа. Если бы хотелось мне узнать что-нибудь о ветре, то, указав на груды песка, нанесенную ветром, или на кучу соломы, или на поднятую пыль, не дал бы ты дельного ответа на вопрос, ибо иное понятие о ветре, а ты вместо искомого указываешь на другое. Посему, как же Евномий доказывает сущности действиями и основание бытия самого существа представляет из производимого существом.

Потом рассмотрим и сие: какое это дело у Отца, по которому, говорит Евномий, постигается сущность действовавшего? Конечно, назовет Сына, если поведет обычную речь. Но Сын, по твоему рассуждению, премудрейший, будучи измеряем произведшим Его действием, указывает на него одно; а искомое тем не менее остается в неизвестности, если только действие, как и тобою засвидетельствовано, есть нечто из последующего за первою сущностью, потому что оно, как ты говоришь, простирается до той же меры, как и дело им совершенное, и в произведении обнаруживается действие не таковым, каково оно по природе, а толь-

ко, в какой мере усматривается оно в деле. Ибо как у медника не вся сила была подвигнута, чтобы сделать бурав, но в какой соразмерности требовалось для сделания снаряда, в такой и действовало искусство ремесленника, имеющее возможность произвести много разнообразных вещей, так меру действования показывает в себе кто им произведен. Но вопрос у нас не о количестве действования, а о самой сущности действовавшего. На том же основании, если скажет, что посредством Духа (а Духом именует он дело за Сыном последующего действования) постигается естество Единородного, то в слове Его нет никакой состоятельности, потому что и здесь опять действование простирается не далее произведения, и произведенным не показывает, каково естество и у него самого, и у делающего.

Но чтобы не спорить и в этом, согласимся, что сущности познаются по действованиям. Итак, первая сущность познается по делу ее, и вторую сущность также показывает дело, ею совершаемое. Посему, скажи мне, мудрец, о третьей, что служит ее указанием? Никакого подобного дела не усматривается у третьей сущности. Если сущности постигаются, как говоришь, по действованиям, то должен будешь признать, что естество Духа непостижимо, не имея подобного непосредственно за Ним следующего действования, по которому бы, остановись на этом, можно было заключать о естестве Духа. Посему, или покажи какое-либо существенное дело Духа, по которому, как говоришь, постигается сущность Духа, или вся ваша паутинная ткань распадется от прикосновения слова. Ибо, если, по вашему разумению, сущность познается по непосредственно следующему действованию, а у Духа нет никакого существенного действования, тогда как делом Отца называет Сына, и делом Сына - Духа, то сим самым признается, что естество Духа, конечно, непознаваемо и непостижимо, как обнаруживаемое никаким действом, умопредставляемым ипостасно. Если же Дух избегает постижения, то как постигается сущность, превышая непостигнутого? Ибо, если не познаваемо дело Сына, которое, как говорят они, есть Дух, то, конечно, не может быть познаваем и Сын, прикрываемый неведомостью Того, Кто должен быть свидетельством о Нем. И если в таком случае сокрыта сущность Единородного, то как сокровенною сущностью явлена будет «самая высшая и собственно так называемая» сущность, когда неведомость Духа в обратном порядке через Сына передается Отцу; а по этому и по свидетельству врагов ясно открывается, что совершенно непостижима сущность Отца? Посему, на каком же основании этот прозорливец, видя несуществующее, и сам естество неявленных и непостижимых видит одно посредством другого и нам повелевает видеть, утверждая, что по делам постигаются сущности, а по сущностям - дела?

Но рассмотрим и продолжение речи. «Сомнение о действованиях, - говорит Евномий, - разрешать по сущностям». Возможно ли кому изба-

вить его от этих пустых предположений? Сомнения о действиях, думает он, возможно разрешать постижением сущностей! Как сомнительное посредством непостигнутого приводит в веру? Ибо если сущность постигнута, то какая потребность любопытствовать о действовании, будто бы им будем приведены к постижению искомого? Если же исследование действия необходимо потому, что путеводимся им к познанию производящей его сущности, то как не познанное еще нами естество возможет разрешить сомнение о действиях? Доказательства всякой сомнительной вещи заимствуются в том, что признано всеми. А когда то и другое в искомом одинаково неизвестно, как, по словам Евномия, вещи сами по себе неизвестные постигаются одна посредством другой? При недоумении о сущности Отца, утверждает он, искомое делается явным из следующего за Отцом действия и совершаемого им дела. И опять при вопросе, что такое есть сущность Единородного, Которого Евномий называет то действом, то произведением действия (ибо пользуется тем и другим речением), по сущности произведшего, говорит он, не трудно разрешить недоумение о Единородном.

30. Желал бы я дознать от Евномия и следующее: о Божием ли одном естестве утверждает он, что недоумение о действителях разрешается по действующей сущности, или касательно всякой вещи, для которой есть некая творящая сила, по сущности творящего познает он естество сотворенного? Если такое учение преподается о единой Божией силе, то пусть покажет Евномий, как недоумение о делах Божиих разрешает он естеством Совершившего. Ибо вот несомненное Божие дело – небо, земля, море, целый мир. Пусть же предположительно спрашивается о сущности чего-либо одного из исчисленного, и пусть воззрению разума предложено будет небо. Итак, поелику сущность неба сомнительна по причине разнообразных о нем мнений, различно рассуждавших о том естествословов, как представлялось каждому, то как умозрение о Сотворшем небо доставит нам разрешение недоумения об искомом? Создатель невеществен, невидим, не имеет видимого образа, не рожден, вечно пребывает, остается недоступным тлению, превращению, изменению и всему, что подобно тому. Посему, как же приобретший такое понятие о Соделавшем приведен сим будет к познанию естества неба? Как по невидимому уразумеет видимое, по нетленному – подлежащее тлению, по сущему нерожденно – состоявшееся во времени, по пребывающему вечно – получившее себе бытие временное, и по всему противоположному составит себе представление об искомом? Пусть скажет сие с точностью вникающий в существа, пусть скажет, как несходное по естеству может быть познаваемо одно посредством другого. Но тем самым, что говорит Евномий, если бы умел он оставаться верным собственному слову своему, был бы он приведен к согласию с церковным

догматом. Ибо если естество Сотворшего показывает сотворенное Им, как он говорит, а Сын, по их же словам, есть произведение Отца, то, конечно, уразумевший естество Отца познал через Него и естество Единородного, если только естество действовавшего служило указанием и произведенного.

31. Как и через это по самому неравенству Единородный устраняется от дел промысла, то рождение да не будет предметом пытливого изыскания, и тем да не обличается с усилием неравенство Единородного. Ибо и разности произволеней достаточно к тому, чтобы обнаружить инаковость естества. Поелику первая сущность, по согласному с нами признанию даже и противников, проста, то необходимо представлять себе сопутственное естеству произволение. А как доброе произволение доказывалось промыслом, то им же доказывалось и благость естества, у которого произволение; а как один Отец творит благое, Сын же не имеет на сие произволения (говорю предположительно ради противников), то очевидна будет разность в сущности, свидетельствуемая различием произволений. Если же Отец промышляет обо всем, а также промышляет и Сын; ибо что видит творящего Отца, *сия и Сын такожде творит* (Ин. 5, 19), то сие тожество произволений, конечно, указывает на общность естества в имеющих одно и то же произволение. Почему же не ценится понятие о промысле как бы ни мало не содействующее к решению вопроса, хотя наше слово подтверждают многие примеры, встречающиеся в жизни, - разумею же примеры известного всем? Кто видел свет огня, и испытал его теплотворную силу, тот, если приблизится к другому такому свету и к другой такой же теплоте, очевидно, приведен будет к понятию об огне, сходством явлений возводимый к мысли о родстве естества, произведшего сии явления; ибо, что не огонь, то не производит всего, свойственного огню. Так если усматриваем в Отце и в Сыне подобным и равным один и тот же закон промысла, то по достигшему до нашего ведения гадаем и о превышающем наше разумение, что не инородно по естеству познанное по равным и сходным произведениям. Ибо, в каком взаимном отношении состоят внешние признаки каждой вещи, так по необходимости относятся между собою и самые сии подлежащие. И если внешне признаки противоположны между собою, то противоположными, конечно, надлежит признать и вещи, по сим признакам открывающиеся. И если признаки одинаковы, то не противоположны и вещи. И Господь в притче говорит, что плоды суть знаки естества дерев, так что плоды разнятся не вопреки естеству дерев, и дурным деревьям не приличны плоды хорошие, и наоборот, хорошим деревьям - дурные плоды; по плодам, сказано, познаются деревья (Мф. 7, 20). Так, поелику и плод промысла не имеет никакой разности; то одно усматриваем естество, возрастившее

сии плоды, хотя плод спадает с разных дерев. Посему вследствие известного нашему разумению (известно же нам разумное начало промысла, одинаково усматриваемое и в Отце и в Сыне), несомненными делаются и сходство по естеству, и общность Единородного с Отцом, познаваемые по тождеству плодов промысла.

32. Но, чтобы не подумали сего, Евномий, как бы вынуждаемый какою необходимостью, говорит, что оставляет рассуждения о делах промысла, а обращается к образу рождения, «потому что, - говорит он, - образу рождения последует и образ подобия». Какая убедительность доводов! Как сильно это обилие Евномиева искусства в слове заставляет нас согласиться со сказанным! образу рождения, говорит Евномий, последует и образ подобия. Сколько искусства и осмотрительности в этом положении! Посему, если познан будет образ рождения, вместе с этим откроется и образ подобия. Посему, так как у всех или у большей части животных, рождающихся плотски, образ рождения один и тот же, образу же рождения, по учению евномиян, последует образ подобия, то все, рождаемые одним и тем же образом, конечно, будут в подобном отношении к рожденным подобно. Итак, если образ рождения, как говорит еретическое слово, себе уподобляет рождаемое, а сей образ при многообразных разностях животных ничем у них не разнится, но у большей части один и тот же, то окажется, что общее, без всякого ограничения сделанное положение, по причине подобного рождения, подобными друг другу представляет всех: человека, пса, верблюда, мышь, слона, барса и всех других животных, которые обыкновенно рождаются подобным образом. Или Евномий подобными друг другу называет не всех рождаемых сходно, но понимает подобие каждого рождаемого с тем одним, от кого рождается? Но если это хотел он выразить, то должен был подобным назвать рождаемое рождающему, а не образ подобия - образу рождения. Но хотя это справедливо, и усматривается в природе, а именно, что рождаемое однородно с рождающим, однако же не принимается так безусловно, чтобы нечего было обратить в возражение положению. Ибо если скажет, что рождаемое подобно рождающему, то напрасным и несостоятельным облачится все, что с такою тщательностью сочинено Евномием о неподобии сущностей.

Теперь же говорит он, что образу рождения последует образ подобия. А это для умеющих с точностью разбирать основание мысли не окажется ли совершенно невразумительным? Ибо услышавший выражение «образ рождения» придет в великое затруднение, что должно разуметь ему. О наружном ли виде рождающего говорит Евномий? Или о направлении, или о расположении, или о месте, или о времени? Или о том, что зародыш зачатием приводится в усовершенствование? Или упоминается о самих местах зарождения? Или говорит не об этом, а о чем-то ином, касающемся

ся до рождения? И как дознаем значение сказанного? Ибо неточность и неясность речения «образ», приводит нас к сомнению в означаемом, потому что все значения равно приходят на мысль, и каждое в равной мере не имеет связи с подлежащим. А также, что называется образом подобия, представляем себе чуждым всякого смысла, имея в виду примеры, известные всякому из обычая. Ибо не виду или образу рождения уподобляется рождаемое; порождение в рождении плотском есть отделение тела, изводящее наружу образованием в утробе доведенное до совершенства живое существо; а рождаемое есть или человек, или конь, или вол, или что бы то ни было, приведенное в бытие рождением. Как же поэтому образ подобия рождаемого последует образу рождения, пусть скажет сие сам Евномий, или если кто другой научился у него повивальному искусству. Ибо иное есть порождение и иное, происходящее от порождения, и понятия того и другого разны. А посему, что сказанное Евномием и в рассуждении рождаемых по плоти ложно, не будет этому противоречить никто из имеющих ум.

Если же сделать и приготовить вещь Евномий называет образом ее рождения, которому, по словам его, следует образ подобия рождаемого, то и в таком случае слово его далеко от справедливости. Посмотрим же на это в следующих примерах. Под ударами преобразуется железо, от обделывающего принимая вид чего-либо полезного для жизни. Итак, если взять резец, то в чем его наружный вид уподобляется руке ремесленника или образу приготовления, например, молотам, углям, мехам, наковальне, с помощью которых обделывающий привел его в данный вид, - этого никто не в состоянии сказать. Но сказанное в рассуждении одного примера имеет приложение ко всему, что выделяется посредством какого-либо производства, именно же: произведенное нимало не уподобляется образу произведения. Ибо что общего у склада одежды с веретенем или прялкой, или челноком, или вообще с образом приготовления ткани? или у скамьи - с обделкой дерева, или у другого какого произведения - с наружным видом работавшего? Но, что положение это не имеет силы в чувственном и телесном, согласятся, думаю, и сами противники.

Остается посмотреть, не прилагается ли чего этим к составу хулы. Посему что же требовалось узнать? Как должно исповедовать о Сыне, подобен или не подобен Он по сущности Отцу? Поелику, говорит Евномий, невозможно догнать сего из понятий о промысле, то обратился он к образу рождения, чтобы из сего познать не то, что рожденный подобен родившему, но что есть у него некоторый образ подобия. И как многим сие неведомо, то Евномий вдается в толкования о родившей сущности. Почему забывает уже о собственных своих определениях, в которых говорит, что сущности должны быть познаваемы из дел? И тогда, как о рожденной сущности,

которую именует он делом сущности высшей, не открыто еще, что она такое по естеству, почему он, миновав, по собственным словам его, низшее и потому доступнейшее понятию ищущих, берется за сущность, в самом собственном смысле так называемую и высочайшую? И доказывая в слове своем, что в точности знает божественные изречения, теперь и им мало оказывает уважения, как бы не зная, что не иначе возможно прийти в познание Отца, как только приблизившись к оному через Сына. Ибо сказано: *ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же еще волит Сын открыти* (Мф. 11, 27). Напротив того, Евномий, когда намеревается осмеять благочестивые и боголепные понятия об Единородном, без всяких доказательств утверждает, что Он - меньше, а в примышленном им учении о ведении божественного, сам того не примечая, доказывает, что - больше; как скоро сущность Отца, признав более доступною к уразумению, посредством ее покусается выследить и познать естество Сына.

33. Он восходит к сущности родившей и через нее рассматривает рожденную, потому что, как говорит, естественным достоинством родившего показуется образ рождения. И это положение, бросив опять просто и неопределенно мысль вопрошающего, ведет к тому, чтобы равно распространили оное на все. Ибо таково свойство всеобщих определений, что смысл их должен относиться ко всему, и ничто не исключается из-под всеобъемлющего приговора. Итак, если образ рождения непременно делается известным по естественному достоинству рождающего, многочисленны же рождающих разности по достоинствам и притом понимаемы им во многих смыслах (ибо рождается иудей, еллин, варвар, скиф, раб, свободный), то что же сим доказывается? То, что сколько в рождающих разности по естественным достоинствам, столько, но всей вероятности, окажется и образов рождения, так что не одним и тем же образом для всех совершается рождение, но с достоинствами рождающих изменяются и естества, и для каждого из рождающихся, по разности достоинств, должен быть изобретаем особый некий образ рождения. Ибо во всяком отдельно взятом существе непременно усматриваются некие сродные ему достоинства, но разнящиеся одно от другого степенью совершенства или несовершенства; так что у каждого найдутся род, чин, вера, отечество, властвование, рабство, богатство, бедность, свобода, подчиненность, все, что производит житейские разности в достоинствах. Посему, если естественным достоинством рождающего, как говорит Евномий, указывается образ рождения, а разностей по достоинствам много, то, конечно, по мнению сего учителя, найдется много и образов рождения, так как разность в достоинстве узаконяет естеству порождение.

Если же не примет Евномий, что таковые достоинства суть естественные, как усматриваемые вне естества, то и мы не противоречим. Хотя,

конечно, согласиться должно с тем, что жизнь человеческая, без сомнения, отличается от бессловесной жизни естественным неким достоинством, однако же образ порождения от разности по естественному достоинству не имеет никакого различия, потому что естество и словесных, и бессловесных однообразно вводит в жизнь рождением. Если же Евномий сродное достоинство понимает об оной только одной, как он именует, собственно так называемой и высочайшей сущности, то посмотрим, что разумея, говорит он это. Ибо, по нашему рассуждению, сродное Богу достоинство - самая божественность, премудрость, сила, также то, чтоб быть благим, судьей, справедливым, крепким, долготерпимым, истинным, творцом, владыкою, невидимым, нескончаемым, и если еще что в богодухновенном Писании изречено в Его славословие; и все сие в собственном смысле принадлежащим и сродным усматривается и Единородному Сыну, как утверждаем мы, признавая разность в одном только понятии о безначальности. Но и это понятие не во всяком его значении признаем непринадлежащим Единородному. Никто да не преследует слова сего клеветой, будто намереваемся доказывать, что истинный Сын не рожден! Ибо утверждаем, что говорящие подобное сему нечествуют ничем не меньше учащих о неподобии. Но поелику слово «начало» много имеет значений и ко многому прилагается мысленно, то утверждаем, что в некоторых отношениях наименование безначальным не неприлично и Единородному Сыну. Ибо когда под словом «*безначальный*» разумеется - иметь ипостась не от какой-либо причины, тогда признаем оное свойственным только Отцу. Но когда идет исследование о прочем, что означается словом «*начало*», поелику разумеется начало и творения, и времени, и порядка, то в этих случаях свидетельствуем и об Единородном, что Он выше начала, так как веруем, что выше всякого начала твари и понятия о времени и последовательности порядка. То, чем все приведено в бытие. А посему не безначальный в рассуждении ипостаси во всем прочем исповедуется имеющим безначальность; и потому, как Отец и безначален, и нерожден, так Сын, хотя безначален в сказанном смысле, однако же не нерожден.

Итак, какое сродное достоинство Отца имея в виду, по оному заключает Евномий об образе рождения? Конечно, скажет: нерожденность. Итак, если все прочие имена, какие изучили мы для славословия Бога всяческих, назовем для тебя не служащими к делу и ничего не значащими, то чем-то излишним и ненужным будет перечисление таковых речей, предлагаемое в пустом списке, как скоро ни одно из прочих названий не дает понятия о естественном достоинстве сущего над всеми. Если же с каждым из сказанных речений познается особая некая и приличная представлению о Боге мысль, то, очевидно, по числу наименований усматривается и число сродных Божиих достоинств, и ими доказывается подобие сущностей, если только сродные сущностям достоинства служат к позна-

нию подлежащих. Поелику же в каждом из них достоинства видимы те же, то одними и теми же достоинствами подлежащих ясно показывается тожество их по сущности. Ибо, если различие в одном имени почитается достаточным к тому, чтобы показать разнородность сущности, то не гораздо ли паче тожество тысячи имен будет сильно к показанию общности естества? Какая же это причина, по которой прочие имена оставляются без внимания и одним только указывается рождение? И почему учат о единственном сродном достоинстве, о нерожденности Отца, не касаясь прочих достоинств? Чтобы противопоставлением нерожденного рожденному извратить понятие об образе не подобия, что самое, в приличное тому время будучи рассмотрено, равно сказанному прежде сего, окажется слабым, несостоятельным и ничего не значащим.

34. А что к этому клонятся все приготовления, показывает представляемое Евномием, где хвалит сам себя, как бы по надлежащему воспользовавшийся тем путем к уготовлению хулы, не вдруг обнаруживший предначертание учения и не предлагавши нечестия не приобученному еще слуху до приведения лжи в связанное устройство; и не в начале своих слов называет нерожденность сущностью и провозгласил инаковость сущности. Говорит же буквально так: «или, как узаконяет Василий, должно было начать тем самым, о чем идет вопрос, бессвязно называя нерожденность сущностью, и провозглашая инаковость или тожество сущности»? И вставив в средину множество насмешек, ругательств и оскорбительных выражений (так этот мудрец умеет подвизаться за собственные свои догматы), снова возвращается к прежней речи и, продолжая ее к противнику и на него слагая вину произносимого, говорит следующее: «поелику в сих погрешностях прежде других виновны вы, одну и ту же сущность отдавшие в удел и родшему, и рожденному, то посему изготовили себе за это укоризну, как бы неизбежную какую сеть, по произнесении вами справедливого суда над вами же самими, ибо точно собственным своим подлежите укоризнам, признавая, что сущности сии безначально одна от другой отделены, одну же из них через рождение вводя в чин Сына, и о безначально сущем усиливаясь доказать, что Он рожден от Сущего, ибо кого представляете нерожденным, Тому присвояете рождение от другого; или исповедуя, что единая и единственная сущность безначальна, потом рождением заключая ее в Отце и в Сыне, утверждаете, что нерожденная сущность рождена сама от себя».

Посему написанное Евномием прежде прочитанного теперь перейду молчанием, как отличающееся чистым бесстыдством перед нашим учителем и отцом, и нимало не служащее к предположенной цели. Но поелику в сказанном, с двух сторон закалив сии обоюдоострые обличения, ужасно нападает на нас примышлением дилемм, то необходимо и нам, не в молчании принять нападение на догмат, но, сколько есть у нас сил, побороть-

ся словом и доказать, что этот страшный и обоюдоострый меч, который изострил он на истину, слабее видимого на картине.

В двояком образе представления осуждает он общность сущности и говорит, что или два нерожденные начала, противопоставленные одно другому, называем одно Отцом, другое Сыном, утверждая, что сущий рожден сущим, или одну и ту же сущность умопредставляем приемлющую на себя отчасти каждое из наименований, так что сущность бывает и Отцом, и Сыном, происходя сама от себя посредством рождения. Пишу это своими словами, не перетолковывая мысль Евномия, но исправляя напыщенность и сбивчивость в выражении, чтобы по раскрытии мысли в ясных словах, намерение его сделалось для всех очевидным. Ибо он бранит наше невежество и отзывается о нас, что без достаточного приготовления приступили к слову, и так прикрашивает речь свою блистательностью выражений, до того ногтем выглаживает, как сам выражается, речи, изукрашая свое писание этим излишним красноглаголанием, что тотчас увлекает слушателя приятностью речи, каково, кроме многого другого, и прочитанное нами ныне, что, если угодно, прочту снова: «посему изготовили вы себе за это укоризну, как неизбежную некую сеть, по произнесении вами справедливого суда над вами же самими».

Посмотри на эти цветы древней Аттики! Как блещет словосочинением эта гладкая и выложенная речь! Как изящно и разнообразно цветет красотою слова! Но это пусть остается для каждого, каким ему кажется. А наше внимание пусть обратится снова к смыслу сказанного, и, если угодно, начнем собственными словами писателя: «ибо точно признавая, что сущности сии безначально одна от другой отделены, одну же из них через рождение вводя в чин Сына, и о безначально Сущем усиливаясь доказать, что Он рожден от сущего...». Довольно этого. Евномий говорит, что признаем две нерожденные сущности. Как же утверждает сие жалующийся на нас, что все смешиваем и сливаем, потому что исповедуем одну сущность? Если бы и наше учение, наравне с учащими о неподобии, признавало два естества, по бытию одно другому чуждые, то справедливо было бы признать, что разделение естества на два подает мысль о каких-то двоих нерожденных. Если же исповедуем единое естество в разных ипостасях, и в Отца веруем, и Сына прославляем, то почему противники клеветают, будто бы таковой догмат признает два начала? Потом из двух таковых начал одно, говорит Евномий, возводится нами в чин Сына. Пусть укажет, кто начальник сего учения, и мы умолкнем, если обличит какое-нибудь лицо, что было сказано им это, если даже знает, что слово сие просто повторяется в церкви. Ибо кто же столько безрассуден и малосмыслен, чтобы именовать Отца и Сына и опять признавать двоих нерожденных, и в тоже время почитать одного рожденным от другого? Да и какая необходимость

вынуждает наше учение к таким предположениям? И какие представлены им доказательства, что необходимо было возникнуть этой несообразности? Ибо если бы представил он нечто исповедуемое нами, потом из этого или посредством софизмов или какую-либо силою доводов вывел подобную клевету, то, может быть, имел бы право в оуждение догмата представить что-либо подобное. Если же нет и быть не может в церкви такого учения, никто не обличен разглашавшим оное, никто не указан слышавшим и не открывается никакой необходимости, вследствие чего-либо вынуждающей такую несообразность, то не вижу, чем нравится Евномии эта борьба с тенью. Как если бы кто, сумасбродствуя в помешательстве ума, представил себе, что сражается с кем-то, тогда как никто не вступал с ним в сражение, и потом, сам себе усердно нанося удары, воображал, что бьет сражающегося с ним. Подобное нечто потерпел и этот мудрый писатель, измышляя и приписывая нам такие мнения, каких мы не знаем и, сражаясь с тенями, которые составил в собственных своих помыслах.

Ибо пусть скажет, какая нужда исповедующему, что Сын рожден от Отца, вдаваться в предположение о двоих нерожденных?

Кому свойственнее признавать двоих нерожденных: тому ли, кто доказывает, что Сын лжеименно называется так, или тому, кто утверждает, что наименование Сыном есть самое истинное. Кто не принял истинного рождения Сына, вообще же исповедует бытие Его, о том справедливее подозревать, что нерожденным называет, хотя существующего, но имеющего бытие не через рождение. А кто отличительным признаком ипостасей Единородного полагает то самое, что Он рождением исходит от Отца, тот чем будет побужден признавать Его нерожденным? Хотя по вашему учению, мудрецы, пока в силе положение, что Сын не рожден от Отца в одном некоем значении слова «нерожденный», и Он будет именоваться в собственном смысле нерожденным. Поелику иное приходит в бытие как рождаемое, а иное - как устрояемое искусством, то о происшедшем не посредством рождения ничто не препятствует сказать, что произошло нерожденно, относительно только к значению слова «рождение». Но к этому ведет ваше учение о Господе, признающее Его тварью. Итак, по вашему, премудрые, вследствие такого положения, а не по нашему догмату, Единородный будет именоваться нерожденным и окажется, что осуждение, как ты и называешь сие осуждением, произносится у вас над нами вследствие ваших положений.

Ибо время уже тиною тамошних речей оплевать мерзость этого учения. И другая часть изложенного Евномием в дилемме одержима равным тупоумием. «Исповедуя, - говорит Евномий, - что единая и единственная сущность безначальна, и потом, рождением заключая ее в Отце и в Сыне, утверждаете, что нерожденная сущность рождена сама от себя». Что это

опять за новая и за странная речь? Как кто-то сам от себя рождается, себя самого имея Отцом и опять сам себе будучи Сыном? Какое головокружение? Какое помешательство ума? Разве потолок повернулся у них вниз, и пол стал над головою? Что представляют себе, у кого голова отяжелела от упоения, кричат, всякого уверяют, что и земля нетверда у них под ногами, и стены бегут, и все идет кругом, и ничто видимое не стоит на месте; в таком же кружении имея душу, написал сие, может быть, и этот сочинитель, и надлежит паче жалеть о написанном им, нежели гнушаться этим. Ибо кто столько несведущ в божественных догматах, кто столько далек от таинств церкви, чтобы вопреки вере допустить такую мысль? Лучше же сказать (и мало, может быть, будет выразиться таким образом), что никто вопреки вере не помыслит сей несообразности, но и о человеческом естестве или о чем-либо ином, постигаемом чувствами, кто, как скоро услышит об общности сущности, или признает безначальным все, что в отношении к сущности одно с другим сходится, или скажет, что оно само собою приходит в бытие, само себя рождает и само от себя рождается?

Первый человек и происшедший от него получили бытие, каждый различно: один - от сочетавшихся родителей, другой - от создавшего Христа, - и по отношению к сущности двоими признаем их и не делим друг от друга, и не говорим, что две безначальные сущности вводятся одна другой противоположно, и два человека не были никогда представляемы одним, не употреблялось таких странных выражений, будто бы они признаются отцом себе и опять сыном своим. Ибо и тот, и другой - человек, понятие сущности общее для обоих. Каждый из них смертен, одинаково разумен, равно способен владеть мыслью и знанием. Посему, если понятие человечества в рассуждении Адама и Авеля от различия в рождении не различается, так как ни порядок, ни образ осуществления не производят никакого различия в естестве, но по общему согласию людей здравомысленных признается оно одинаковым, и никто не станет этому противоречить, если только не вовсе лишен ума, то какая необходимость построять такое странное понятие о божественном естестве? От самой истины слыша имена «Отец» и «Сын», научены мы в двух сих лицах единству естества, сими именованиями естественно означаемого по взаимному их отношению одного к другому и опять по тому же слову Господа. Ибо изрекший: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30) не иное что выражает исповеданием Отца, как Свою небезначальность, а единством с Отцом – как общность естества. А посему, думаю, сказанным учением веры соблюдает себя чистым от совращения в ту и другую ересь: ни Савеллий не имеет права тождество ипостасей доводить до слияния, потому что Единородный сам явно отличает себя от Отца, говоря: *Аз и Отец*, ни Арий не в силах доказать, что естество чуждо, так как единство не допускает разделения по естеству.

Ибо в изречении сем в рассуждении Отца и Сына не иное что означается единством, как единство по самой сущности. О всех же прочих благах, какие усматриваются в естестве, если кто скажет, что общи они всем, даже приведенным в бытие посредством сотворения, то он не погрешит. Например, щедрым и милостивым (Пс. 102, 8) называется Господь у Пророка. Угодно же еще Господу, чтобы этим и были, и именовались мы: *будите убо милосерди* (Лк. 6, 36) и: *блажени милостивии* (Мф. 5, 7); есть и другие подобные места. Посему, если кто, внимательностью и тщательностью сообразовав себя воле Божией, стал благ, щедр, милостив или кроток и смирен сердцем, как о многих святых засвидетельствовано, что они достигли сих преимуществ, то ужели поэтому он един с Богом или соединен с Ним которым-либо из сих качеств? Нет. Не по всему тождественное не может быть едино с различным по естеству. Посему, человек с человеком делается едино, когда произволением, как сказал Господь, бывают *совершени во едино* (Ин. 17, 23), между тем как единству по произволению предшествует естественный союз. И Отец, и Сын *едино* суть (Ин. 17, 22), потому что общее и по естеству, и по произволению сходятся воедино. А если бы, будучи соединен одною волею, Сын был отделен по естеству, то как засвидетельствовал бы о единстве Своем с Отцом, когда разделен с Ним в самом собственном смысле сего слова?

35. Итак, слыша: *Аз и Отец едино есма*, изречением сих слов научены мы и исхождению Господа от Виновника, и безразличию Отца и Сына по естеству; понятия о Них не сливаем в одну ипостась, но как свойство ипостасей сохраняем раздельными, так единства сущности не разделяем с Лицами, чтобы под словом «начало» не стал кто разуметь двоих разнородных и через это не открыл входа учению манихеев. Ибо созданное и несозданное по значению одно другому решительно противоположно. Посему если два лица возведены будут в начала, то неприметно у нас в Церковь Божию внесет яд свой манихейство. Говорю же сие, по ревности с большим вниманием исследуя учение противников. И никто, может быть, не возразит, что этот взгляд не близко направлен, к чему следовало, потому что если созданное существо сильно наравне с Несозданным, инородное некоторым образом воспротивится тому, что по естеству с ним не одинаково. И пока ни в котором из них не оскудеет сила, оба в несогласном каком-то состоянии будут противиться друг другу. Ибо, по всей необходимости, должно признать, что они согласны между собою, что произволение согласно с естеством и что, если не имеют подобия по естеству, то не подобны и воли. А как силы достаточно у того и другого, то ни одно не будет немощно к исполнению собственной своей воли. И если каждое столько и возможет, сколько хочет, то быть началом для каждого делается предметом спора, при недостатке силы переходящим к противнику. И таким образом втор-

гается учение манихеев, между тем как под именем начала появятся некие два противоположные одно другому существа, различием естества и произволения разделенные до противоположности. И у них¹² доказательство меньшинства делается началом манихейских учений, ибо несогласность сущности, как показало слово, приводит учение к двум началам, разделенным на созданное и несозданное.

Но многие, может быть, станут жаловаться, что доказательство не лепости изложено здесь вынужденно, и изъявят желание, чтобы вовсе не было это и писано наряду с прочим. Пусть будет так, и мы сему не противоречим. Ибо не по собственному желанию, но противниками доведены мы до того, что вслед за ними попустили слову ринуться в это разыскание. Если же не надлежало говорить сего, то гораздо прежде надобно было умолкнуть слову противников, служащему поводом к таковому опровержению. Ибо возражающему невозможно иначе удержаться от худых речей, как по уничтожении того, что требует возражения. По крайней мере, с охотою посоветовал бы я имеющим такие расположения держаться сколько-нибудь подалее от любви к спорам и не слишком горячо защищать свои предположения, которыми они уже предзаняты, и не повсюду домогаться того, чтобы иметь преимущество перед противниками, но, так как дало идет о душе, прилепляться только к тому, что полезно, и победу уступать истине. Посему, если кто, оставив любовь к спорам, рассмотрит Евномиево слово, каково оно само по себе, то ему нетрудно будет найти открывающуюся в учении несообразность.

Ибо предположим, что уступлено сие нами, то есть по учении противников, нерожденность есть сущность, и опять также рождение принимается за сущность. Посему, если кто с точностью будет следить мыслью за тем, что говорится, то сим путем возобновится у них манихейское учение, если только манихеям нравится учить противоположности зла - добру, света - тьме и всего подобного - противоположно по естеству. И что говорю это справедливо, согласится в этом, думаю, кто не без внимания пробежит сочинение. Так и будем рассматривать. В каждом предмете усматриваются, без сомнения, некие сродные ему признаки, по которым познается особенность естества в предмете, будет ли подлежать исследованию учение о разности животных или обо всем ином. Ибо не одними и теми же свойствами отличается дерево и животное, и у человека не общи с животными признаки, отличающие его от естества бессловесного. И опять не одно и то же показывает и жизнь, и смерть, но одним словом во всем, как сказано, есть некое несмешиваемое и несообщимое различие предметов, нисколько не сливаемое в видимых признаках по какой-либо общности. Посему, согласно с этою последовательностью в мыслях, пусть будет исследовано учение

12 Евномиян.

противников. Нерожденность, говорят они, есть сущность, и рождение возводят также в сущность. Но как у человека и у камня инаковы, а не одни и те же отличительные признаки, ибо, определяя, что такое одушевленное и неодушевленное, не припишешь тому и другому одного и того же понятия, так, конечно, евномииане согласятся, что по иным признакам познаваемо нерожденное, и по иным - рожденное. Итак, рассмотрим те отличительные свойства нерожденного Бога, какие благочестиво о Нем изрекать и мыслью представлять научены мы святым Писанием.

Итак, какие же это свойства? Ни один, думаю, христианин не не знает, что Бог благ, что Он добр, что Он свят, праведен, преподобен, невидим, бессмертен, недоступен тлению, превратности и изменению, могущ, премудр, благодетель, Господь, Судья и все тому подобное. Ибо должно ли продолжать слово, останавливаясь на исповедуемом всеми? Посему, если представляем себе это в естестве нерожденном, а быть рожденным, по понятию, противоположно тому, чтобы быть нерожденным, то определяющим, что нерожденность и рожденность есть сущность, необходимо согласиться относительно к противоположности рожденного и нерожденного, что отличительные признаки рожденной сущности противоположны усматриваемому в естестве нерожденном. Ибо, если скажут, что признаки сии одни и те же, то по тождеству усматриваемого не состоится инаковость естества в подлежащем, ибо в инаковых, без сомнения, надобно и отличительные признаки полагать инаковыми, а то, что относительно к сущности одинаково, очевидно, отличается одними и теми же признаками. Посему, если то же приписывают и Единородному, то, как сказано, не представляют себе никакой разности относительно сущности. Если же останутся при хульных своих речениях и будут доказывать различие естества разностью рожденного и нерожденного, то, конечно, весьма удобно увидеть открывающееся вследствие сего, а именно: поелику по противоположности имен признаются состоящими в противоположности и естества, означаемых именами, то, по всей необходимости, и усматриваемому в каждом естестве должно различаться до противоположности; так что Единородному будет приличествовать противоположное сказуемому об Отце, - Его Божественности, святости, благодати, нетлению, вечности, и если что иное, по благочестивым понятиям, представляется нам о сущем над всеми Боге. Посему, все не приличное и противоположное каждому признаку, признаваемому в наилучшем, должно будет почитать свойственным рожденной сущности.

Но для объяснения должно остановиться на сем месте. Как в тепле и холоде, противоположных по своей природе (пусть в слове представлены будут огонь и лед), каждое из них есть именно то, чем не есть другое, и представляющиеся в каждом из них свойства, без сомнения, различны

между собою, потому что льду свойственна прохлада, а огню - теплота; так, если по противоположности имен нерожденного и рожденного, и естество, означаемое именами, доходит до противоположности, то силам противоположного по естеству невозможно быть между собою подобными, как невозможно в огне произойти прохладе и во льду - разгорячению. Посему, если в нерожденной сущности умопредставляется благодать, а нерожденность в отношении к естеству, как они говорят, отлична от рожденной сущности, то, без сомнения, и свойственное нерожденному будет отлично от служащего свойством рожденного. Посему, если в первом умопредставляется благое, то в последнем должно быть умопредставляемо противное благому. И, таким образом, при помощи премудрых сих учителей снова оживет у нас Манес, Благому противопоставляющий естество злобы и инаковостью сущностей научающий противоположности в их силах.

Если же надобно, ничего не скрывая, говорить свободно, то справедливо будет подумать, что извинительнее евномиан Манес, о котором говорят, что он, как первый осмелившийся ввести манихейские учения от себя дал имя ереси. Говорю же это, как бы выбирая, кто человеколюбивее: ехидна или аспид? Но, впрочем, как и в зверях есть различие, так и рассматриваемые учения манихеев и евномиан не показывают ли, что одни сноснее других? Манес думал защитить самого Виновника благ, говоря, что от Него не ведет начала ни одна причина зол. И потому другому особому началу приписывал причину всего причисляемого к худшему, как бы оправдывая Бога всяческих, потому что не позволительно в Источнике благ видеть причину, что погрешают против закона. По низости души не понимал он, что можно и не признавать Бога создателем зла и не представлять себе что-то иное безначальное, кроме Бога. Об этом речь длинна и не ко времени была бы теперь. И почему упомянули мы сказанное? Потому что, и по мнению Манеса, начало порока должно представлять далеким от Бога всяческих, а евномиане уготовляют свою более тяжкую, нежели манихеи, и нелепую хулу против Бога. Ибо сходно с манихеями учат, что естество зла определяется противоположностью сущности, но при этом утверждают еще, что Создатель такового произведения есть Бог всяческих, которым, говорят они, совершенное рождение по естеству имеет сущность инаковую с Сотворившим и сим самым (сравнительно с упомянутыми манихеями) впадают в большее нечестие, потому что не только приписывают ипостась тому, что по естеству противоположно благому, но утверждают еще, что благой Бог есть виновник отличного по естеству другого Бога, и едва не в явь вопиют в этом догмате, что есть нечто сопротивное естеству Благого, имеющее Ипостась от самого Благого. Ибо когда, по нашему верованию, сущность Отца есть благая, а сущность Сына, как это угодно ереси, в рассуждении естества не одинакова с сущностью Отца и вследствие

сего оказывается ей противоположною, тогда что приуготовляется этим? То, что есть нечто противоположное благу и что от самого Благого произошло противоположное Ему по естеству. Это же, разумею, ужаснее магиейской нелепости.

Если же евномииане отрицают, что в их словах заключается хула, которая оказывается следствием их учения, но говорят, что Единородный наследовал блага Отца, не будучи, по мнению сих нечестивцев, в действительности Сыном, но как сотворенный, имея сию Ипостась, то опять исследуем еще и сие, можно ли по справедливому разумению допустить такое мнение. Ибо если, по рассуждению еретиков, уступить, что Господь всех наследовал, не будучи в действительности Сыном, но как сотворенный и поставленный начальствовать над однородными с Ним, то как принять это и не возмутиться прочей твари, низводимой в подчинение из единоплеменной, если она, будучи ничем не меньшею по естеству (ибо так же сотворена, как и Он), потом осуждается быть в рабстве и покорности у единоплеменного? Ибо на самоуправство походит подобное сему дело, то есть когда не превосходству сущности уделяется владычество, но хотя естество твари остается равночестным, однако же она отделяется, одна - в рабство, а другая - в господство; так что в одной и той же твари часть начальствует, а часть пребывает подчиненною, потому что по жребию, случайно выпавшему на достоинство, вместе со жребием дается предпочтение пред подобными. Ибо и человек не как равночестный с подчиненным ему естеством наследовал начальство над бессловесными, но, первенствуя по разуму, господствует над другими, будучи поставлен над ними, потому что естество его преимуществует совершенствами. Человеческие же власти подлежат быстрым превратностям по тому самому, что равночестное по естеству не соглашается иметь неравную часть в лучшем; напротив того, во всех вложено естественное какое-то желание сравниться в обладании с единоплеменным.

Как же будет истинным, что все через Сына приведено в бытие, если истинно, что и сам Сын есть один из приведенных в бытие? Ибо или будет Он сотворившим Себя самого, чтобы не оказалось ложным написанное: *вся Тем быша* (Ин. 1, 3) - и в таком случае нелепость, ухищренно изобретенная еретиками против нашего учения, возымеет силу против них - они должны будут сказать: Сын Сам Себя привел в бытие; или, если это странно и неестественно, то, конечно, несостоятельным окажется и первое. Утверждено же будет, что вся тварь Им приведена в бытие. Ибо исключение одного ложным делает слово о всех. Посему вследствие определения, что Единородный есть тварь, и слово, конечно, не избежит которой либо из двух погрешностей и нелепостей: или что Сын не виновник всех приведенных в бытие, если из всех исключен будет сам Он, по утверждаемому

ими, будучи одним из произведений или что Сын окажется Творцом Себя самого, если не лжет проповедавший, что из получившего бытие ничто не приведено в бытие без Него. Посему таковы учения евномиан.

36. Если же кто, внимая здравому учению, верует, что Сын от Божественного и самого чистого естества, то с догматом благочестия окажется согласным все: и что Господь есть Творец всего, и что Он царствует над существами, не по жребию или по самоуправному какому-то владычеству поставленный над соплеменными, но по превосходству Своего естества, имея над всеми державу. И еще сверх этого, что учение о единоначалии не допускает деления на разные начальства, разделяемые инаковостью естества, но требует верования, что одно Божество, одно начальство, одна над всеми власть. Божество созерцаемо в согласии подобных, и от подобного к подобному ведет разумение, как начало всего (а это есть Господь), через Святого Духа воссиявает в душах. Ибо действительно созерцать Господа, по слову Апостола, невозможно иначе, как *точию Духом Святым* (1 Кор. 12, 3). А через Господа, Который есть начало всего, обретается нами, что выше всякого начала *Сый над всеми Бог* (Рим. 9, 5), ибо первообразное благо может быть познаваемо не иначе, как являемое в образе *Невидимаго* (Кол. 1, 15). Но как бы идя обратным каким поприщем, после главного в боговедении разумею самого сущего над всеми Бога, посредством близкого и свойственного Ему востекая мыслью, от Отца через Сына приступаем к Духу. Ибо вступив в постижение нерожденного Света, отсюда уразумели еще, по взаимной их близости, сущий от Него Свет, подобно некоему лучу, соприсущему с солнцем, как причина бытия его в солнце, так самое существование вместе с солнцем, не в последствии со временем наступает, но появляется вместе с ним, как скоро сделается видимым солнце. Лучше же сказать (ибо нет нужды, раболепствуя всякому образу, давать клеветникам случай к возражению недостатком силы в примере): представим себе не луч от солнца, но от нерожденного Солнца другое Солнце, вместе с представлением первого рождено от него осиявающее и одинаковое с ним по всему: по красоте, по силе, по светлости, по величине, по ясности, - одним словом по всему, что усматривается в солнце, и еще другой подобный Свет таким же образом, никаким временным расстоянием не отделяемый от рожденного Света, но через Него осиявающий, причину же ипостаси имеющий в первообразном Свете, Свет, который и сам по подобию с умопредставляемым прежде светом, сияет, просвещает и производит все иное свойственное свету. Ибо в этом самом у одного Света нет различия с другим Светом, когда является не имеющим ни малого недостатка или умаления в просвещающей благодати, но во всем совершенстве превознесенный на самую высшую степень, с Отцом и Сыном умосозерцается, по Отце и Сыне счисляется и Собою всем способным стать участниками

дарует *приведение* (Еф. 2, 18) к умопредставляемому свету, сущему в Отце и Сыне. Но о сем довольно.

37. Поелику же Евномий весьма обилен в злословиях, приуготовлением к началу всякого дела служит ему оскорбление, а всякое доказательство заменяется злословием, то вот перескажем кратко, сколько оскорбительного, клеветца на учителя нашего, по поводу речения «Нерожденный» написал он и на него самого, и на его слово. Привел он изречение об этом учителя, в котором говорится так: «а я бы сказал, что по справедливости достойно умолчания и самое наименование «Нерожденный», которое, хотя весьма близко к нашим понятиям, однако же нигде в Писании не употребляется и служит первым основанием их хулы, потому что слово «Отец» равнозначительно слову «Нерожденный». Ибо истинный и единый Отец ни от кого иного не происходит. А ни от кого не происшедший то же значит, что и нерожденный»¹³. Итак, выслушаем, какое доказательство представляет Евномий на то, что будто бы сказано это худо. «Посему несоответствие слов не менее по опрометчивости, как и по бесстыдному лукавству, примешивает к своим доводам, колеблясь в ту и другую сторону при нетвердости мысли и при слабости рассудка». Посмотрите на верность Евномиева ответа, с каким искусством, по этой разумной своей попечительности, как сокрушает силу сказанного, так на место сего вводит в мысль более благочестивое понятие. Называет Василия не соблюдающим соответствия в слове, не менее опрометчивым, как и лукавым в образе мыслей, нетвердым, по слабости рассудка колеблемым в ту и другую сторону. Откуда это, какой возбуждившись причиной говорит твердый в образе мыслей и здравый рассудком? Что наипаче осуждает в сказанном у Василия? То ли, что принимает понятие, заключающееся в слове «Нерожденный», самое же слово, как худо, принятое извращающими его смысл, называет достойным умолчания? Ибо что? Не от речений ли и произношения терпит опасность неколебимость веры, а о точности в смысле нет и слова? Или не предварительною ли чистотою сердца от лукавых мыслей приуготовляется слово истины; для обнаружения же душевных движений употреблять должно речения, которыми может быть открыто сокровенное в уме без мелочных разысканий об известном звуке слова? Ибо сказанное так, или иначе, не делается причиною составившейся в нас мысли, а напротив того, сокровенное помышление сердца подает причину к произнесению известных слов. Ибо, по сказанному, *от избытка сердца уста глаголют* (Мф. 12, 34).

И истолкователем помышленного делаем мы слово, а не наоборот, из того, что говорим, собираем мысли, хотя сходятся между собою оба сии

¹³ См. Творения св. Василия Великого, изд. 1846 г. Против Евномия книга I. Ч. III. С. 17-18.

действия, и помыслить правильно, и истолковать, человек же совершен при том и другом. Но если недостает второго, человеку необразованному в слове не большой от сего вред, как скоро душевное его видение направлено к благу. Сказано: люди сии *устнами чтут Мя: сердце же их далеко отстоит от Мене* (Мф. 15, 8). Что же означает сие? То, что перед Богом Судьею, Который слышит неизрекаемые воздыхания, расположение души к истине предпочтительнее словесного благолепия в речах. Ибо они могут быть употребляемы и для противоположной цели, так как язык, по власти говорящего, удобно служит, чему угодно, а душевное расположение, каково оно на самом деле, таким и видит его прозирающий сокровенное. Итак, почему же несоблюдшим соответствия, опрометчивым, не меньше как и лукавым стал тот, кто, хотя благочестиво разумеемое под словом «Нерожденный» и понимает, и приемлет, но, поколику слово сие подает повод к нечестию людям несправедливо толкующим догматы, повелевает умалчивать оное? Если бы сказал он, что Бога не должно представлять себе нерожденным, то Евномий имел бы, может быть, право обратиться к нему с этим и еще с большим злоречием. Если же исповедует он согласно с общим верованием благочестивых, но как бы подает и свое мнение, приличное учительскому сану: удерживайся от употребления этого слова, поколику в нем находит себе начало предлог к превратному учению; это же понятие о Боге, что Он нерожден, повелевает соблюдать под другими именованиями, то за сие нимало не заслуживает этих укоризн. Не так ли поступать научены мы самою Истиною, то есть не удерживать при себе и очень дорогого, если что-либо из этого ведет к худшему; так, повелевая одинаково правый глаз и ногу, и руку отсекают, когда что-нибудь это соблазняет человека, сею притчею не иное что научает делать, как и хорошее по видимости, если это по нерассудительности пользующихся вовлекает человека во что-либо худое, оставлять в пренебрежении и не приводить в исполнение, потому что полезнее человеку руководствующее ко греху отсечь и самому спастись, нежели удерживать это при себе и погибнуть.

Что же подражатель Христов Павел? И он во глубине премудрости учит тому же. Сказав наперед, что все *добро, и ничтоже отметно*, если с *благодарением* приемлется (1 Тим. 4, 4), в ином случае за совесть немощного отмещет опять нечто из дозволенного и повелевает удаляться от сего. Ибо говорит: *Аще же брашна ради брат твой скорбит* (Рим. 14, 15), *не имам ясти мяса во веки* (1 Кор. 8, 13). Посему это делает и подражатель Павлов, который, видя, что по злоупотреблению ереси речением «Нерожденный» усиливается обман посредством сего слова учащих неподобию Лиц, советовал сохранять в душах благочестивый смысл сего слова «Нерожденный», но не слишком стоять за самое речение, как для гибнущих служащее напутием ко греху. Ибо наименование «Отец» своим

значением дает нам достаточное понятие и слова «Нерожденный». Слыша слово «Отец», немедленно представляем себе виновника бытию всего, который если бы имел другую какую высшую Себе причину, не назывался бы Отцом в собственном смысле, потому что название Отца в собственном смысле принадлежало бы представленной выше причине. Если же Он - виновник всего и *из Негоже вся*, как говорит Апостол (1 Кор. 8, 6), то, очевидно, ничто не может быть представляемо предшествующим Его бытию, а это и значит веровать, что Он нерожден.

38. Но что справедливо это, не уступает не соглашающийся даже признать, что истина достовернее его самого, напротив того, спорит, возражает и осмеивает (Василиево) слово. Если угодно, рассмотрим эти неисходные умозаключения и разнообразные извороты лжеумствований, которыми думает он опровергнуть сие слово. Но боюсь, чтобы неприличие и гнусность сказанного Евномием не послужили некоторым образом к осуждению в этом и сказанного напротив. Ибо взрослым людям, если связываются с детьми, вызывающими на борьбу с ними, в укор более обращается усердие в таком деле, нежели в похвалу сама победа. Но, по крайней мере, таково, что говорит Евномий, сказанное им для нашего оскорбления с тем обычным благозвучием, с каким свойственно ему выражаться, и нам для показания опытов нашего великодушия предлагаемое, признаем достойным умолчания и забвения. Ибо не почитаю благоприличным, смешными его изречениями испещряя нешуточное свое рассуждение, заботливость об истине оканчивать безобразным и грубым смехом. А при чтении этого не возможно остаться не смеющимся, если послушаем, с каким высоким и величественным красноречием говорит Евномий. Когда прибавление слов производит приращение хулы, тогда умалчивать слова сии в половину легче, нежели выговаривать. Но над этим пусть смеются знающие, что стоит одобрения и что достойно смеха. Мы же рассмотрим силу умозаключений, которыми он поражает наше учение.

Евномий говорит: «Если имя Отец равносильно с именем «Нерожденный», а имена, имеющие ту же силу, без сомнения, и означают одно и то же, имя же «Нерожденный» значит у них, что Бог не от иного кого имеет бытие, то и имя «Отец» по необходимости значит то, что Бог не от иного кого имеет бытие, а не то, что Бог родил Сына». Ужели не означает сие словом «Отец», если это же наименование выражает нам собою и безначальность Отца? Если одним исключается другое по свойству противоположностей, то положение одного необходимо ведет к исключению прочего. Если же ничто не препятствует одному и тому же быть и Отцом, и Нерожденным, если под именованьем Отца по какому-либо разумению представляем себе и нерожденность, то какая необходимость тому, чтобы отношение к Сыну уже не было познаваемо из слова «Отец»? Ибо и

все прочие имена, которые имеют между собою нечто общее, не по всему сходны в понятиях. Царя называем как самодержцем и никому неподвластным, так его же самого - властителем подданных; и не будет лжи сказать о нем, что слово «царь» означает и неподвластность. И утверждаем, что, если самодержавие и безначалие означаются одним и тем же словом, то нет уже необходимости заключать, что владычество над покорными не начинается уже словом «царская власть». Ибо слово «царская власть», означая нечто среднее между тем и другим понятием, указывает частью на неподвластность, а частью - на начальствование над подвластными. Посему и в сем случае, если у Отца Господа нашего есть другой прежде него представляемый мысленно Отец, то пусть покажут то хвалящиеся сокровенною мудростью, и тогда согласимся, что понятие о нерожденном не может заключаться в именовании Отца. Если же первый Отец не имеет высшей причины Своего происхождения (а вместе с именованьем Отца подразумевается, конечно, и Ипостась Единородного), то для чего страшат нас намеревающиеся искусственными сими сплетениями лжеумствований убедить, лучше же сказать, ввести в заблуждение, что, если с наименованием «Отец» исповедуется нами нерожденность сущего над всеми Бога, то сим отъемлется понятие об отношении Отца к Сыну.

Но, презрев это детское и легкомысленное предприятие еретиков, мужественно исповедуем оглашаемое ими нелепым, а именно, что имя Отца означает одно и то же, как и слово «Нерожденный», и слово «нерожденность» показывает, что Отец не от иного кого имеет бытие, и имя «Отец» указанием отношения к нему совокупно с Собою привносит понятие о Единородном. Ибо изречение, предложенное в слове учителя¹⁴, страшный и непреоборимый сей борец¹⁵ выкрал из написанного, исключением неопровержимо сказанного делая нетрудным для себя возражение. Ибо сказанное учителем слово в слово читается так: «а я бы сказал, что по справедливости достойно умолчания и самое наименование «нерожденный», которое, хотя весьма близко к нашим понятиям, однако же нигде в Писании не употребляется и служит первым основанием их хулы; потому что слово «Отец» равнозначительно слову «Нерожденный» и сверх того, через указание отношения, совокупно с собою привносит понятие и о сыне». Этот же неустрашимый поборник истины в предосторожность присовокупленное к слову, разумею изречение: «и через указание отношения совокупно с собою привносит понятие и о Сыне», по сродной себе смелости, исключил. И вникнув в основание написанного, вступает в состязание с остальным; и расторгнув связь целого, соделав, как полагал, более уступчивым ему и удобнейшим к опровержению, неосновательным

14 Василия.

15 Евномий.

и слабым лжеумствованием обольщает своих последователей, утверждая, что почему-нибудь общее, и во всем по значению имеет общность, и склоняя на свою сторону неразборчивый слух их. Поелику сказали мы, что слово «Отец» по некоему значению удерживает и значение нерожденно-го; то Евномий, из обыкновенного значения имен сделав полный объем означаемого, уличает слово в нелепости, как будто наименование сие не показывает уже отношения к Сыну в том случае, если им же означалась и мысль о Нерожденном. Так, если кто, приобретая два понятия о хлебе, что он составлен из пшеницы и что употребляющему служит пищею, станет оспаривать говорящего это, пользуясь против него подобным способом лжеумствований, а именно, что иное дело состав из пшеницы, и опять иное пища; почему, если будет уступлено, что хлеб из пшеницы, то сие же самое не назовется еще в собственном смысле пищею, - таков смысл и Евномиева умозаключения. Ибо, если нерожденность, говорит он, означаетс^я наименованием Отца, то слово сие не показывает еще, что от Отца рожден Сын». Но благовременно, может быть, нам этот достойный уважения раздельный период обратить против говорящего. Ибо подобное, конечно, прилично подобным; и Евномий имел бы более права казаться целомудренным, если бы в совершенном молчании поставлял безопасность. Ибо кому присовокупление слов служит приращением хулы (лучше же сказать - крайнего безумия), тому молчать, не в половину, но в полной мере легче, нежели говорить.

Может быть, иного сказанное о самом Евномии скорее приведет к истине того, о чем у нас речь. И подлинно, оставив извитость сплетения лжеумствований, побеседуем о своем предмете, держась понятий более простых и общих. Твой отец, Евномий, конечно, был человек, но он самый стал виновником и твоего бытия. Ужели и в рассуждении его пользовался ты этою мудростью, а именно, что отец твой, если взять определение его природы тем, что он человек, не может еще означать отношения его к тебе? Ибо, конечно, надобно быть одному из двух: или что он человек, или что отец Евномиев. После сего и тебе непозволительно не по свойству значения произносить имена свойственников; но, хотя, как на оскорбление, будешь жаловаться на иного, кто, смеясь над тобою, в шутку изменяет имена, сам ты не содрогнешься и, смеясь над таинственными догматами, смеешься ненаказанно? Ибо название «твой отец» показывает и свойство его с тобою, и это нисколько ему не препятствует быть человеком. И никто из здравомыслящих вместо того, чтобы родившего тебя назвать отцом твоим, не станет составлять определения, что такое человек и опять, будучи спрошен о роде и признавшись, что он человек, не скажет, что сие самое признание возбраняет ему быть и отцом твоим. Так и о Боге всяческих благочестивый не будет отрицать, что наименование Отцом означает и нерожденное Его

бытие, свойство же с Сыном показывается другим значением. А кто смеется над истиною, тот говорит, что наименование Отцом не значит еще, что рожден Сын, хотя и научаемся сим словом бытию нерожденного.

В обличение нелепости сказанного возьмем еще и то, что знает, как утверждаю, даже малый ребенок, который у грамматика и приставника начинает только обучаться именовательному искусству. Ибо кому неизвестно, что из имен одни отрешенны и неотносительны, другие же даются в каком-либо отношении? Опять из сих имен иные, по изволению пользующихся ими, способны к тому и к другому и произносимые сами по себе показывают в себе простую силу, а в приложении к чему-либо нередко заимствуют силу от того, к чему прилагаются. И чтобы не продлить слова, приводя примеры из чего-либо далекого от предмета наших рассуждений, из самих догматов объяснится утверждаемое мною.

Бог называется и Отцом, и Царем, и в святом Писании именуется тысячами иных имен. Поэтому из имен сих иное, упоминаемое так просто само по себе, можно употреблять отрешенно, таковы, например: нетленный (1 Тим. 1, 17), вечный (Рим. 14, 25), бессмертный (1 Тим. 6, 16) и всякое другое сим подобное имя. Они, хотя и не подразумевается никакого другого понятия, заключают в себе совершенную некую мысль о Боге. Другие же имена означают только полезное для чего-нибудь, как то: помощник, защититель и заступник (Пс. 17, 3) и все прочие, сколько их найдется подобного значения, которые таковы, что, если не будет имеющего нужду в помощи, в бездействии останется выражаемая именем сила. Но есть и такие, как сказано прежде, имена, которые и сами по себе, и в отношении к чему-либо употребляются, например, «Бог», «благий» и все, сему подобные. Ибо мысль не всегда остается при отрешенном их значении. И Бог всяческих нередко делается собственным Богом призывающего, как можно слышать от святых, что себе собственно присвояют Естество неподвластное. *Свят Господь Бог*, доселе сказанное не относительно, но при совокупивший к сказанному: наш (Пс. 98, 9) дает уже разуместь имя не в нем самом по себе, но относительно к себе, своею собственностью признав означаемое. И еще: *Авва Отче* (Рим. 8, 15), - вызывает Дух, вот изречение, отрешенное от частного отношения. Но и нашим Отцом повелено нам называть Отца, сущего на небесах (Мф. 6, 9), - вот опять значение относительное. Посему, как Бога всяческих соделавший своим Богом, нисколько не унижил этим Его над всеми превысшего достоинства, так нет никакого препятствия указавшему на Отца и на Сущего из Него, перворожденного всей твари (Кол. 1, 15) наименованием Отца означить вместе, что родил Он Сына, и тем же словом объяснить, что Сам Он не от высшей причины. Кто наименовал первого Отца, тот указал умопредставляемого прежде всего. Это - Тот, Кто за пределами всего, Тот, для Кого нет ничего, что видел бы

Он прежде Себя, Кто не имеет Себе конца, которым бы прекратилось Его бытие, но равно всегда отовсюду сый, и как конечный предел, так и понятие начала преступая беспредельностью жизни, во всяком своем именовании дает подразумевать вечность.

Но сильный в умозрениях непостижимого Евномий не принимает простого сего учения и не полагает, что означаемое словом «Отец» двояко: одно его значение - что все от Отца и прежде всего едиnorodный Сын, Которым все; другое же значение - что нет ни одной высшей Его причины. Но, хотя с презрением отвергает наше слово Евномий, в ничто вменяя исполненный презорства смех, мы смело отвечаем, что говорили уже, а именно: слово «Отец» то же, что и «Нерожденный» и значит, что Он родил Сына, и подтверждает, что Он не от иного кого имеет бытие.

Но Евномий вступает в спор со сказанным, начинает речь, и слово снова делает оборот к противоположному. «Если Бог есть Отец, потому что родил Сына, а по тому же значению Отец есть и Нерожденный, то Бог, потому что родил Сына, есть Нерожденный». Итак, рассмотрим и основание извращения, сделанного Евномием, почему состав первого лжеумствования разлагая в противоположное, и этим ставит нас опять в неизбежные затруднения. Первое умозаключение представляло сию несообразность: «если слово «Отец» означает, что Бог не от иного кого имеет бытие, то сим не показывается еще, что необходимо родил Он Сына». Это же умозаключение извращением в противоположное извещает нас о другой несообразности в нашем учении. Посему, какое же решение показанного там? «Если, - говорит Евномий, - Бог есть Отец, потому что родил Сына». Этого не представляло нам первое умозаключение; напротив того, хотя следствие умозаключения именно показало бы возможность именем Отца, если бы оно означало нерожденность Отца, означить и отношение Его к Сыну, однако же этим, что Бог есть Отец, потому что родил Сына, нисколько не определяло построение первого умствования. Посему, что же значит это извращение с диалектической и искусственной тонкостью, еще недоразумеваю.

Но всмотримся, по крайней мере, в смысл сказанного. «Если Бог есть Нерожденный, потому что родил Сына, то до рождения Сына не был нерожденным». Опять на сказанное готово и при том простое слово истины, а именно: название Отцом показывает, что родил Он Сына, как нами показано это в сказанном прежде, и что Родивший представляется непрорисшедшим от какой-либо причины. Ибо если обратишь внимание на сущее от Него, то с наименованием Отца познается Ипостась Единородного. Если же исследуешь, что прежде Него, то название Отца показывает безначальность Того, Кто родил Сына. Утверждать же, что Бог до рождения Сына не был нерожденным, - сие-то два обвинения готовит писателю в

клевете на нас и в оскорблении догмата. Ибо оуждает он, что и учителем нашим не сказано и нами теперь не выдается за признаваемое, и говорит: Бог в последствии когда-то соделался Отцом, быв прежде чем-то иным, а не Отцом. Ибо чем осмеивает Евномий несообразность нашего учения, тем самым провозглашает свое беззаконие в рассуждении догмата. Ибо, полагая признаваемым, что Бог, будучи прежде чем-то иным, после того по преуспейанию соделался и наименован Отцом, Евномий говорит следующее: «пока не родил Сына и не назван за то Отцом, не был нерожденным, если нерожденность делается познаваемою из понятия «Отец»». Сколько в этом неразумия не должно, думаю, и говорить о сем обличающему, потому что достаточно сие само собою представляется для имеющих ум. Ибо если Бог, пока не соделался Отцом, был чем-то иным, то что скажут защитники сего учения? В каком состоянии, по их словам, представлялся Бог? Какое имя дадут тогдашнему образу жизни? Имя ли отрока, младенца, новорожденного или юноши? Или не скажут ничего такого, стыдась, может быть, явной несообразности, не будут же отрицать, что Он из начала совершенен? После этого как же совершенен, если не мог еще быть Отцом? Или не лишат Его сей возможности, но скажут, что неприлично Ему вместе с бытием быть и Отцом? И если нехорошо и неприлично Ему из начала быть Отцом такого Сына, то почему, поступая вперед, приобрел, что не хорошо? Но теперь хорошо, и Величию Божию прилично стать Отцом такого Сына. Итак, еретики ведут к той мысли, что Бог в начале не имел доли в хорошем; они скажут, что, пока Бог не имел Сына (да не прогневается Бог за это слово!), не было у Него ни премудрости, ни силы, ни истины, ни всего другого, чем в разных понятиях наших и есть, и именуется Единородный Сын.

Но да обратится сие на голову виновных! А нам должно еще возвратиться к тому, с чего начали. «Если, - говорит Евномий, - Бог – Отец, потому что родил, а Отец означает нерожденность, то пока Он не родил, не был нерожденным». Если бы говорилось это сообразно с тем, что обыкновенно для людей, которым невозможно за один раз приобрести какой-либо навык ко многим занятиям, не изучив каждого из предметов занятия в порядке и последовательности с течением какого-либо времени, если бы так должно было рассуждать и о Боге всяческих, что теперь имеет нерожденность, после же сего восприимлет силу, потом - нетление, потом - разумение, а, поступая далее, делается Отцом, и еще - правдивым, и вслед за сим - вечным, и в некоторой последовательности приобретет и все то, что умопредставляется свойственным Богу, то, может быть, было бы не очень нелепо думать об именах Божиих, что одно предшествует другому, и сперва именовался Бог нарожденным, а после того сделался Отцом. Теперь же кто столько беден смыслом, так малосведущ в величии божественных догматов, что,

объяв мыслью Причину существ, не объемлет вместе и связно совокупным разумением всего благочестиво умопредставляемого о Боге, но думает, что одно превзошло в Нем в последствии, другое - в начале, иное же по какому-то последовательному порядку - в середине? Кто постиг помыслом что-нибудь благочестиво сказуемое о Боге, тому не встретить какой-либо вещи или какого-либо понятия, которые бы могли древностью превзойти сказанное. Напротив того, всякое имя Божие, всякая велелепная мысль, всякое речение и мнение, сообразное с понятиями о Боге между собою связаны и соединены; и все представления о Боге: Его отчество, нерожденность, могущество, нетление, благодать, власть и все прочее, - постигаются неразрывно связанными и совокупленными между собою, потому что каждое из них не особо в отдельности от прочих само по себе представляется в каком-то временном расстоянии как предшествующее или последующее другому, но, какое бы ни нашлось велелепное и благочестивое именование, оно появляется вместе с вечностью Божиею. Посему, как нельзя сказать, что Бог когда-нибудь не благ или не могуществен, или не нетленен, или не бессмертен, - точно также нечестиво не всегда приписывать Ему отчество, но говорить, что оно превзошло в последствии. Ибо кто действительно отец, тот отец всегда. Если же к исповеданию не будет присоединено это *«всегда»*, но какое-нибудь наперед понапрасну придуманное понятие усечет и убавит сверху мысль об Отце, то не будет уже исповедуемо, что Он подлинно Отец в собственном смысле, так как оное придуманное понятие о Нерожденном еще Сыне уничтожает вечность и непрестанное бытие отчества. Ибо как возможно, чтобы то, что совершилось когда-либо после, было представляемо умом под тем именем, которым называется ныне? Посему, если, сперва будучи нерожденным, после того сделался и наименован Отцом, то, конечно, не всегда был тем, чем именуется теперь. Но Бог, Который и теперь, и всегда существует, не делаясь ни худшим, ни лучшим от приращения, не приемлет от иного чего-либо иного, не изменяется, но всегда сам с Собою тождествен. Посему, если не был в начале Отцом, то не соделался им и после. Если же исповедуем, что Он - Отец, то опять повторяю то же слово, - что, если Отец теперь, то и всегда был Отцом, и если был всегда, то и всегда будет. Следовательно, Отец всегда Отец, и как вместе с Отцом умопредставляется, конечно, и Сын, потому что невозможно стать твердым названию «Отец», если не оправдывает наименования «Сын», то все, умопредставляемое в Отце, усматривается и в Сыне. Ибо все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, и все, принадлежащее Сыну, имеет Отец. Отец имеет принадлежащее Сыну, сказал Сын, не для того, чтобы клеветнику пришло на мысль в насмешку над всем совокупить воедино, что и Сын нерожден, по сказанному: «все, принадлежащее Отцу,

имеет Сын», - или еще, что и Отец рожден, потому что все, принадлежащее Сыну усматривается в Отце. Ибо если все, что у Отца, имеет Сын, то не Отец ли Он? И обратно, если все, что у Сына, усматривается в Отце, то не Сын ли Он?

Итак, если что принадлежит Отцу, все то - в Единородном, а Он - в Отце, отчество же не отдельно от нерожденности, то об Отце прежде понятия о Сыне может ли что быть представляемо отдельно само по себе в некоем расстоянии? Не вижу сего. Посему небоязненно должно отважиться и вступить об этом в борьбу с возражениями, какие нам делает лжеумствование, и нимало не пугаясь ужасного умозаключения, измышленного для приведения в трепет детей, сказать, что Бог и свят, и бессмертен, и Отец, и нерожден, и вечен, и все это в совокупности, и если предположительно уступит, что нет чего-либо одного из утверждаемого о Нем благочестиво, то одним уничтожается все. Ибо если не бессмертен, то невозможно быть и прочему. Но что сказано о части, то разумеи о целом. Посему нет в нем ничего ни старшего, ни младшего, или иначе окажется, что Он Сам себя и старше, и моложе. Ибо, если Бог не всегда есть все, но в некоем порядке и последовательности одним Он есть, а другим делается, сложности же нет в Нем никакой, но, чем Он есть, тем есть весь, а по словам ереси, будучи прежде нерожденным, после сего делается Отцом, то, поелику не представляется в Нем никакой множественности действований, не иное что происходит, а только то, что весь Он делается старше и моложе всего Себя, по нерожденности предваряя Себя, а по понятию об Отце делаясь вторым по Себе. Если же Бог, как говорит о Нем Пророк, *тойжде еси* (Пс. 101, 28), то неразумен утверждающий, что пока не родил, не был Он нерожденным, потому что ни которое из сих имен: ни имя Отца, ни имя нерожденного, - не встречается одно без другого, но два сии понятия в совокупности, и одно с другим появляются в умах благочестиво рассуждающих, потому что Бог от вечности Отец и вечный Отец, и все, что благочестиво скажется о Боге, именуется вместе, так как временная эта последовательность и временный порядок, как сказали мы, в рассуждении превечного естества не имеют места.

Посмотрим и на остатки диалектической изворотливости, которые и сам он осмеивает и вместе называет жалкими. И хорошо говорит он это, потому что действительно неудержимый смех возбуждается сказанным, лучше же сказать, великий плач одержавшим душу обольщением. Поелику слово «Отец» по некоторому значению заключает в себе понятие нерожденного, как утверждает наше учение, то Евномий, превращая собственное значение слова «Отец» в понятие нерожденности, говорит следующее: «если одно и то же сказать: «Нерожденный» или «Отец», то нам, оставив слово «Отец» и вместо его взяв название «Нерожденный»,

можно будет сказать: «Нерожденный есть Нерожденный Сына», ибо как Нерожденный есть Отец Сына, так, наоборот, Отец есть Нерожденный Сына». Приходится мне, наконец, дивиться благоискусному мужу, его многовидной и разнообразной учености в рассуждении догматов и почести его превышающим силою многих. Сказанное учителем нашим выражено кратко одним словом, а именно: и наименованием Отца можно означить нерожденность, а Евномием наговорено так много, и множество состоит не в разных мыслях, а в обороте и превращении подобных речений. Ибо как с закрытыми глазами бегающие около жернова по совершении длинного пути, остаются на одном и том же месте, так и Евномий всегда обращается около того же и стоит в том же.

Однажды в насмешку сказал он, что слово «отец» значит не то, что рождать, но не быть от кого-либо другого; опять ведет подобную же цепь: если слово «Отец» значит «Нерожденный», то пока не родил, не был Он нерожденным. Потом в третий раз возвращается к тому же, ибо говорит: нам, принимающим слово «Нерожденный» в таком смысле, можно сказать: «Нерожденный есть Нерожденный Сына», и тотчас повторяет, что изрыгал уже многократно, и говорит: как Нерожденный есть Отец Сына, так наоборот, опять Отец есть Нерожденный Сына. О сколько раз возвращается на изрыгнутое им! Сколько раз берется за прежнее! Сколько раз оказывает обилие в том же! И не сделаемся ли и мы обременительными для многих, пустотою предлагаемого Евномием позволяя увлекаться своему слуху? В подобных случаях приличнее, может быть, молчать. Но чтобы не подумал кто, будто бы по бессилию в слове прекращаем слово, ответим на сказанное следующим: не можешь сказать, что Отец есть Нерожденный Сына, хотя бы наименование Отца и означало, что родивший не от причины. Как по представленному нами примеру, услышав о царском сане, из имени царя уразумеваем две вещи, а именно: что преимуществой властью никому не подчинен и что обладает он подчиненными, - так и наименование Отцом относительно к Богу представляет нам двоякое значение: одно, разумеемое о Сыне, и другое, что Бог не зависит ни от какой предварительно умопредставляемой причины. Посему, как о царе невозможно сказать, что, если одним сим названием, означает и обладание подданными, и именование над собою начальника, то можно называть его не князем народа, но не имеющим над собою царя между подданными; не согласимся также сказать о царе таким образом: как называется он царем народа, так может быть назван и не имеющим над собою царя в народе; таким же образом к слову «Отец», которое указывает на Сына, и дает понятие о нерожденном, переложив значение не по надлежащему, невозможно к свойству с Сыном смешным образом привязать понятие о нерожденном, говоря: Нерожденный Сына.

Но, выразившись таким образом, как бы достигнув истины и изобличив нелепость сопротивных, Евномий горделиво произносит: «кто когда из здравомыслящих признавал справедливым умолчать о естественном понятии и уважил неразумие»? Никто, о премудрый; посему не виновно в сем и наше слово, утверждавшее, что наименование «Нерожденный» согласно с понятиями, и что должно содержать его в сердцах неподвижным, вместо же извращенного у нас слова достаточно именование «Отец» и ведет к оному же понятию. Ибо, помнишь, какие слова приводил ты сам. А именно: Василий не признавал справедливым умалчивать естественное понятие, а уважил, как сам называешь, неразумие; напротив того, одно именование «Нерожденный», то есть произношение слогов как дурно выбранное и притом неупотребительное в Писании, советует безопасно умалчивать, а об означаемом им говорит, что оно всего более согласно с нашими понятиями.

Но утверждаемое нами таково; а он, клевещущий, что мы софисты, вооружающий слово истиною, осуждающий наши прегрешения, не краснеет при рассуждении о догматах, рядясь лжеумствованиями и подражая тем, которые на пирах какими-то сладкими речами извлекают смех. Посмотрите на это страшное и обработанное сплетение умозаключения, ибо опять припоминаю то же: «ежели сказать «Нерожденный» и «Отец» есть одно и то же, то нам, оставив слово «Отец» и приняв вместо него слово «Нерожденный», можно сказать: «Нерожденный есть Нерожденный Сына», потому что, как Нерожденный есть Отец Сына, так наоборот, Отец есть Нерожденный Сына». А сие походит на то, как если бы кто по справедливому и здравому разумению сказал об Адаме: нет разности, назвать ли его отцом всех людей или первым человеком, созданным от Бога, потому что тем и другим означает одно и то же; потом кто-либо из подобных Евномию диалектиков, встав, начал бы подражать такому ухищрению в сказанном: если одно и то же сказать об Адаме, или что первый создан он Богом, или что он отец после него происшедших людей, то нам, оставив слово «отец» и заменив оное словом «первозданный», можно будет сказать: Адам не отец, но первозданный Авеля, потому что как первозданный есть отец сына, так наоборот, отец есть первозданный сына. Если бы это сказано было в корчме, то сколько рукоплесканий и смеха раздалось бы у пьющих, обрадованных изяществом находки! В таковых рассуждениях находит себе подкрепление против нас премудрый богослов и нападает на догмат, подлинно имея нужду в каком-нибудь пестуне и жезле, чтобы научиться, что не все, о чем-нибудь сказуемое, непременно относится к одному означаемому, как показывает это в представленном нами примере об Авеле и Адаме; ибо об Адаме справедливо сказать, что один и тот же - и отец Авеля, и дело Боже, но поелику он то и другое, то не следует из

сего, что и в рассуждении Авеля имеет два значения. Так и о Боге всяческих наименование Отцом дает видеть и собственно означаемое таковым словом, то есть что Он родил Сына, и показывает, что никакая причина не умопредставляется прежде Отца, взятого в истинном смысле. Однако же, когда упоминаем о Сыне, нет необходимости Отца не Отцом именовать, но называть нерожденным Сына; и еще: если бы в отношении к Сыну умолчано было о безначальности, нет необходимости в нашем разумении отрицать у Бога нерожденность. Но Евномий отвергает такое употребление имен и подобно шутам смеется над сказанным нами, странностью лжеумствования производя смех над догматами.

Ибо опять приведу на память сказанное им: «если одно и то же сказать «Нерожденный» или «Отец», то нам, оставив слово «Отец», и приняв вместо него слово «Нерожденный», можно будет сказать: «Нерожденный есть Нерожденный Сына», потому что как Нерожденный есть Отец Сына, так наоборот, Отец есть Нерожденный Сына». Но, если угодно, и мы ответим ему смешным, лжеумствование это обратив ему в противоположное. Если не одно и то же Отец с Нерожденным, то Сын Отца не будет Сыном Нерожденного, потому что, к одному Отцу имея сие отношение, конечно, чуждым по естеству будет Тому, Кто есть нечто иное и по понятию не сходствует с Отцом, так что, если Отец есть что-либо иное с Нерожденным, и именование «Отец» не объемлет собою и означаемого словом «Нерожденный», то Сын, будучи единым, не может делиться на отношения к двоим, чтобы одному и тому же быть Сыном и Отца, и Нерожденного. И как признано нелепым назвать Бога Нерожденным Сына, так, без сомнения, в превращенной речи окажется равною нелепостью наименовать Единородного Сыном Нерожденного. Посему что-либо одно из двух: или Отец есть одно и то же с Нерожденным, чтобы Сыну Отца быть Сыном и Нерожденного, и напрасно осмеивается наше учение, или, если Отец есть нечто другое с Нерожденным, то Сын Отца чужд отношения к Нерожденному. И если одержит верх эта мысль, что Единородный не от Нерожденного, то, конечно, вследствие сего учения окажется, что у Него Отец рожден, потому что сущее, но сущее не нерожденно, без сомнения, имеет рожденную Ипостась. Посему, если Отец как что-то иное с Нерожденным, по мнению их, рожден, то где же эта пресловутая нерожденность? Где основание и опора еретического столпотворения? Исчезли и обратились в ничто по нетвердости лжеумствований; у думавших, что, по-видимому, держатся пока за рукоятку, ускользнула нерожденность, и доказательство неподобия, подобно чьему-то сновидению рассеявшись, бежало от прикосновения слова, улетев вместе с нерожденностью. Так, когда какая-нибудь ложь почитается за истину, хотя вследствие обмана имеет она силу на малое время, но скоро сама собою падает, и разоряется собственными своими построениями. Это

предложено нами, чтобы посмеяться только над тонкостями, какими награждает Аномей. Но время опять привести слово в должный порядок.

39. Евномий не хочет, чтобы в слове «Отец» заключалось и значение слова «Нерожденный», ему нужно подготовить ту мысль, что Единородного никогда не было. Ибо у его учеников часто повторяется вопрос: «Как рождается сущий»? Причиною же сего полагаю то, что им не желательно, помышляя о Божественном, отступить от человеческого употребления имен. Но мы доброхотно погрешительное это мнение выведем на прямой путь, сказав, что знаем о сем.

Иное, Евномий, означают имена у нас, другое же значение представляют о превышей силе. Ибо и во всем прочем Божеское естество великим средостением отделено от человеческого; и опыт не показывает здесь ничего такого из всего, о чем делаются в оном заключения по каким-то догадкам и предположениям. Таким же образом и в означаемом именами, хотя есть некая подобоименность человеческого с вечным, но по мере расстояния естеств и означаемое именами раздельно. Так, например, Господь в притче именует Бога человеком домовитым (Мф. 20, 1), но это именование часто употребляется и в жизни. Посему, одинаково ли достоинство человека, подобного нам, и человека, разумеемого в притче, и таков ли наш дом, каков оный великий дом, в котором, как говорит Апостол, *сосуди злати и серебряни*, и какие еще перечисляются из прочих веществ (2 Тим. 2, 20)? Или инаковы те, которые иному не легко и познать, умопредставляемые в нетлении и блаженстве, и инаковы те, которые у нас сделаны из земли и в землю разлагаются? Точно так же и во всех почти прочих вещах есть некая подобоименность Божественного с нашим, при тождестве имен показывающая большую разность означаемого. Почему и именованья членов и чувствилищ можно находить сходно распределенными как у нас, так и для Божественной жизни, которую все люди признают сверхчувственной. «Персты», «мышца», «рука», «око», «вежди», «слух», «сердце», «ноги», «сапоги», «кони», «*яждение*» (Авв. 3, 8), «колесницы» и тысячи подобных слов из человеческой жизни внесены Писанием к гадательному выражению Божественного. Посему, как из сих имен каждое говорится по-человечески, но не человеческое им означает, так и имя «отец», хотя одинаково говорится и о нашем, и о Божием естестве, но по мере разности именуемых предметов и означаемое словами различно, потому что иначе представляем себе рождение у людей, и иначе гадаем о рождении Божественном. Человек рождается во времени, и, конечно, какое-либо место принимает в себя жизнь его, а без этого и естество его состоять не может. Поэтому в жизни человеческой необходимо находятся временные отделы, разумею: что прежде него, что вместе с ним и что после сего. Ибо о ком бы то ни было из рожденных верно можно сказать, что, не быв некогда,

теперь он существует и также опять некогда перестанет существовать, а о предвечном рождении эти временные понятия, как с оным естеством не имеющие никакого сродства, рассуждающим трезвенно не приходят и на мысль. Ибо рассуждающий о Божественной жизни, став выше речений: «некогда», «впоследствии», «прежде» и всех других, которыми означается временное это протяжение, с высоты обозреть будет превыспреннее, и что видит в рождении человеческом, тому не почтет поработленным и рождение неподвластное.

В здешнем естестве происхождению человека предшествует страдание, для устройства живого существа полагаются телесные некие основы, и по изволению Божию держится это на совершающем таковые чудеса естестве, которое отовсюду собирает свойственное и приличное усовещению рождаемого: из стихий мира (из каждой сколько достаточно), из содействия времени свою меру, и из питания образующих рождаемое, сколько сие бывает свойственно образуемому; кратко сказать, естество, которое, проходя все, что служит к устройству человеческой жизни, таким образом несуществующее приводит к рождению, почему говорим, что несуществующее приходит в бытие, так как чего в некоторое время не было, то в другое время начинает бытие. Понятие же о Божественном рождении не допускает ни услужливости естества, ни совершения времени для сбора приношений, нужных приводимому в бытие, ни всего того, что разум усматривает в дольном рождении, и ни в одно из низких помышлений не впадает приступающий к Божественному не с плотскими понятиями. Напротив того, ищет он какого-либо понятия приличного величию означаемого, потому что не представит себе страдания в бесстрастном, не помыслит, что Создатель всякого естества имеет нужду в естественном содействии, и не допустит временного протяжения в жизни вечной; напротив того, представив себе Божественное рождение чистым от всего этого, согласится только, что из значения имени «Отец» открывается не безначальное бытие Единородного, так что, хотя в Отце имеет Он причину бытия, однако же не умопредставляемо в Нем начало ипостаси по невозможности представить себе какой-либо признак искомого. Ибо в представлении давно бывшего и новейшего и во всех таковых представлениях, имеющих место во временных расстояниях, если отымешь мысленно время, вместе с тем отъемлются все таковые признаки и похищаются со временем.

Итак, поелику неизреченно прежде веков Сущий с Отцом не допускает сего представления, - «некогда», - то Он, хотя существует рожденно, однако же не начинает когда-либо бытия, потому что и не во времени, и не в пространстве имеет жизнь, а по отъятии и пространства, и времени, и всякого подобного представления об ипостаси Единородного, умопредставляемое прежде Него есть единый Отец. Но в Нем сущий и Единородный,

как сам Он говорит (Ин. 10, 38), невозможным делает допустить предположение о небытии Его когда-либо. Ибо, если бы не было некогда и Отца, то небытием Отца необходимо усекалась бы сверху и вечность Сына. Если же всегда есть Отец, то как не быть когда-либо Сыну, Который не может быть умопредставляем сам по Себе без Отца, но даже и умалчиваемый всегда именуется с Отцом? Ибо название Отца равно имеет значение двух лиц, так как мысль о Сыне при этом слове приходит сама собою. Когда не было Сына? В чем заключено было Его небытие? В пространстве ли? Но пространства не было. Во времени ли? Но Господь прежде времен. Посему, если был прежде времени и пространства, то когда же не был? И если был в Отце, то в чем же не был, скажите вы, видящие невидимое, какую среду вообразил ваш помысел? Что представляете себе лишенным Единородного? Вещь ли какую или понятия, которые, будучи спротяженны с Отцом, показывают, что жизнь их долговечнее Единородного? И к чему говорю это? Ибо и о человеке нельзя сказать в собственном смысле, что рожден кто-либо несуществующий. Левий за много родов до своего рождения по плоти дал десятину Мельхиседеку, ибо так говорит Апостол: *Левий, приемлющий десятины, десятины дал есть* (Евр. 7, 9), и в доказательство сказанного присовокупляет, что он был в чреслах отца своего, когда Авраам встретился со священником Вышнего. Посему, если человек рождается некоторым образом существующий, по апостольскому свидетельству, по общей сущности предсуществовав в родившем его, то как осмеливаются о Божием естестве произносить это слово, что, не существуя, Сущий в Отце родился, как говорит Господь: *Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 11), именно сказуя сим, что каждый из Них в другом, один по одному, а другой по другому понятию: Сын в Отце, как лепота изображения в первообразном зраке, а Отец в Сыне, как первообразная лепота в Своем изображении. Но в рукотворенных изображениях промежуточное время, без сомнения, принятый образ отделяет от первообраза, а там невозможно отделить одно от другого: ни образ от ипостаси, ни сияние от Божественной славы, как говорит Апостол (Евр. 1, 3), ни изображение от благодати, но помысливший о чем-либо из сего приемлет мыслью умопредставляемое совокупно с этим. Ибо сказано: *Сый сияние славы; Сый*, а не соделавшийся, так что Апостол ясно отстраняет этим все, что есть нечестивого в том и другом предположении, и не признает как того, что Единородный нерожден, сказав: *сияние славы*, потому что сияние от славы, а не наоборот, от сияния слава, так и того, что некогда начал Он бытие, потому что свидетельство слова «*Сый*» дает разуметь всегдашнее существование Сына, Его вечность и превосходство над всяким временным значением.

Посему благовременно несколько представить этот неудачный вопрос противников, составленный ими во вред благочестию, и который, как

непреодолимый, предлагают они нам в доказательство собственного своего учения, спрашивая: «Рождается ли Сущий»? Им отвечать можно смело, что Сущий в Нерожденном от Него рожден, в нем имея причину бытия, ибо говорит: *Аз живу Отца ради* (Ин. 6, 57). О начале же говорить нельзя, когда нет ничего посредствующего, ни представления, ни временного расстояния, - ничего такого, чем отличается и отделяется бытие Сына от Отца, и не представляется признака, показывающего, что Единородный, отрешившись от жизни Отца, приемлет какое-то особое начало. Посему, если нет никакого другого начала, предводящего жизнью Сына, напротив того, учение благочестия усматривает; что пред Ипостасью Сына - неотступно единый Отец, Отец же безначален и нерожден, как исповедует вместе и свидетельство противников, то как приемлет начало бытия созерцаемый в Безначальном?

Какой же вред учению благочестия от согласия со словами противников, которые выставляют они, как нелепые, говоря: «Рожден ли Сущий»? Ибо не то говорим, что, по грубому недоумению Никодима, какое высказал он Господу и по которому полагал, что существующему невозможно прийти во второе рождение (Ин. 3, 4), так и Сущий приемлет рождение; напротив того, говорим, что имеющий свое бытие соединенным с всегда и безначально Сущим, неотступающий от любования о старейшем и предваряющий в превышающем любование ума, и не делимый от всякой мысли об Отце, и бытия не начинает, и не рожден, но и родился, и всегда был, относительно к причине признавая рождение от Отца, а по вечности жизни не допуская, чтобы когда-либо не иметь бытия.

40. Но сказанному противится до излишества умудряющийся и сущность Единородного отделяет от естества Отца, потому что один родился, а другой - нерожден; и, когда столько есть имен, показывающих благочестивый взгляд на естество Божие и в которых не усматривается никакого видоизменения относительно к Сыну, но все равно приличествуют и Сыну, и Отцу, Евномий, не упомянув ни об одном из других имен, которыми обозначается общность, привязывается к одному имени - «нерожденность», - да и то принимает не в обыкновенном и признанном значении, но вводит новое понятие нерожденного, отвергая общие предположения о сем слове. Какая же причина этому? Ибо не без важного какого-нибудь побуждения отступает в речи от обыкновенного смысла имен и странничает изменением значения слов. В точности знал он, что если употребление имен будет сохранено по обычаю, то не найдет он никакого подкрепления к извращению здравого учения; если же речения не удержат при себе общих и признанных за ними понятий, то сим извращением слов легко будет можно извращать и догматы. Например (перейдем к самим речениям, с которыми поступлено так худо), если бы, по общему разумению догма-

тов, Евномий согласился, что Бог называется нерожденным, потому что не родился, то рушилось бы у них целое здание ереси с лжеумствованием о нерожденности, лишенное своей опоры. Ибо, если бы вследствие этого, по сходству почти всего введенного в употребление в церкви Божией, убедился, что сущий над всеми Бог умопредставляется как невидимым, бесстрастным и бестелесным, так и нерожденным, соглашаясь, что каждым из сих имен означает, чего вовсе нет у Бога, как-то: тела, страсти, цвета и того, чтобы иметь бытие от причины; если бы признал, что это действительно так; то не имело бы никакой силы их учение о неподобии, так как во всем прочем, что умопредставляется о Боге всяческих, и противники уступают Единородному равенство с Отцом.

Но чтобы не произошло сего, из всех Божьих имен, разумею имена, указующие на верховное могущество, Евномий предпочитает имя нерожденности и его делает убежищем для произведения нападения на наше учение, противоречие рожденного нарожденному в выговоре слова перенося на лица, которым приданы имена, и посредством сих имен из различия их ухищряется познавать инаковость сущностей, соглашаясь, что рожденным называется кто-либо не потому, что родился, и нерожденным не потому, что не рождался, - напротив того, потому что рожденный, так сказать, осуществлен рождением (не знаю, какою мудростью руководим был он к такому разумению). Ибо если кто дознает значение имен, каковы они сами по себе, в отвлечении от Лиц, от которых, по-видимому, имеют свой вес, то найдет пустоту мысли в сказанном Евномием. Не потому, что Отец по истинному учению веры умопредставляется прежде Сына, и порядок имен да признает всякий согласующимся с достоинством и порядком Лиц, означаемых сими именами, но пусть смотрит на имена, какое из них, взятое само по себе, предпоставляется другому относительно к его составлению (опять разумею имя, а не вещь, означаемую именем), какое из сказанных имен показывает положительную мысль о чем-нибудь, и какое - отрицание положительной мысли. Например (для ясности, думаю, надобно представить в слове примеры подобные), возьмем образованность и необразованность, страсть и бесстрастие и прочие такого же рода имена, какие из них могут быть умопредставляемым прежде других? Те ли, которые представляют отрицание положения, или те, которые выражают положение подлежащего? Я утверждаю последнее, ибо прежде умопредставляется образованность, гнев и страсть, а потом отрицание умопредставленного; то же сказать должно о рождении и о нерожденности. И никто по самочинному благочестию да не охуждает слова сего, будто бы Сын предпочитается им Родшему, ибо не утверждаем, что Сын поставляется выше и умопредставляется прежде Отца, если в слове разбирается значение имен «рожденный» и «Нерожденный». Посему рождение означает

положение какой-либо вещи или мысли, а нерожденность, как сказал я, отрицание положенного, так что во всяком случае имя «рождение» представляется уму прежде имени «нерожденность». Почему же, что в числе имен по порядку есть второе, то усиливаются как свойственное из этих понятий приспособить к Отцу, а представление отрицающее что бы то ни было, признают указательным и объемлющим собою сущность имени и на обличающих нетвердость их учений негодуют и раздражаются?

41. Ибо вот как злопамятен он на обличившего его нетвердость и бессилие злоухищрения и как мстит ему, чем может; может же одним злословием и оскорблением, и богатство такой возможности у него через меру изобильно. Ибо как у искусных переписчиков книг какие-то соединительные знаки наполняют собою пробелы в строках, сообщая собою благозвучие и стройность складу речи, так Евномий в большей части своих произведений испещряет сочинение злоречием, как бы украшаясь переизбытком силы оскорблять, потому что, по словам его, опять мы суетны, опять погрешаем против здравого рассудка, без достаточного в нужде приготовления приступаем к словопрению и не постигаем смысла в словах говорящего. Ибо все это и еще большее сего учителю нашему восписуют невозмутимые сии уста, и, может быть, не неразумна причина гнева, но справедливо раздражается борзописец. Ибо сколько должен был огорчить его обличающий недуги слова сего, обнажить и сделать явным и для простых хулу, прикрытую вероятностью лжеумствований? Почему же не прикрывает он молчанием того, что не твердо в догмате, но выставляет на позор сего жалкого, когда надлежало бы пожалеть и прикрыть безмолвием неприличие слова? А он обличает и выводит на зрелище человека, как бы то ни было уважаемого своими учениками за мудрость и тонкость ума. Евномий где-то в словах своих сказал, что за Богом следует нерожденность. О сем изречении учитель наш заметил, что следующее есть нечто усматриваемое со вне, а слово «сущность» показывает значение не чего-нибудь внешнего, но самого бытия, поколику вещь существует. Негодует на это благодушный и неодолимый Евномий и обильно источает укоризны, потому что, услышав сказанное, ощутил и смысл. Чем же погрешил Василий, если внимательно следовал за смыслом написанного? Если неправильно понимал он сказанное, то упреки твои справедливы, и мы забудем их. Если же краснеешь от обличения, то почему не изгладишь в написанном, но злословишь обличающего? «Да, - говорит он, - но он не постиг цели слова». В чем же наша неправда, если как люди по сказанному догадываемся о смысле, не имея никакого понятия о сокровенном в сердце? Богу принадлежит и незримое видеть, и черты ни коим образом не постигаемого рассматривать, и познавать несходство в невидимом, а мы судим единственно по тому, что слышим.

Посему сказано: «следуют за Богом», - и в числе следующих, по гаданию нашему, Евномий разумеет нерожденность; еще сказано: «лучше же сказать, самая нерожденность и есть сущность». Связи этого не в силах мы были уже уразуметь, представив себе большую, по-видимому, разность и странность в означаемом. Ибо, если следует за Богом нерожденность, нерожденность же есть сущность, то, конечно, слово сие приводит к понятию о двух сущностях в одном и том же, так что Бог и существует вместе, каким существовал некогда и каким, по верованию нашему, донныне существует, но имеет и следующую за Ним иную сущность, которую называют нерожденностью и которая есть нечто другое с Тем, Кому служит сопровождением, как говорит наставник. И если так повелевает разуметь это, то да простит нам, невеждам, неспособным дойти до этой тонкости взглядов.

Если же Евномий отвергает это учение и не соглашается, что говорит о двоякой сущности в Боге, из которых одна познается в самом Божестве, а другая - по нерожденности, то пусть посоветует сам себе этот неопрометчивый и нелукавый муж не много вдаваться в злоречие в состязании за истину, но объяснить нам, неученым, почему не иное что есть последующее, а иное предыдущее, но то и другое делается одним. Ибо и в том, что говорит теперь в защиту своего учения, остается, как и прежде, несообразным и, как сам говорит, присовокупление оных строго высчитанных речений не поправляет разногласия в сказанном, потому что какое можно найди в них наставление - не мог я доискаться сего. Но скажем от слова до слова, что именно написано им. «Сказали мы, - говорит Евномий, - лучше же сказать, само нерожденное есть то, что, по доказанному, последует. Сказали, не в бытие включая это, но прилагая, что последует к наименованию, а что есть само в себе, - к сущности». Если сложить это воедино, то полная речь будет такова: последует имя «нерожденность», потому что само именуемое есть Нерожденный. Посему кого представим истолкователем сказанного? «Не в бытие включая, что, по доказанному, последует», - говорит Евномий. Но слово «включая», скажут, может быть, иные из любителей выражаться загадочно, употреблено Евномием в смысле слова «соединяя». А кто дознается смысла и последовательности прочего? Открывшееся последовательно, говорит Евномий, состоит в связи не с сущностью, но с наименованием. А что такое наименование, премудрый? Разногласит ли с сущностью или сходится с нею по понятию? Если имя не в связи с сущностью, то какие отличительные черты сущности означаются наименованием «Нерожденный»? Если же, как сам именуешь, сущность естественно соединена с нерожденностью, то почему отделяется здесь? «И имя сущности следует за одним, а самая сущность за другим». Как же слагается вся речь? За Богом, говорит, следует имя «нерожденность», потому что Сам Он нерожден. Утверждает ли, что за Богом, так как Он не-

что иное с нерожденностью, следует это имя? И как Божество определяет нерожденностью, но говорит, что за Богом, существующим нерожденно, следует опять нерожденность? И кто разрешит нам сеть этих загадок? Нерожденность предшествующую и нерожденность последующую, и наименование сущности, то естественно приспособленное, то опять последующее, как чуждое? А что же это у него за великое изумление при имени «нерожденность», так что ей приписывает все естество Божества; и если так будет оно наименовано, то не окажется никакого недостатка в благочестии; если же нет, то подвергнется опасности все учение веры. Если не почтет кто излишним и непринадлежащим к делу краткого о сем рассуждения, то рассудим так.

42. Вечность Божественной жизни, если кто станет описывать, заключив ее в некое определение, такова: всегда объемлется бытием, не допускает и мысли, что некогда ее не было и некогда ее не будет. Как об очертании круга, поелику черта в равном расстоянии от средоточия сама по себе изгибается, измеряющие земные плоскости говорят, что начало чертежа неопределенно, потому что черта не тянется ни к приметному концу, ни к явному началу, но везде в равных расстояниях от средоточия соединена сама с собою, избегает того, чтобы показать какое-либо начало и окончание, так (и никто да не клеветает, будто бы в слове сем ограниченному очертанию уподобляем беспредельное естество), не на окружность круга смотря, но взирая на сходство жизни, повсюду необъятной, говорим, что это есть понятие вечного. Ибо от настоящего мгновения, как от средоточия и какого-то знака, простираясь и пробегая повсюду мыслью в беспредельность жизни, и, как в круге, равно и одинаково увлекаемся необъятностью, везде встречаясь с Божественной жизнью, которая не прекращается и сама с собою неразрывна, и бываем не в состоянии познать какой-либо предел и какую-либо часть. Сие именно говорим о вечности Божией, что слышали и в пророчестве: Бог и Царь предвечный (Пс. 73, 12), и царствует в веках *и на веке, и еще* (Исх. 15, 18); потому определяем Его древнейшим всякого начала и позднейшим всякого конца. Посему, имя - это понятие о Боге всяческих, как приличное Ему, умопредставленное нами выражаем двумя наименованиями, беспредельность, непрерываемость и вечность жизни Божией изображая словами «нерожденный» и «бесконечный», ибо если которое-либо одно из них включено в это понятие, а прочее умолчано, то, без сомнения, и означаемое будет хромать в недосказанном, так как невозможно одному которому-либо из сих именований вполне представить значение того и другого. Кто назовет бесконечным, тот покажет только, что чужд конца, а ничего не скажет о начале; и кто назовет безначальным, тот покажет, что означаемое выше начала, но вопрос о конце оставит нерешенным.

Итак, поелику имена сии, как сказал я, равно означают вечность Божественной жизни, то кстати нам исследовать, почему еретики, рассекая означаемое словом «вечный», о том умопредставлении, которым отрицается начало, говорят, что есть сущность, а не одно из свойств Вечного, то же, которое не допускает конца, полагают вне сущности, не знаю, по какому разумению делая такое распределение, по которому не иметь начала признается сущностью, а не иметь конца - исключается из сущности. Поелику об одном и том же имеем два эти представления, то надлежало или то и другое принять в понятие сущности, или, если одно признали непринадлежащим, с ним вместе изринуть и остальное. Если же разделившим понятие вечности непременно угодно одно отнести к сущности Божественного естества, а другое не полагать в числе существенного (потому что о подобных вещах хотят судить низким рассудком, подобно птицам, утратившим перья, не возносясь на высоту умопредставлений о Боге), то посоветовал бы я им превратить учения свои в противоположные, так чтобы бесконечность причислить к сущности, безначальность же почитать менее уважительною, нежели бесконечность, восписуя первенство будущему, исполненному надежд, а не прошедшему и тому, чем уже воспользовались. Ибо (говорю же это для малых душами, произвольно низводя слово до детского разумения) так как прошедшая часть жизни прожившими оную вменяется ни во что и все попечение у живущих обращено на будущее и ожидаемое, то бесконечность должна быть досточестнее безначальности, потому что бессмертное стремится к будущему и ожидаемому. Поэтому или умопредставления еретиков об естестве Божием пусть будут боголепны и возвышенны, или, если о подобном сему судят они человеческим рассудком, то будущее пусть будет для них досточестнее прошедшего. И им пусть определяют Божию сущность. Ибо все прошедшее с истечением времени уже исчезает, а ожидаемое осуществляется надеждою.

Но хотя это смешное и детское предлагаю вам, как детям, которые сидят и забавляются на площади (ибо кто всмотрится в низость и оземленность еретических учений, тому невозможно, конечно, не перенестись мыслью в какую-нибудь детскую игру), однако же утверждаю, что хорошо будет присовокупить к слову и это; значение слова «вечный», по сказанному выше, восполняется тем и другим, отчуждением как начала, так и конца. Если сущность Божию ограничат одним, то половинным и усеченным окажется у них понятие сущности, заключаемое в одно безначальное, но не имеющее в себе бесконечного по сущности. Если же, соединив то и другое, из того и другого составят понятие сущности, то увидим опять открывающуюся при сем несообразность в слове. Ибо найдется, что понятие сие у них не согласуется не только с понятием о Единородном, но и само с собою. Речь же ясна и не имеет нужды в большой разборчивости.

Ибо понятия начала и конца одно другому противоположны, и означаемое тем и другим различно, как имеет сие место и в прочих предметах, прямо друг другу противоположных и между которыми нет ничего среднего. Спрошенный о начале, что оно такое, не ответит на сие определением конца, а в противоположность тому приведет определенное понятие начала. Посему и противоположное каждому из сих понятий в равной противоположности мере сделается одно с другим различно, и иное нечто будет признано безначальным, именно же - что противопоставляется являющемуся с началом, и иное нечто - бесконечным, именно же - что не допускает конца. Потому, если сущности Божией припишут, соединив вместе два сии понятия, разумею бесконечность и безначальность, то Бога своего представят стечением двух неких противоположных и несогласных качеств. Ибо противоположность конца началу сам собою обнаруживает смысл, противопоставляемый каждому из них. Вещи противные противопоставляемым, без сомнения, и сами взаимно одна другой противны. Справедливо же положение, что все вещи, противопоставляемые другим, по естеству, между собою противным, и сами взаимно одна другой противны, как можно видеть из примеров. Огню противопоставлена вода. Поэтому и силы, для них истребительные, будут одна другой сопротивляться. Ибо если к угашению огня служит влажность, а к истреблению воды - сухость, то сопротивление воды огню сохраняют в себе и противопоставляемые им качества, как влажность признается супротивною сухости. Так поелику и начало, и конец противоположны между собою, то и противопоставляемые им именованья, разумею безначальность и бесконечность, по понятию состоят во взаимной борьбе. Итак, если по определению еретиков, которое-либо одно из сих наименований указывает на сущность (ибо возвращаясь к прежней речи), то в таком случае они свидетельствуют, что бытие Богу принадлежит только в половину, утверждая, что сущность Его ограничивается одною безначальностью, и не простирая оной даже до бесконечности. Если же то и другое внеся в понятие сущности, не иное что сделают, как сложат ее из противоположностей, то, по сказанному выше, противоположности конца с началом покажут, что сущность разделена бесконечностью и безначальностью. И в таком случае Бог у них окажется чем-то разнообразным, сложным, составленным из каких-то противоположностей.

Но нет и не будет такого учения в церкви Божией, по которому бы утверждалось, что простой и несложный не только многовиден и разнообразен, но даже составлен из противоположностей. Ибо простота догматов истины, уча тому, что такое Бог, предполагает, что не может Он быть объемом ни именованьем, ни помышлением, ни иною какою постигающею силою ума, пребывает выше не только человеческого, но и ангельского, и всякого премирного, постижения, неизглаголен, неизречен, превыше вся-

кого означения словами, имеет одно имя, служащее к познанию Его собственного естества, именно, что Он один *паче всякаго имене* (Флп. 2, 9), которое даровано и Единородному, потому что все то принадлежит Сыну, *елика имать Отец* (Ин. 16, 15). А что речения сии, разумею нерожденность и бесконечность, означают вечность, а не сущность Божию, сие исповедует учение благочестия; и нерожденность показывает, что выше Бога нет ни начала какого, ни причины какой, а бесконечность означает, что царство Его не ограничится никаким пределом. Ибо Пророк говорит: *Ты же тойже де еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101, 28), словом «*еси*» означая, что не от причины какой произошло сие бытие, а следующей речью показывая непрерывающееся и бесконечное блаженство жизни.

Но, может быть, иной даже и из числа благоговейных, остановившись на том, что исследовано нами о вечном, скажет: вследствие сказанного учению об Единородном трудно не встретить себе преткновения. Из двух различно представляющихся догматов необходимо согласиться с одним. Ибо или будем доказывать, что и Сын нерожден, что нелепо, или не уступим Ему и вечности, что свойственно богохульствующим. Если вечность познается по безначальности и бесконечности, то, по всей необходимости, будем или нечестновать, не признавая вечности Сына, или в мнениях об Единородном увлекаться в предположение нерожденности. Посему что же сделаем? Если призрак какой времени предположить ипостаси Единородного, кто Отца умопредставляет прежде Сына только как причину, то понятием о вечности Сына может у нас подвергнуто быть опасности понятие о Сыне. Ныне сие, что никогда не будет, равно и одинаково не признается в предвечном естестве и о жизни Отца, и о жизни Единородного, и об исповедании Святаго Духа. Ибо где нет времени, там исключается вместе и «*никогда*». Если же Сын, умопредставляющийся вместе с мыслью об Отце, всегда постигается сущим в бытии, что страшного свидетельствовать о вечности Единородного, не имеющего ни начала дней, ни конца жизни. Ибо как от света свет, от жизни жизнь, от благого благой, премудрый, правдивый и сильный, а также и все иное, от подобного подобный, так и от вечного непременно вечный.

Но любитель противоречий и споров хватается за это слово и говорит: эта связь речи заставляет предположить, что и от нерожденного нерожденный. Впрочем, пусть отрезвится сердцем и твердо стоит в собственном своем слове этот возражающий. Признавая, что Единородный от Отца, отдалил он и мысль о нерожденности. И никакого нет страха, будто бы одного и того же называет и вечным, и не нерожденным, потому что никаким промежутком времени не ограничивается бытие Сына, напротив того, и прежде веков, и после них беспредельность Его жизни льется всюду, и в собственном смысле Сын именуется вечным. И потому что опять,

будучи и называясь Сыном, совокупно с Собою дает умопредставлять и Отца, сим самым избегает возможности подать о Себе мысль, будто бы существует нерожденно, всегда существуя вместе с сущим всегда Отцом, как изрекло и богодухновенное слово нашего учителя: «рожденно будучи соединен с нерожденностью Отца»¹⁶. То же у нас учение и о Святом Духе, имеющее разность в одном только порядке. Ибо как Сын соединяется с Отцом, и от Него имея бытие не позднее Его по началу бытия, так опять и Дух Святой относится к Единородному, Который только мысленно относительно к причине¹⁷ умопредставляется прежде ипостаси Духа. Временным же продолжениям нет места в предвечной жизни, так что за исключением понятия причины ничего несогласного с собою не имеет Святая Троица. Ей подобает слава!

¹⁶ Творения святых отцов. Т. 7. С. 89.

¹⁷ То есть к Отцу.

КНИГА ВТОРАЯ

Содержание второй книги

1. Вторая книга излагает учение о воплощении Бога Слова и о вере, преданной Господом ученикам, и говорит, что еретики, извращающие сию веру и измыслившие иные имена, ведут начало от отца своего диавола.

2. Потом пространно изъясняет учение о вечном Отце и Сыне и Святом Духе.

3. После сего объясняет непоименованное имя Святой Троицы, взаимное между собою отношение Лиц, а также - неведомость сущности, снисхождение к нам Бога Слова, Его рождение от Девы, второе пришествие, воскресение из мертвых и воздаяние.

4. После этого весьма разумно обличает пустое и хульное изложение Евномиева мнения о сущем.

5. Потом чудным образом низлагает неудобовразумительность Евномиевых рассуждений о том, что сущность Отца не может ни отделяться, ни делиться, ни делаться чем-либо иным.

6. После сего доказывает единство Сына с Отцом и также Евномиево незнание Писаний и незнакомство с оными.

7. При сем доказывает, что Единородный не от Отца только, но и от Девы, Духом Святым рожденный бесстрастно, не разделил сущности. Да и человеческое естество, рождаемое с рождающими не делится или от них не отделяется, как весьма умно доказано сие Адамом и Авраамом.

8. Вслед за сим излагает весьма приличное истолкование слова «единородный» и слова «первородный» четырехкратно употребленного Апостолом (Рим. 8, 29; Кол. 1, 15; Кол. 1, 18; Евр. 1, 6).

9. Потом, еще разобрав выражение «рождение Единородного», также иные разные вещественные и невещественные рождения, боголепно доказывает, что Сын есть сияние славы, а не тварь.

10. Потом, различно исследовав, прекрасно истолковал, изречение: *Господь созда Мя* (Притч. 8, 22) и слово о начале Сына, также обман, сокрытый в словах Евномиевых, и изречение, в котором сказано: *славы Моея иному не дам* (Ис. 42, 8).

11. Потом, объяснив достоинство Вседержителя, вечность Единородного и изречение: *послушив быв* (Флп. 2, 8), доказывает неразумие Евномия в сказанном у него, что не за послушание получил Христос то, чтобы Ему быть Сыном.

12. После сего предлагает прекрасное изъяснение слов: «Ходатай», «подобный», «нерожденный» и «рожденный», - также объясняет речение «образ и печать деятельности и дел Вседержителя».

13. После сего толкует евангельское изречение: *Отец бо не судит никомуже* (Ин. 5, 22). Еще же, сказав о человеке, восприятом на себя Господом с душою и телом, объясняет Адамово преступление, смерть и воскресение из мертвых.

14. Сверх сего излагает мнения, какие о Святом Духе имеют Церковь и Евномий, и доказывает, что не три Бога, но один Отец и Сын, и Святой Дух. При сем излагает разные степени покорности и здесь показывает покорность всех Сыну и покорность Сына Отцу.

15. Потом, показав во многом невразумительность Евномия, то утверждающего, что Дух Святой есть тварь и превосходнейшее произведение Сына, то исповедующего, что Он по действиям Своим есть Бог, оканчивает сим книгу.

1. Христианская вера, всем народам по повелению Господа проповеданная учениками, *ни от человек есть, ни человеком, но* самим Господом нашим *Иисус Христом* (Гал. 1, 1), Который, будучи Словом и жизнью, и светом, и истиною, и Богом, и премудростью, и всем, что Он по естеству, по сему самому наипаче *в подобии человечестем* был (Флп. 2, 7), и причастился естества нашего *по всяческому по подобию, разве греха* (Евр. 4, 15), по подобию же так как воспринял на Себя целого человека с душою и телом, почему тем и другим совершается наше спасение. Он *на земли явися и с человеки поживе* (Вар. 3, 38), чтобы люди думали впредь о Сущем, не своими водясь суждениями и по каким-либо догадкам составляющиеся у них понятия обращая в догмат, а напротив того, убедившись, что Бог истинно явился во плоти, уверовали мы в ту одну истинную тайну благочестия, которая предана нам Самим Богом Словом, глаголавшим Своими устами апостолам. Учение же о превышем Естестве, почерпаемое из ветхозаветных писаний, из закона и пророчеств, также из приточных наставлений, каким-то *зерцалом в гадании* (1 Кор. 13, 12), да приемлем как свидетельство открытой нам истины, благочестно постигая смысл речений, как согласный с верою изложенною Владыкою всяческих, которую до буквы храним, как приняли, - чистою и неизменною, крайнюю хулою и нечестием признавая даже малое извращение преданных речений. Посему веруем, как Господь изложил, веру ученикам, сказав: *Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28, 19). Вот учение таинства, которым естество наше в рождении свыше преобразуется из тленного в нетленное, из ветхого человека обновляемое во образ Создавшего в начале боговидное подобие. Поелику сия вера предана апостолам от Бога, то не делаем в ней ни сокращения, ни изменения, ни прибавления, ясно зная, что осмеливающийся извращать божественное слово злонамеренными лжеумствованиями есть от отца своего диавола, который, оставив слова истины, стал отцом лжи и *от своих глаголет* (Ин. 8, 44). Ибо все, что говорится не по истине, без сомнения, есть ложь и неправда.

Итак, поелику учение сие излагается самую Истиною, то, если изобретатели лукавых ересей придумывают что-либо в опровержение божественного сего слова, как например, Отца именуют не Отцом, но Создателем, творцом Сына, а Сына - не Сыном, но делом, тварию и произведением Отца, и Святаго Духа - не Духом, но делом дела, творением твари и всем, что угодно сказать о Нем богоборцам, - все подобное сему именуем отрицанием открытого нам в учении сем Божества и преступлением. Ибо однажды навсегда научены мы Господом, на что надлежит обращать внимание мыслью, Кем совершается претворение естества нашего из смертного в бессмертное, - это есть Отец и Сын, и Святой Дух. Посему утверждаем, что страшно и пагубно перетолковывать божественные сии глаголы

и отыскивать придумываемые к их опровержению, как бы в исправление Бога Слова, узаконившего нам принимать глаголы сии с верою. Ибо каждое из сих названий, понимаемое в свойственном ему значении, для христиан служит правилом истины и законом благочестия. Много и других именований, которыми означаетсЯ Божество в истории, в пророчестве и в законе; Владыка Христос, оставив все те имена, какими мог привести нас к вере в Сущего, предлагает сии глаголы, давая сим разумеТЬ, что нам достаточно остаться при названии Отца и Сына, и Святаго Духа для разума действительного сущего, который один и не один. По понятию сущности Сущий - един, почему и Владыка узаконил взирать на единое имя, а по отличительным свойствам, служащим к знанию ипостасей, вера в Него делится на веру в Отца и Сына, и Святаго Духа, неотлучно разделяемых и неслиянно соединяемых. Ибо, когда услышим слово «Отец», дадим в себе место той мысли, что имя сие не только само в себе разумеется, но означает собою и отношение к Сыну, потому что Отец не был бы умопредставляем отдельно Сам по Себе, если бы с произнесением слова «Отец» не соединилось с ним понятие о Сыне. Посему, познав Отца сим самым словом научены мы и вере в Сына. Посему, так как Божество по естеству, что Оно есть и как Оно есть, таково же точно и всегда, не когда-либо стало тем, что Оно теперь и не будет когда-либо чем-то таким, чем не есть теперь, Отцом же наименован в Писании истинный Отец, а вместе с Отцом является и Сын, то необходимо веруем, что, не допуская никакого превращения или изменения в естестве, чем Он теперь, тем непременно был и всегда; или если когда не был чем, то непременно не есть тем и теперь. Посему, так как истинное Слово именует Отцом, то всегда непременно и был Отцом, и есть, и будет, как был. О Божием и пречистом естестве не позволительно сказать, что Оно не всегда прекрасно. Ибо если не всегда было тем, что Оно теперь, то, конечно, превратилось или из лучшего в худшее или из худшего - в лучшее. Но равно нечестиво в этом то и другое, что ни будет сказано о Божием естестве. Божество не допускает превращения и изменения. Все, что есть прекрасного и доброго, всегда умопредставляется в источнике прекрасно. Прекрасен же и выше всего прекрасного *Единородный Бог, Сый в лоне Отчи* (Ин. 1, 18). А *Сый в лоне* – не рожденный ли?

2. Итак, доказано этим, что Сын - в Отце, в Котором Он от вечности умопредставляется жизнью, светом, истиною, всяким добрым наименованием и всякою доброю мыслью, а все сие таково, что утверждать, будто бы Отец существует иногда без этого, Сам по Себе, - есть признак крайнего нечестия и вместе безумия. Ибо если Сын, как говорит Писание, есть сила Божия, премудрость, истина, свет, святость мир, жизнь и подобное сему, то прежде бытия Сына, которое отрицать угодно еретикам, конечно, и сего не было у Отца. А если сего не было, то, без сомнения, не имеющим тако-

вых благ признают Отчее лоно. Посему, чтобы и Отец не был представляем лишенным своих благ, и учение не впало в сию несообразность, по слову Владыки, с вечностью Отца необходимо умопредставляется и вера в Сына. Почему все именованья, употребляемые для показания превысшего естества, отлагаются в сторону, предлагается же нашей вере, как всего яснее показывающее истину, название Отца, которое, по сказанному, в относительном смысле показывает вместе с собою и Сына. А как Сын, Который в Отце, по сказанному в предыдущих словах, всегда есть тó, чтó Он есть, потому что Божество по естеству не допускает приращения до бóльшего и вне себя не усматривает какого-либо иного блага, по причастии которого приобрело бы большее, но всегда одинаковый, не отменит того, что имеет, и не приемлет, чего не имеет, да и не имеет ничего отменного, и если чтó блаженно, пречисто и истинно благо, то непременно уже и окрест Его и в Нем; необходимо посему видим, что не вследствие приобретения присущ Ему Дух благой и Святой, Дух правый, владычный, животворящий, содержащий и освящающий всю тварь, Который *вся и во всех* действует, *якоже хочет* (1 Кор. 12, 6; 12, 11), так что невозможно и представить какого-либо промежутка между помазанником и помазанием или между царем и царством, или между премудростью и духом премудрости, или между истиною и духом истины, или между силою и духом силы, но как в Отце от вечности умопредставляется Сын, Который есть премудрость и истина, и совет, и крепость, и ведение, и разум, так и в Сыне от вечности умопредставляется Дух Святой, Который есть Дух премудрости и истины, и совета, и разума, и все прочее, чем есть и именуется Сын. Посему-то говорим, что соединенно и вместе раздельно предана святым ученикам сия тайна благочестия, а именно: что должно веровать во имя Отца и Сына, и Святаго Духа. Ибо особенность Ипостасей ясною и неслиянною делает раздельность Лиц. Одно же имя, поставленное в изложении веры, ясно объясняет нам единство сущности Лиц, в Которые веруем, разумею Отца и Сына, и Духа Святаго. Ибо по сим названиям познаем не разность естества, но одни свойства, служащие к познанию ипостасей, по которым знаем, что Отец - не Сын, и Сын - не Отец, или Отец или Дух Святой - не Сын, но каждое Лицо познается по особой отличительной черте ипостаси, в неопределимом совершенстве само по себе представляемое и не отделяемое от Лица, с Ним соединенного.

3. Посему чтó же значит непоименованное имя, о котором Господь, сказав: *крестяще их во имя*, не присовокупил того самого слова, которым бы показывалось значение имени? Мы имеем о нем следующее понятие: все, существующее в твари, постигается по значению имен. Кто скажет «небо», тот разумение слышащего приводит к твари, сим именем означаемой, и о человеке или каком-либо живом существе упомянувший по

имени, немедленно в слышащем отпечатлевает образ существа, а также и все прочее приданное вещи именем живописуется в сердце того, кто посредством слуха принял в себя название, какое имеет вещь. Но одно несозданное естество, в которое веруем в Отце и Сыне, и Духе Святом, выше всякого в имени заключенного значения. Посему-то Слово, когда научило вере, изрекши имя, не присовокупило, какое это имя. Да и как нашлось бы имя тому, что выше всякого имени? Но нам предоставлена власть, сколько достанет сил у нашего благочестно подвинутого разума найти какое-либо имя, указующее на превысшее естество, и одинаково приложит оное к Отцу и Сыну, и Святому Духу, будет ли сим именем благой или нетленный, что только признает каждый достойным того, чтобы взять оное для указания пречистого естества. И сим изложением, кажется мне, законополагает Слово, что должно нам убедиться в неизреченности и непостижимости Божией сущности. Ибо ясно, что название «Отец» не сущность выражает, но означает отношение к Сыну. Посему, если бы можно было человеческому естеству познать сущность Божию, то, *Иже всем человеком хочет спастися, и в разум истины прийти* (1 Тим. 2, 4), не умолчал бы о ведении сего. Теперь же тем самым, что не сказал ничего о сущности, показывает, что ведение оной невозможно, но дознав, что вместиимо для нас, не имеем нужды в невместимом, достаточною для спасения своего имея веру в преданное учение. Ибо совершеннейшее учение благочестия дознав, что Он есть действительно Сущий, — Тот, в Ком по относительному понятию открывается величие Сына, — Сына, Который, как сказано, в единении с Собою показывает Духа жизни и истинного, потому что Сам есть и жизнь и истина.

Представив сие в такой раздельности и предавая анафеме всякое еретическое предположение в божественных догматах, веруем, как научены Словом Господним, во имя Отца и Сына, и Святаго Духа, исповедуя с сею верою и домостроительство, совершенное в роде человеческом Владыкою твари, *Иже во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу: Но Себе умалил, зрак раба прим* (Флп. 2, 6-7), и воплотившись в святой Деве, искупил нас от смерти, которою *держими бехом* проданные под грех (Рим. 7, 6; 7, 14), взамен на искупление душ наших дав драгоценную кровь Свою, которую излил, претерпев крест и самим Собою проложив нам путь к воскресению из мертвых. Ибо в свое время во славе Отца придет судить всякую душу по правде, когда *все сущии во гробех услышат глас Его, И изыдут сотворшии благая в воскресение живота: а сотворшии злая, в воскресение суда* (Ин. 5, 28-29). Почему, чтобы еретическое разногласие, рассеиваемое ныне Евномием, кем-либо из людей простых будучи принято без расследования, не повредило в нем чистоты веры, по необходимости предложив здесь распространяемое еретиками изложение, попытаемся обличить негодность их учения.

4. Учение их читается так: «Веруем в единого и единственного истинного Бога, по учению самого Господа, не лживым словом чествуя Его, потому что Он не лжив, но как действительно по естеству и по славе сущего единого Бога, безначально, вечно, бесконечно единственного». Кто обещал веровать по учению Господа, тот изложения веры, сделанного Владыкою всяческих, да не извращает в другое, ему самому угодное, но да последует глаголам истины. Посему, когда там учение веры содержит в себе имя Отца и Сына, и Святаго Духа, какое согласие с глаголами Владыки имеет сочиненное ныне, так чтобы с их учением сравнивать такой догмат? Где в Евангелиях сказал Господь, что должно веровать в одного и единственного истинного Бога? Не указать им сего, разве есть у них какое-либо новое Евангелие. Ибо какие издревле и до ныне по преемству читаются в церквях, в тех нет сего изречения, в котором говорится, что должно веровать или крестить в единого и единственного истинного Бога, как говорят еретики, а, напротив того, говорится: во имя Отца и Сына, и Святаго Духа. Мы же, как научены Владычным словом, утверждаем, что слово «единый» не Отца только означает, но вместе с Отцом показывает и Сына, потому что Господь сказал так: *Аз и Отец едино есьма* (Ин. 10, 30). Подобно сему и имя «Божество» одинаково придается и началу, в котором Слово, и Слову сущему в начале; ибо Господь сказал: *и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово* (Ин. 1, 1), так что в означаемом именем «Божество», вместе с Отцом одинаково умопредставляется и Сын. Сверх же сего и слово «истинный» не может быть разумеемо о чем-либо ином, кроме истины. А что Господь – истина, никто, без сомнения, не будет сему противоречить, если не чужд он истины. Посему, если Слово в едином, и Оно есть Бог и истина, как проповедуется в Евангелиях, то с каким учением Господа может быть сравнен догмат употребившим эти отличительные речения? Ибо отличие единственного от неединственного есть то же, что и отличие Бога от не Бога и истинного от неистинного. Посему, если, имея в виду идолов, в отношении к ним делают сие разделение речений, то с этим согласны и мы, потому что имя «Божество» по одноименности придается и языческим идолам. Ибо *вси бози язык бесове* (Пс. 95, 5). И еще Писание отличает единственного от множества и истинного от ложного, и не сущих богов от сущего Бога. Если же делается отличие от Единородного Бога, то пусть знают мудрецы, что истина имеет отличие от одной только лжи, и Бог отличен от не сущего Бога. А в догмате о Господе, Который есть истина сущего Бога, сущем в Отце и сущем едино с Отцом, отличительные сии речения не имеют места. Ибо действительно верующий в Единого в Едином видит и соединенного с Ним во всех отношениях истинною, Божеством, сущностью, жизнью, премудростью, одним словом, всем. Или, если не видит в Едином Того, Кто есть все сие, то вера его ни во что, потому что Отец без Сына не Отец и не

называется Отцом, как и без силы не силен и без премудрости не премудр, ибо Христос - Божия сила и Божия премудрость (1 Кор. 1, 24). Посему вне силы, или истины, или премудрости, или жизни, или истинного света мечтающий видеть или ничего не видит, или непременно видит зло. Ибо отъятие благ делается положением и осуществлением зла. «Не лживым словом чествуя Его, потому что Он не лжив», - говорит Евномий. Сим-то словом умоляю его пребывать свидетельствующим об Истине, что Она не лжива.

Ибо если будет держаться такого образа мыслей, что все, сказуемое Господом, далеко от лжи, то убедится, конечно, что истинствует Сказавший: *Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 11), без сомнения же, целый в целом, так что ни Отец в Сыне не имеет избытка, ни Сын в Отце не умаляется; и Сыну так надлежит быть чтимым, *якоже чтут Отца* (Ин. 5, 23). Истинствует Сказавший: *видевый Мене виде Отца* (Ин. 14, 9), и что *никтоже знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын* (Мф. 11, 27). Вследствие всего этого принявшими изречения сии как истинные не предполагается никакого различия у Отца и Сына ни в славе, ни в сущности, ни в чем-либо ином. «Действительно по естеству и по славе сущего единого Бога», - говорит Евномий. Действительно сущее отличается от не действительно сущего. Действительно же сущим есть каждое из существ, поколику оно существует. А что, хотя в каком-то призраке и предположении кажется имеющим бытие, однако же не имеет, то не существует действительно, как, например, сонная греза, привидение или человек, изображенный на картине. Сии и подобные сим призрачные существа не имеют действительного бытия. Посему, если утверждают согласно с иудейским понятием, что Единородный Бог вовсе не существует, то хорошо делают, об одном Отце свидетельствуя, что Ему только действительно принадлежит бытие. Но если не отрицают, что существует и Творец вселенной, то пусть убедятся действительного бытия не лишат сего Сущего, Который при богоявлении, бывшем Моисею, Сам Себя наименовал сущим, сказав: *Аз есмь Сый* (Исх. 3, 14), как Евномий соглашается с сим в следующих словах, говоря, что Он есть явившийся Моисею. Потом называет Отца «по естеству и по славе единым Богом». Посему, если возможно, чтобы был Бог, не будучи Богом по естеству, то пусть и ведает Его утверждающий это. А если не Бог, Кто не Бог по естеству, то пусть дознают от великого Павла, что служащие *не по естеству сущим богом* не Богу служат (Гал. 4, 8). Мы же, как говорит Апостол, работаем Богу *живу и истинну* (1 Фес. 1, 9); Тот, Кому служим, есть Иисус Христос. Ибо служением Ему хвалился и Апостол Павел, говоря: *Павел раб Иисус Христов* (Рим. 1, 1). Посему мы, не служащие уже не сущим по естеству богам, познали сущего по естеству Бога, Которому *всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних*

(Флп. 2, 10). Но не служили бы, если бы не уверовали, что Он есть живой и истинный Бог, о Котором *всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос во славу Бога Отца* (Флп. 2, 11).

Бога единого, говорит Евномий, безначально, вечно, бесконечно единственного. Еще *уразумейте, незлобивии, коварство*, говорит Соломон (Притч. 8, 5), чтобы не обольститься вам никогда и не впасть в отрицание Божества Единородного. Не допускающее до себя смерти и тления бесконечно. А также и вечным называется не временное. Посему, что не вечно и не бесконечно, то умопредставляется непременно в естестве тленном и временном. Поэтому кто бесконечность усваивает единому и единственному Богу, значения же бесконечности и вечности не распространяет и на Сына, тот подобным сему оборотом речи доказывает, что Сын, отличающийся от вечного и бесконечного, тленен и временен. Но мы, когда услышим, что Бог *един имеет бессмертие* (1 Тим. 6, 16), под бессмертием разумею Сына, потому что жизнь есть бессмертие. И когда говорится, что Бог *во свете живет неприступным*, опять под истинным светом, который не доступен лжи, не сомневаемся, разумеет Единородного, в Котором Отец, как дознали мы от самой Истины. Слушатель же пусть сам изберет из сего, что более благочестиво, - по сказанному ли теперь боголепно славословить Единородного или утверждать, что Он тленен и временен, как толкует ересь. «Что до сущности, по которой Бог един, неразделяемого на многих, - продолжает Евномий, - или как иначе не делающегося иным, или не изменяющего образ бытия, какой имеет, и из одной сущности не преобразующегося в троякую Ипостась. Ибо по всему и на всегда есть един, в том же самом и одинаково пребывая единственным». Но в сей предложенной здесь речи разумному слушателю надлежит сперва пустые речи, внесенные в речь без смысла, отличить от тех, которые кажутся имеющими смысл, а после сего рассмотреть смысл сказанного, открывающийся в остальном, согласен ли он с благочестивою мыслью о Христе.

5. Итак, первая часть предложенного вполне далека от всякого и хорошего, и дурного смысла. Ибо, какой смысл в этом: «но что до сущности, по которой Бог един, неразделяемого на многих, или как иначе не делающегося иным, или не изменяющего образ бытия, какой имеет»? И сам Евномий не скажет, а думаю, и никто из поборников его не будет в состоянии найти в сказанном хоть тень какого смысла. «Что до сущности, по которой един, неразделяемого». Говорит ли, что Сам не отделяется от своей сущности или утверждает, что сущность Им не делится; эта не имеющая значения речь есть какой-то шум и пустой напрасно поднятый звон. И какая надобность останавливаться на исследовании сих невразумительных речений? Ибо, кто бы то ни было, как останется в бытии, отделившись от своей сущности? Или как чья-либо сущность, разделившись,

покажется сама к себе? Или как возможно исшедшему из того, в чем существует, сделаться иным, став вне себя самого? Но «из одной сущности не преобразующегося в три ипостаси», - говорит Евномий. «Ибо по всему и на всегда совершенно есть един, в том же самом и одинаково пребывая единственным». Невразумительное в сказанном явно, думаю, всякому и прежде наших замечаний. Но пусть возражает на них, кто думает, что в предлагаемом есть какая-нибудь мысль или какой-либо смысл. Ибо проживший основательно судить о силе речи не удостоит и заняться тем, что несостоятельно. Да и какую силу против нашего догмата имеет сказанное: «что до сущности, по которой Он един, не разделяемого, или не раздробляемого на многих, или как иначе не делающегося иным или не изменяющего образ бытия, какой имеет, и из одной сущности не преобразующегося в три ипостаси»? Так у христиан не говорят и не веруют, и на мысль не придет сего вследствие исповедуемого нами. Ибо кто когда сказал или слышал сказавшего в церкви Божией, что Отец или отделяет, или делит сущность, или иначе делается иным, выходя сам из Себя, или преобразуется в три ипостаси? Евномий говорит это сам с собою, не с нами препираясь, но оплетая собственные свои бредни и, к нечестию, примешав в сказанном великое неразумие. Ибо равно нечестивым и безбожным называем как Владыку твари признавать сотворенным, так думать, что Отец, поколику Он Отец, делится или рассекается, или Сам из Себя выходит, или в три ипостаси преобразуется, как глина какая или воск, принимая на Себя разные образы.

Но рассмотрим следующие за сим слова. «Ибо по всему и навсегда есть един, в том же самом и одинаково пребывая единственным». Если говорит об Отце, то согласны с этим и мы. Ибо Отец, как и действительно, един, единственный во всем и навсегда, то же самое в той же мере и одинаково имеет, и не есть иногда то, чем дотоле не был и впредь не будет. Посему, если к Отцу относится подобная речь, то Евномий пусть не препирается с догматом благочестия, согласуясь с Церковью в этой части. Ибо кто исповедует, что Отец всегда одинаков, един и единствен, тот подтверждает учение благочестия, в Отце видя Сына, без Которого Отец не Отец и не именуется Отцом. Если же творит иного какого Бога, кроме Отца, то пусть имеет дало с иудеями или с так называемыми ипсистианами, у которых разность с христианами в том, что исповедуют они какого-то Бога, которого именуют высочайшим (ὑψίστου), или вседержителем, но не признают Его Отцом. Христианин же, если не верует в Отца, уже не христианин.

6. Но чтѣ Евномий присовокупляет вслед за сим, состоит в следующем. «Бог, - говорит он, - не имеет сообщника в Божестве, соучастника в славе, соискателя власти, сопрестольника в царстве, потому что Он един и

единственный Бог, Вседержитель, Бог богов, Царь царствующих, Господь господствующих». Не знаю, кого имя в виду, свидетельствует Евномий, что Отец не допускает до общения с Собою в Божестве. Если ведет такую речь против суетных идолов и против погрешительного мнения идолослужителей, как и Павел взывает, что нет согласия *Христови с Велиаром*, ни сложения *церкви Божией со идола* (2 Кор. 6, 15-16), то согласны с ним и мы. Если же в сказанных словах Единородного Бога отлучает от Отчего Божества, то пусть знает, что дилемма ему самому готовит обвинение в его нечестии. Ибо или совершенно отрицает, что Единородный Божий есть Бог, чтобы сохранить Отцу несообщимость в Божестве с Сыном, и этим изобличает себя, что он отступник, отрицающийся Бога христианского, или, если согласится, что Он есть Бог, по естеству не сходный с истинным Богом, то, по всей необходимости, признается, что чтит богов, по разности естеств между собою раздельных. Пусть изберет из сего, что угодно ему: или отрицает Божество Сына, или вводит в учение многих богов, - но что ни изберет из сего, равно это нечестиво. А мы, тайноводствуемые богодухновенными словесами Писания, в Отце и Сыне видим не общение, но единство Божества, чему собственным словом Своим научил Владыка, когда сказал: *Аз и Отец едино есьма* (Ин. 10, 30), и: *видевый Мене виде Отца* (Ин. 14, 9). Ибо если бы не был того же естества, то как или имел бы в Себе чуждое, или показывал бы на Себе неподобное, когда естество стороннее и чуждое не приемлет отличительной черты инородного? Но Евномий говорит, что Бог «не имеет соучастника в славе». А то, как имеет, сказывает, хотя и не знает, что говорит. Ибо Сын не делит славы с Отцом, но имеет всю славу Отца, как и Отец имеет всю славу Сына. Он так говорит Отцу: *Моя вся Твоя суть, и Твоя Моя* (Ин. 17, 10). Почему говорит еще, что *в славе Отца* явится и во время суда, когда *воздаст коемуждо по деянием его* (Мф. 16, 27). А сими словами показывает единение естества. Ибо как *ина слава солнцу, и ина слава луне* (1 Кор. 15, 41), потому что нет сходства в естественных свойствах составных частей их, а если бы слава обоих была одна и та же, то не полагалось бы никакой разности в их природе, так предрекший о Себе, что явится во славе Отца, тождеством славы показал общность естества.

А утверждать, что Сын не сопрестолен с Отцом на царстве, служит свидетельством великой внимательности к божественным словам в Евномии, который, через меру углубившись в богодухновенные Писания, не слышал еще сказанного: *Горняя мудрствуйте, идеже есть Христос одесную Бога Отца сидя* (Кол. 3, 2; 3, 1), и: *одесную же престола Божия седе* (Евр. 12, 2) и других подобных сим мест, множество которых нелегко перечислить, и которых не зная еще, Евномий воспрещает Сыну быть сопрестольником Отцовым. Выражение же «соискатель власти» лучше

прейти молчанием, как неразумное, нежели изболтать, как нечестивое. Ибо какой смысл имеет речение «соискатель» (συγκλήρος), невозможно и найти из общего словоупотребления. Об одежде Господней мешут жребий, как говорит Писание (Ин. 19, 23-24), не захотевшие раздирать хитон Владычней, но пожелавшие сделать оный достоянием одного из них, кому подарит жребий (κλήρον). Посему мешущие между собою жребий о хитоне все равно могут быть названы соискателями (συγκλήροι). Здесь же идет речь об Отце, и Сыне, и Святом Духе, и власть их в естестве. Ибо Дух Святой, *идеже хочет, дышет* (Ин. 3, 8), *вся и во всех* действует, *якоже хочет* (1 Кор. 12, 6; 12, 11); и Сын, Которым приведены в бытие *всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видима и невидима* (Кол. 1, 16), *вся елика восхоте, сотвори* (Пс. 113, 11), и *ихже хочет, живет* (Ин. 5, 21); и Отец *во Своей власти положи времена*¹⁸ (Деян. 1, 7), со временами же и все происшедшее во времени признаем подвластным Отцу. Итак, если, по замеченному, доказано, что творить, что хотят Отец, и Сын, и Святой Дух, в их власти, то какой смысл имеет выражение «соискатель власти»? Невозможно усмотреть это. Ибо наследник *всем* (Евр. 1, 2) Создатель веков, со Отцом сияющий славою Его, изображающий в Себе Ипостась Отца, имеет все, что имеет Сам Отец, и есть Господь всякой власти; между тем как достоинство не переносится с Отца на Сына, но остается у одного и есть у другого. Ибо сущий в Отце, без сомнения, в Нем со всею Своею силою, и имеющий в Себе Отца объемлет в Себе всю Отчую власть и силу, потому что имеет в Себе всецелого Отца, а не часть Его, а имя всецелого Отца, без сомнения, имеет и власть Его. Посему, что разумея, Евномий утверждает, что Отец не имеет соискателя власти? Скажут это, может быть, ученики его суетности. Ибо умеющий понимать слова признается, что не в состоянии выразуметь сказанное без смысла. Евномий говорит, что Отец не имеет соискателя власти. Но кто-либо скажет, что Отец и Сын спорят между собою о власти и решают это жребием; но вот священный Евномий, по дружеской снисходительности вступая между Ними в посредство, преимущество власти без жребия уделает одному Отцу!

Смотрите, сколько смешного и ребяческого в этом не поднимающемся с земли изложении догматов. Кто носит *всяческая глаголом Силы Своея* (Евр. 1, 3), Кто изъявит о чем желание, чтобы это произошло, и силою повеления творит, что Ему угодно, у Кого сила сопутственна изволению, и мерою силы служит воля Его, ибо сказано: *Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс. 148, 5), Кто сам Собою создал и в себе Самом осуществил все, без Кого ни одно существо не приходило в бытие и не пребывает в бытии, - ужели Тот от какого-либо жребия ожидает, чтобы возыметь Ему власть? Судите, слышащие, состоятелен ли у того ум, кто утверждает это?

18 Ср. времена и лета, яже Отец положи во своей власти (Деян. 1, 7).

Единый и единственный есть Бог вседержитель, говорит он. Посему, если именованьем «вседержитель» указывает на Отца, то наше, а не чужое излагает учение. Если же, кроме Отца, иного какого разумеет вседержителя, то пусть, если угодно, и обрезание проповедует этот поборник иудейских догматов. Ибо вера христианская имеет пред очами Отца. Отец же есть все: Всевышний, Вседержитель, Царь царствующих, Господь господствующих, - и все, что близко к высокому значению, принадлежит собственно Отцу. А что принадлежит Отцу, все то принадлежит и Сыну, так что если действительно так разумеет Евномий, то принимаем его слова. Но если, оставив Отца, иного именует вседержителя, то иудейское излагает учение или следует Платоновым положениям. Ибо и этот философ, сказывают, утверждает, что есть некий верховный творец и содетель каких-то низших богов. Посему, тот, кто, держась иудейских и Платоновых учений, не приемлет Отца, не есть христианин, хотя в исповедуемом учении и чтит какого-то вседержителя, так и Евномий обманывает наименованием, иудействуя в своем мудровании или чувствуя чтимое еллинами, прикрываясь же именем христианина. Но и об изложенном по порядку вслед за сим будет то же слово. Евномий говорит: «Бог богов», присовокупив имя «Отец», речь сию присволяет себе, зная, что Отец есть Бог богов. А все, принадлежащее Отцу, без сомнения, принадлежит и Сыну. «И Господь господствующих». То же и об этом слово. «И всевышний над всею землею», ибо кого ни представишь мысленно, Он всевышний над всею землею. Подобно надзирают над земным свыше и Отец, и Сын, и Святой Дух. Но что и вслед за сим прилагает Евномий к сказанному: «Всевышний на небесах, всевышний во всевышних, пренебесный, истинно Сущий тем, что Он есть и чем пребывает, истинный в словах, истинный в делах», - все это око христианское равно усматривает в Отце, и Сыне, и Святом Духе. Если же Евномий присвоит это только которому-либо одному из Лиц, исповедуемых по преданию веры, то пусть осмелится назвать не истинным в словах Изрекшего: *Аз есмь путь и истина* (Ин. 14, 6), или Духа истины, или пусть не соглашается признать истинным в делах Творящего суд и правду или Духа, действующего *вся во всех, якоже хочет* (1 Кор. 12, 6; 12, 11). Ибо если не припишет сего исповедуемым по преданию веры Лицам, то совершенно отвергается христианская вера. Ибо как почтет кто достойным веры того, кто лжив в словах и не истинен в делах своих?

Но приступим к продолжению речи. Ибо говорит: «выше всякого начала, подчинения, власти». Наше это учение и собственно принадлежащее вселенской Церкви - веровать, что естество Божие выше всякого начала и имеет в подчинении у себя все умопредставляемое нами в числе существ. Но естество Божие - Отец, и Сын, и Святой Дух. Если же одному Отцу приписывает силу сию, если Его одного признает свободным

от превратности и преложения, если Его одного называет пречистым, то очевидно, что сим уготовляется - именно же: Кто не имеет сего, тот непременно превратен, тленен, прелагаем, скорогибнущ. Итак, вот чему учит Евномий о Единородном Боге и о Святом Духе! Не употребил бы он противоположения, отличая тем Отца, если бы не имел сей мысли о Сыне и о Духе. Рассудите наконец, братья, не гонитель ли христианской веры, кто держится сего образа мыслей? Ибо кто согласится признать для себя досточтимым превратное, удобопрелагаемое, скорогибнущее? Итак, у доказывающего подобные мнения вся цель - изгнать из Церкви веру в Сына и Святаго Духа, когда доказывает, что не пречисты, не непревратны, не непреложны или Сама Истина, или Дух истины.

7. Посмотрим же, что еще присовокупляет Евномий к сказанному. «Не разделяя в рождении, - говорит он, - собственной своей сущности не один и тот же и рождающий и рождаемый, или не один и тот же делающийся Отцом и Сыном, потому что нетленен». Подобно сему, может быть, что Пророк говорит о нечестивых: *постав паучинный ткнут* (Ис. 59, 5). Как паутина имеет наружный вид ткани, но под этою наружностью нет самостоятельности, ибо прикасающийся к паутине не касается ничего состоятельного, паутинные нити от прикосновения пальцев пропадают, подобна сему и несостоятельная ткань пустых речений. «Не разделяя в рождении, - говорит, - собственной своей сущности, не один и тот же и рождающий, и рожаемый». Словом ли надлежит назвать сказанное или скорее куском какой-то мокроты, выплевываемой при усилившейся водянке? Ибо что значит - делить в рождении свою сущность, одному и тому же быть и рождающим, и рожаемым? Кто столько расстроен умом, чтобы выговорить слово, с которым, по-видимому, борется Евномий? Церковь верует, что истинный Отец есть истинно Отец Своего, а не чужого Сына, как говорит Апостол, ибо в одном из посланий так сказал решительно: *Иже убо Своего Сына не пощаде* (Рим. 8, 32), присовокуплением слова «Своего» отличая от сподобившихся сыноположения по благодати, а не по естеству. Что же говорит охуждающий сие наше предположение? «Не разделяя в рождении сущности Своей, не один и тот же и рождающий, и рожаемый, или не один и тот же делающийся Отцом и Сыном, потому что нетленен». И тот, кто слышит о сущем *в начале Слове*, о сущем *Боге Слове*, о Слове, исшедшем от Отца, так оскверняет пречистый догмат этими срамными и зловонными мыслями, говоря: в рождении не разделяет сущности! Какая мерзость этих гнусных и нечистых понятий! Как же выражающийся подобно этому не разумеет, что Бог, явившийся во плоти, при составлении Своего тела не допустил страсти в человеческом естестве, но *Отроча родися нам* (Ис. 9, 6) от Духа Святаго и от силы Вышнего (Лк. 1, 35), и Дева не извела страсти, и Дух не умалился, и сила Вышнего не разделилась? Ибо и

Дух всецел, и сила Вышнего пребывает неумаленною, и Отроча родилось всецелым, и нерастленность матери не повреждена; потом плоть без страсти рождена плотию. Но Евномию не угодно, чтобы сияние славы было от самой славы, потому что не умаляется и не делится слава, родившая Свет! И человеческое слово неотделимо от ума рождается им. А Божие Слово, если не разделена сущность Отца, не может родиться от Отца! Но кто столько малоумен, чтобы не уразуметь бессмысленности сего учения? «Не разделяя в рождении, - говорит, - собственной своей сущности». Но у кого собственная своя сущность разделяется в рождении? Сущность у людей - естество человеческое, а у бессловесных в родовом понятии - естество бессловесное, в частности же у волов, у овец, у всех бессловесных - естество, представляемое по разностям отличительных свойств. Посему какое из сих существ разделяет собственную свою сущность рождением? У каждого из животных естество рождаемых по преемству не остается ли всегда неизменным? Потом человек, рождая от себя человека, не разделяет естества; напротив того, и в родившем, и в рожденном оно всецело. Не часть отделяется и перемещается от одного к другому, не терпит утраты в одном, когда совершенным делается в другом, - но, все будучи в одном, все также находится и в другом. Ибо человек, прежде нежели родил от себя другого, был живое существо, словесное, смертное, способное обладать разумом и сведениями; и когда родил такого человека, чтобы в нем оказались все отличительные свойства естества, и человек, родивший от себя человека, не теряет бытия, но чем был прежде, тем остается и после, рождением от себя человека ни в чем не умалив своего естества. И, хотя человек рождается от человека, однако же естество рождающего не разделяется.

О Единородном же Боге, сущем *в лоне Отчи*, Евномий не соглашается, что бытие Его действительно от Отца, боясь Ипостасью Единородного превратить неизменное естество Отца. Но сказав: «не разделяя сущности в рождении», - присовокупил: «не один и тот же рождающий и рождаемый, или не один и тот же делающийся и Отцом, и Сыном». И думает несвязными речениями лишить твердости истинное слово благочестия или доставить какую-нибудь силу нечестию, не зная, что, чем придумывает доказать нелепое, в этом самом выказывается смыслящим истину. Ибо и мы утверждаем, что имеющий все, принадлежащее собственному Его Отцу, всецело есть это самое, кроме одного: что Он - не Отец; и имеющий все принадлежащее Сыну, показывает в Себе всецелого Сына, кроме одного, что Он - не Сын, так что построение нелепости, каковую построяет ныне Евномий, споборает истине по мере того, как при истолковании евангельского слова мысль о сем представляется нами яснее. Ибо, если увидевший Сына видит Отца, то Отец родил другого Себя, не перестав быть Собою и всецелым являясь в рожденном, так что вследствие сего сказанное, по-видимому, вопреки благочестию, оказалось споборствующим здравому догмату.

«Но, не разделяя в рождении собственной своей сущности, - говорит Евномий, - не один и тот же есть и рождающий, и рождаемый, или не один и тот же делающийся и Отцом и Сыном, потому что нетленен». Какое вынужденное заключение! Чтò говоришь, о мудрейший? Поелику нетленен, то не делит собственной своей сущности, рождая Сына. Не Себя самого рождает, и не сам от Себя рождается, не делается вместе и Отцом, и Сыном самого Себя, потому что нетленен. Следовательно, если кто тленного естества, то он рассекает сущность в рождении, от самого себя рождается, сам себя рождает, один и тот же делается отцом и сыном самого себя, потому что не нетленен. Но если это действительно так, то Авраам, как тленный, не родил Измаила и Исаака, но от рабыни и от законной супруги имел чадом себя самого, или по другому затейливому способу выражаться, разделил на рожденных сущность свою, и сперва при рождении от Агари разделенный на две части, в одной из половин делается Измаилом, а в другой остается половиною Авраама, после же этого остаток Аврамовой сущности разделен на двойное порождение Исаака, так что в каждом из внуков делается восьмая часть. Как же иной, дробя эту восьмую долю, разложит на части в двенадцати патриархах или в семидесяти пяти душах, в числе которых Иаков пришел в Египет? И чтò говорю это? Обличение неразумия в сказанном начать должно с первого человека. Ибо если одному нетленному свойственно не разделять естества в рождении, тленен же был Адам, которому сказано: *земля еси, и в землю отъидеши* (Быт. 3, 19), то, по Евномиеву слову, без сомнения, разделил он сущность свою, усекаемый на рождающихся от него. При множестве же потомков, поелику находимая в каждом доля сущности необходимо разделена по числу рожденных, то сущность Адамова, раздробленная неисчетным тысячам происшедших от Адама в мелких и неделимых оных частицах, истощается прежде, нежели появился на свет Авраам, и не находится уже остатка Адамовой сущности, отделенной Аврааму и его потомкам, потому что в несчетных тысячах бывших прежде него раздроблением на мелкие части доля истрачено естество. Видите неразумие человека, не знающего *ни яже глаголет, ни о нихже утверждает*¹⁹ (1 Тим. 1, 7)! Ибо сказав: поелику нетленен, то не делит сущности, не рождает сам Себя, не делается Себе Отцом, - вследствие сего обо всем подлежащем тлению дал разуметь, что при рождении происходит то, чего по доказанному им, не бывает у одного нетленного. Но, когда много есть и иного, чем можно доказать пустоту утверждаемого Евномием, думаю, и сказанного достаточно в доказательство неразумия. Без сомнения же, людьми сведущими наперед признано необходимым обращать внимание на последствия. Евномий, одному Отцу приписав нетление, обо всем умопредставляемом после Отца в отличие от нетленного доказывает, что оно тленно, чтобы даже и о Сыне доказать, что Он не свободен от тления.

19 Ср. *ни яже глаголет, ни о нихже утверждают* (1 Тим. 1, 7).

Посему, если Сына отличает от нетленного, то не только определяет, что Он тленен, но доказывает, что принадлежит Ему и иное, чего, по словам Евномия, нет у одного нетленного. Ибо если один Отец ни Себя Самого не рождает, ни Сам от Себя не рождается, то необходимо всему, что не нетленно, и самому себя рождать, и от себя самого рождаться, и одному и тому же делаться и отцом, и сыном самого себя, приспособительно к тому или другому в сущности. Ибо, если Отцу только принадлежит быть нетленным, нетленному же свойственно не быть этим, то, по словам ереси, конечно, Сын не нетленен, и непременно есть в Нем все это: то есть и сущность делит, и себя самого рождает, и сам от себя рождается, один и тот же делается Отцом и Сыном самого Себя.

8. Или, может быть, напрасно останавливаться долее над неразумными речами. Перейдем к продолжению слова, ибо Евномий присовокупляет к сему: «при творении не нуждаясь в веществе или частях, или естественных орудиях, потому что ни в чем не имеет нужды». Мысль сию, хотя Евномий буквально выражает ее слабее, не исключаем однако же из учения благочестия, ибо дознав, что *Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс. 148, 5), знаем, что Слово – творец веществу, вместе с веществом творящий и качества, так что Ему принадлежит все и прежде всего то, к чему устремлена всемогущая воля: вещество, орудие, место, время, сущность, качество, – все умопредставляемое в твари. Ибо вместе восхотел, чтобы пришло в бытие, чему должно, и этой мысли сопутствовали сила, производящая существа, изволение обращающая в дело. Так о божественной силе любомудрствует в миробытии великий Моисей, каждому повелительному речению приписав сотворение появляющихся в твари существ, ибо говорит: *рече Бог: да будет свет. И бысть свет* (Быт. 1, 3), а также, говоря и о других творениях, Моисей не упомянул ни о веществе, ни о содействии орудий. С этой стороны Евномиево слово не заслуживает оуждения, потому что Бог, творя все, что творением приведено в бытие, для устройства этого не имел нужды ни в каком-либо готовом веществе, ни в орудиях. Не нужна чужая помощь Божией силе и Божией премудрости, а Божия сила и премудрость есть Христос, Им вся *быша, и без Него* нет ни одного из существ, как свидетельствует Иоанн (Ин. 1, 3). Посему, если Им приведено в бытие все видимое и невидимое, а для сообщения самостоятельности существам достаточно было одного хотения, потому что хотение есть сила, то Евномий, хотя в слабых выражениях, но наше высказал учение. Ибо носящий *всяческая глаголом силы Своя* (Евр. 1, 3) в каком орудии или в каком веществе возымел бы нужду, чтобы всемогущим глаголом носить самостоятельное бытие существ? Но если, чему веруем о Единородном в рассуждении твари, то Евномий доказывает в рассуждении Сына, будто бы Его сотворил Отец подобно тому, как Сыном приведена в бытие тварь, то

и теперь повторяем опять сказанное прежде слово, а именно: что таковое мнение есть отрицание Божества Единородного. Ибо великим Павловым словом научены мы, что идолослужителям свойственно воздать чествование и послужить *твари наче Творца* (Рим. 1, 25), и Давид говорит: *Не будет тебе бог нов, ниже поклонишися богу чуждому* (Пс. 80, 10). Будем же пользоваться сим правилом и указателем в познании достопоклоняемого и останемся убежденными, что действительно быть Богом - значит не быть новым и чуждым. Итак, поелику научены мы веровать, что единородный Бог есть Бог, то веруя, что Он есть Бог, исповедуем вместе, что Он не новый и не чуждый. Посему, если Бог, то не новый; не новый же непременно вечен. Посему не нов вечный, не чужд истинного Божества Сый от Отца, Сый в лоне Отчем, в Себе имеющий Отца. Поэтому, кто отделяет Сына от естества Отчего, тот или вовсе отместит поклонение, чтобы не поклоняться *Богу чуждому*, или чтит идола, тварь, а не Бога избрав для своего поклонения и идолу придав имя Христово.

Что касается до сего разумения Евномиевых предположений об Единородном, то явственнее будет из тех мест, где Евномий излагает мысли свои о самом Единородном именно же следующим образом: «веруем и в Сына Божия, единородного Бога, перворожденного *вся твари* (Кол. 1, 15), Сына истинного, не нерожденного, истинно рожденного прежде веков, именуемого Сыном, не без рождения предшествующего бытию, рожденного прежде всякой твари, не несотворенного». Достаточно, думаю, прочесть только изложенное здесь и без нашего исследования ясно увидеть нечестие учения, ибо, назвав Сына перворожденным, чтобы не оставить слушающих в некотором сомнении, сотворен ли Он или нет, немедленно присовокупил: не несотворенного, - чтобы иначе значение слова «Сын», понятого в обычном ему смысле, не породило в услышавших какого-либо благочестивого о Нем понятия. По этой причине, признав сначала Сыном Божиим и единородным Богом, вскоре потом привносимыми понятиями совращает разум слушающих к еретическому пониманию благочестивого представления, ибо услышавший названия «Сын Божий» и «единородный Бог», руководимый значением сих речений, необходимо возводится к высшим умопредставлениям, так как именем «Бог» и значением слова «Сын» не привносится никакой мысли о разности естества. Ибо что иное кроме Отчего естества может быть представляемо в Том, Кто действительно Божий есть Сын, и Сам есть Бог? Но, чтобы именами сими в сердцах слушающих не были предварительно напечатлены благочестивые мысли, Евномий немедленно говорит, что Сын перворожден твари, именуется Сыном не до рождения, предшествующего бытию, рожден прежде всей твари, не несотворен; а из сего открывается, что и первые речения злоухищренный предлагает людям вместо приманки, чтобы и яд принят был

ими как бы медом каким, подслащенный благочестивыми именованиями. Остановимся на сем ненадолго в слове. Кто не видит, какая разность в значении слов «единородный» и «первородный»? Ибо не умопредставляемы ни единородный с братьями, ни первородный без братьев, напротив того, первородный не единороден, потому что первороден, конечно, в числе братьев, а у единородного нет брата, ибо не будет единородным счисляемый одним из братьев; и еще сверх сего, какой сущности братья первородного, такой непременно будет и первородный. И словом сим означает не только это, но еще, что от одного и того же имеют бытие и сам первородный, и родившийся после Него, и что первородный ничего не привносит от Себя к рождению следующих, а сие наводит на мысль лживым признать Иоанново слово, свидетельствующее что *вся Тем быша*. Ибо если первороден, то, без сомнения, с рожденными после него разнится одними только временными преимуществами между тем, как есть другой, кем и ему, и прочим сообщена сила прийти в бытие. Но, чтобы кому из клеветников не подать мысли, будто бы, не принимая богодухновенных изречений, настаиваем в этом, сперва предложим, какое наше разумение сих именований, и потом уже присовокупим для слушателей суждение о лучшем понимании. Великий Павел, зная, что единородный Бог, во всем первенствующий, есть началовождь и виновник всего доброго, свидетельствует о Нем, что не только Им совершено творение существ, но что, поелику древнее сотворение в человеке обветшало и дошло до истления (Евр. 8, 13), как он именуется сие, произошла же иная новая тварь о Христе (Гал. 6, 15), то и в сем не иной кто предводительствовал, но во всей твари, совершенной у людей Евангелием, Он есть первородный. И, чтобы мысль о сем сделалась более ясной, изложим речь в таком порядке. Божественный Апостол четырехкратно упоминает сие речение: однажды сказав так: *первороден вся твари* (Кол. 1, 15); еще: *первородный во многих братиях* (Рим. 8, 29); в-третьих: *первороден из мертвых* (Кол. 1, 18), - и после употребляет слово сие отрешенно, не в сопряжении с другими словами, сказав: *Егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси Ангели Божии* (Евр. 1, 6). Посему, в каком смысле разуметь будем сие имя в других его сопряжениях, тот же самый смысл по справедливости приспособим и к выражению: *первороден твари*. Ибо, как слово одно и то же, то, по всей необходимости, одно и понятие, им означаемое. Посему как делается первородным во многих братиях? Почему первороден из мертвых? Или это, без сомнения, явно? Поелику мы стали кровью и плотию, как говорит Писание (1 Кор. 15, 50), то ради нас соделавшийся нам подобным, приобщившийся плоти и крови, чтобы нас претворить из тления в нетление в рождении свыше водою и духом, сам предшествовал в таковом рождении, собственным своим крещением

привлекши Святаго Духа на воду, так что Сам соделался перворожденным всех возрождаемых духовно и наименовал братьями причастников одинакового с Ним рождения водою и Духом. А поелику должно ему было вложить в естество и силу воскресения из мертвых, то делается еще начатком умерших (1 Кор. 15, 20) и перворожденным из мертвых, первый прекративший Собою болезни смертные, чтобы и нам проложить путь к пакибытию от смерти по прекращении Господним воскресением той болезни смертной, которою были мы одержимы. Посему, как участник в бане возрождения делается первородным в братьях и еще, соделав себя начатком воскресения, именуется перворожденным из мертвых, и так во *всех Той первенствуя* (Кол. 1, 18), после того, как, по словам Апостола, вся *древняя мимойдоша* (2 Кор. 5, 17), делается перворожденным новой во Христе твари – человеков, сугубым пакибытием и воскресение, как по святом крещении, так и из мертвых, и в том, и другом став для нас начальником жизни и начатком, и перворожденным. Поэтому перворожденный сей имеет и братьев, о которых говорит Марии: *иду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20, 17). Ибо сказанным кратко, но вполне изображает цель домостроительства о человеческом роде. Род человеческий, отступив от Бога, работал не сущим по естеству богам, и сущие чадами Божиими стали своими лукавому и лжеименному отцу. Посему *Ходатай Бога и человеков* (1 Тим. 2, 5), восприяв на Себя начаток всего естества человеческого, не от Божия, но от нашего лица посылает извещение братьям Своим, говоря: пойду, чтобы Мне самим Собою соделать Отцом вашим истинного Отца, от Которого вы удалились, и чтобы Мне самим Собою соделать Богом вашим истинного Бога, от Которого вы отступили, потому что начатком, который восприял Я на Себя, все человечество привожу в Себе к Богу и Отцу.

Посему, поелику Начаток Богом Своим соделал сущего Бога и Отцом благого Отца, то всему естеству заслужено благое и посредством начатка делается Отцом и Богом всех человеков: *еще ли начаток свят, сказано, то и примешение* (Рим. 11, 16). Где начаток Христос (а Христос действительно начаток), там и Христовы, как говорит Апостол (1 Кор. 15, 23). Посему, где у Апостола сделано упоминание о слове «перворожденный», поставленном в сопряжении при воспоминании о мертвых, о твари, о братьях, там внушается разуместь сказанное пред сим и подобное сему; но, где говорит без такового присовокупления: *Егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, глаголет* (Евр. 1, 6), - то присовокупление слова «паки» предвозвещает то пришествие Владыки всяческих, которое будет при конце. Ибо как о имени *Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и присподних* (Флп. 2, 10), и Сын не имеет человеческого имени, потому что *паче всякого имени*, так сказует Апостол, что вся премирная тварь пок-

лонится первородному, так именуемому ради нас, паки входящему во вселенную, *судити имать вселенней в правду, и людем в правоте* (Пс. 9, 9). Так в слове благочестия различается означаемое словами «первородженный» и «единородный» с сохранением значения, тому и другому из сих имен соответствующего. Но кто имя первородного возводит до предвечного существования, тому как соблюсти понятие единородного? Пусть разумный слушатель рассмотрит сам, возможно ли в именах сих взаимное соглашение, когда ни первородного невозможно представить себе без братьев, ни единородного при братьях. Когда Евангелист сказал: *в начале бе Слово*, при сем представляем себе Единородного. А когда присовокупил: *Слово плоть бысть*, рождается у нас мысль о Первородженном. Так слово благочестия пребывает неслитным, каждому из имен сохраняя сродное ему значение, так что в слове «единородный» видим предвечное, а в слове «первороден твари» - явление предвечного в плоти.

9. Возвратимся опять к буквальному чтению Евномиева слова. «Веруем и в Сына Божия, единородного Бога, перворожденного всей твари, Сына истинного, не нерожденного, истинно рожденного прежде веков». Итак, что Евномий понятие рождения распространяет на означаемое словом «творение», сие явствует из того, что Сына Божия открыто назвал сотворенным, сказав, что Он приведен в бытие и не несотворен. Но чтобы наиболее обнаружились его неосмотрительность и невежество в догматах, отложив жалобы на явную хулу, изложим слово о сем с искусственным неким разбором. Ибо хорошо, кажется мне, будет с тщательнейшим исследованием рассмотреть в слове то самое, что означается речением «рождение». Хотя всякому явно, что имя сие означает бытие от какой-либо причины, и нет, думаю, надобности спорить об этом; однако же, поелику разные бывают отношения состоявшегося от причины, то надлежит, полагаю, уяснить это в слове неким искусственным разбором. Посему в происшедшем от какой-либо причины примечаем следующие разности. Иное происходит от вещества и от искусства, как то: устройство зданий и прочих работ, производимое из пригодного к тому вещества под управлением некоего искусства, делающего, что предложенное вещество достигает особой цели. А иное - от вещества и природы, ибо рождения живых существ одного от другого устрояет природа, совершающая дело свое посредством вещественной самодетельности в телах. А еще иное - от вещественного истечения, причем и производящее остается тем, что оно есть, и истекающее от него само по себе видимо, как это бывает с солнцем и лучом или с светильником и светлостью, или с благовонными веществами, с мирами и издаваемым ими от себя качеством; ибо вещества сии, сами в себе оставаясь не умаляемыми, в тоже время имеют сопровождающую каждое из них и им издаваемую естественную особенность, например, солнце - луч, светильник - светлость,

благовонные вещества - порождаемое ими в воздух благоухание. Есть и другой кроме сих вид рождения, которого причина невестественна и нетелесна, хотя самое рождение ощутительно и совершается с помощью тела, - разумею слово, рождающееся от ума, ибо ум, будучи сам в себе нетелесен, посредством чувственных орудий рождает слово. Столько разностей в рождениях приметили мы по некоей как бы прирожденной нам способности воззрения.

По таком нашем разборе образов рождения время обратить взор на то, как человеколюбивое домостроительство Святого Духа, преподавая нам божественные тайны, посредством востимого для нас научает превышающему всякое слово. Ибо все виды рождения, какие знает человеческий разум, богодухновенное учение берет для изображения неизреченной силы, не принимая с тем вместе телесного значения имен. Когда говорит об устроющей силе, хотя действование сие называет рождением, потому что слово должно снизойти до малости нашей силы, но вместе не показывает при этом того, что усматривается у нас при сем устроительном рождении, ни места, ни времени, ни заготовления вещества, ни сродства орудий, ни цели для рождаемого, но оставляя сие нам, величественно и возвышенно приписывает Богу приведение в бытие существ, когда говорит: *яко Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс. 148, 5). Опять когда изъясняет неизреченное и превосходящее слово исхождение Единородного от Отца, тогда, поелику нищета человеческая не вмещает в себе превосходящих слово и понятие учений и здесь пользуется нашими названиями, и именует Сыном (это же имя, по нашему обычаю дается существу, рождающемуся от вещества и природы), но как о рождении посредством творения слово Божие, сказав, что оно совершается при посредстве некоего вещества, не указало сущности вещества, места, времени и всего, тому подобного, определив, что есть сила воли Божией; так и здесь, сказав «Сын», оставило все иное, что в дольном рождении видит человеческое естество, разумею страсти и расположения, содействие времени, потребность места, а прежде всего - вещество, так как без всего этого не совершается естеством рождение дольнее. Поелику же всякая таковая вещественная и пространственная сущность не включается в значение слова «Сын», то остается одно только естество, и поэтому словом Сын объясняется близость и верность указания в Отце на Единородного. И как такового вида рождения не довольно к тому, чтобы произвести в нас достаточное представление о неизреченном исхождении Единородного, то слово Божие к означению богословия Сына и другой вид рождения заимствует от вещественного истечения, и называет Сына *сияние славы* (Евр. 1, 39), и *волю мира* (Песн. 1, 3), и *пара Божия* (Прем. 7, 25), чем, по изложенному нами искусственному словозначению рождений, укоренившийся у нас обычай именует вещественное истечение.

Но как в сказанном выше и понятие о рождении твари, и значение слова «сын» не заключали в себе или времени, или вещества, или места, или страсти, так и здесь слово Божие, предпочтительно всякому вещественному понятию взяв одно значение сияния или одного из прочих упомянутых образов, боголепно представляющих подобный вид рождения, показывает, что должно по буквальному значению слова «сияние» представлять себе из Него и вместе с Ним. Ибо и *пара*, представляет не разливание какое в воздухе предложенного вещества, и *воня* - не переходение в воздух чего-либо из качества мира, и *сияние* - не истечение солнечного тела, совершающееся посредством лучей; но из всего, как сказано, подобным образом рождения объясняется одно то, что Сын - от Отца и с Ним умопредставляется без всякого расстояния, посредствующего между Отцом и сущим от Отца. Поелику же по великому человеколюбию благодать Святаго Духа домостроительствовала, чтобы многократно сообщаемы нам были божественные умопредставления об Единородном, то Писание присовокупило и остальной вид усматриваемого в рождении, - а именно в рождении от ума и слова. И в этом большую осторожность наблюдает возвышенный Иоанн, чтобы слушатель по бессилию и малодушно не ниспал до обыкновенного понятия о слове и не представил себе Сына звуком исшедшим от Отца. Посему, приписывает Слову бытие по сущности в самом первом и блаженном естестве, так возгласив проповедь: *В начале бе Слово, и Слово бе к Богу* (Ин. 1, 1), и Бог - свет и жизнь, и все, чем есть Начало, и Он был. Сей-то способ рождения всего, имеющего бытие от причины, познаваемого обычным для нас образом и святым Писанием представленного в учении о превысшем, в каждом из этого может быть, как и следует, благочестно приемлем к изложению божественных умопредставлений.

Время вникнуть, в каком значении принимается слово «рождение» по Евномиеву учению. «Сына, - говорит он, - истинного, не нерожденного и истинно рожденного прежде веков». О сем злоухищренном соответствии имен в различении Лиц, как приметном всякому, надлежит, думаю, умолчать; ибо кому не известно, что есть противоположность в именах Сына с Отцом и рожденного с нерожденным, а Евномий, умолчав об Отце, противопоставляет Сыну нерожденного. Должно же было, если только заботился он об истине, не извращать относительного соответствия в речи, но сказать: истинного Сына, а не Отца. Таким образом последовательностью речи спасено было бы и благочестие, так как разделением Лиц не было бы разделяемо естество. Но Евномий, изменив истинное и в Писании принятое в употребление имя «Отец», преданное самим словом в учении веры, вместо Отца наименовал Нерожденного, чтобы, лишив Отца естественной, в названии Отца усматриваемой близости к Сыну, поставить в общее отношение ко всему видимому в твари, что равно противопостав-

ляется Нерожденному. «Истинно, - говорит, - рожденного прежде веков». Пусть скажет: кем рожденного? Конечно, если не постыдится истины, ответит: Отцом. Но поелику вечному Отцу не свойственно отнимать вечность у Сына, так как значение имени «Отец», конечно, указывает вместе и на Сына, то поэтому Евномий, отринув название «Отец», вводит в речь Нерожденного, потому что означаемое сим именем не имеет отношения к Сыну и общения с Ним; и через это, приучая слушателей вместе с Отцом не умопредставлять Сына, переменою имени дает свободный ход ухищрению, вставкою имени «Нерожденный» пролагая путь нечестью. Ибо, по заповеди Владыки, имеющие веру в Отца, как скоро слышат об Отце, восприимлют умом и мысль о Сыне, потому что ум не проходит никакого промежуточного расстояния между Отцом и Сыном; когда же от имени Отца переходят к названию «Нерожденный», получают одно голое понятие сего имени, научаемые только тому, что Он не рожден, а не тому, что Он и Отец. От сего же у слушающих разумно и при этой мысли вера остается невозмущенною, потому что о несотворенном естестве говорится также «быть нерожденным»; не сотворены же равно Отец, и Сын, и Дух Святый; ибо всякая тварь, и чувственная, и премирная, как веруют следующие божественному слову, имеет самостоятельное бытие от Отца, и Сына, и Духа Святаго. Кто слышит, что *Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их* (Пс. 32, 6), тот не разумеет под Словом речения и под Духом - дыхания, но вследствие сказанного печатлеает в мысли Бога Слово и Духа Божия. Но одно и то же не может и творить, и быть творимым; напротив того, существа делятся на две части: на творящих и на произведенных, - и одна часть отлична от другой естеством, так что произведенное не может быть несотворенным, ни то, которым совершается естество существ произведенных, - сотворенным. Итак, по Владычному изложению веры, уверовавшие во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа равно исповедуют, что ни которое из сих Лиц не сотворено, и означаемое словом «нерожденный» нимало не вредит здоровой их вере. Но грубым и необразованным имя сие служит началом совращения от здорового учения, ибо, не понимая истинного значения имени, именно, что слово «нерожденный» значит только «не быть приведенным в бытие», и что не быть приведенным в бытие есть общее свойство всего, что выше твари, и оставив веру в Отца, имя Отца заменили словом «нерожденный». И как, по сказанному, в сем имени не видна Ипостась Единородного, то определяют определенное некое начало бытию Сына, говоря то же, что ныне Евномий присовокупил к сказанному: «не без рождения, предшествующего бытию именуемого, Сыном».

Какое это опять новое омрачение! Не знает разве, что ведет речь о Боге? «В начале сущего и в Отце сущего, и невозможно представить, когда не сущего». Не знает, что говорит, и о ком утверждает, но, как бы пиша

родословие кого-либо из людей, что собственно говорится о дольном естестве, того покушается приложить к Владыке всякого естества. Ибо, например, Измаила не было прежде рождения в бытие, но, конечно, прежде рождения их было, как разумею, временное расстояние. В рассуждении же сияния славы не имеет места ни прежде, ни после. Ибо прежде сияния не было, конечно, и славы, но как скоро есть слава, вместе с нею озаряет, конечно, и сияние, и разлучить одно с другим нет возможности. Невозможно видеть славу отдельно прежде сияния; кто говорит это, тот утверждает, что слава сама по себе темна и слепа, потому что вместе с нею ее озаряет сияние ее. Но в этом и состоит злоухищрение ереси, чтобы тем самым, что представляем и говорим о человеке, едиnorodного Бога устранить от единения с Отцом. Поэтому Евномий говорит: прежде рождения в бытие не был Сыном. Но и *сыны овни*, о которых упоминает Пророк (Пс. 28, 1), и те не по рождении ли называются сынами? Посему, что разум усматривает в сынах овнов, а именно, что прежде рождения в бытие они не сыны еще овнов, то досточтимый богослов приписывает ныне Творцу веков и всякой твари, Тому, Кто имеет в Себе вечного Отца, умопредставляем нами в вечности Отца, как Сам говорит: *Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 10). Но неспособные усмотреть злоухищрения в слове и не обученные какому-либо уразумению последовательности мыслей соглашаются на сии несвязные учения, принимая за последовательное, что присовокупляется к сему.

10. Ибо Евномий говорит: «рожденного прежде всей твари», - и, как бы изречения сего недостаточно было к показанию нечестия, помещает хулу в следующем за тем слове, сказав: «не несотворенного». Посему, как же не несотворенного называет истинным Сыном? Ибо если сотворенного надлежит называть истинным Сыном, то, конечно, и небо есть истинный сын, потому что и оно не несотворено. Так и солнце есть истинный сын, и все, что в творении есть малого и великого, без сомнения, достойно названия истинным сыном. Как же созданного называет Единородным? Ибо все созданные, конечно, братья между собою по самому, как разумею, понятию: быть созданным. Кем же и создан? Ибо все, что только приведено в бытие, конечно, приведено Сыном, так свидетельствует Иоанн, говоря: *вся Тем быша* (Ин. 1, 3). Поэтому, если, по словам Евномия, и Сын приведен в бытие, то и Он, конечно, состоит в естестве созданных существ. Итак, если все созданное приведено в бытие Словом, Оно же есть одно из существ созданных, то кто столько несмыслен, чтобы не видеть нелепости положения, будто бы, как утверждает новый сей догматовводитель, Владыка твари стал произведением Себя Самого. Евномий же ясно говорит, что Господь, Создатель всей твари, не несотворен. Пусть скажет, откуда у него такая смелость? В каком богодухновенном изречении почерпнута? Какой

евангелист, какой апостол изрек подобное сему слово? Какой пророк или законодатель, или патриарх, или иной кто из вдохновенных Святым Духом, и которых речи преданы письмени, был вводителем такового изречения? Отца, и Сына, и Святаго Духа дознали мы в предании веры от самой Истины. Или надлежало веровать, что Сын сотворен? Почему же истина, предающая нам тайну, узаконила веру в Сына, а не в тварь? Почему божественный Апостол, поклоняясь Христу, о служащих твари вместо Творца определенно говорит, что служат они идолам? Или не поклонялся бы сам Апостол, если бы Христос был сотворен, или служащих твари не причислял бы к идолослужителям, чтобы, принося поклонение сотворенному, и самому не быть признанным идолослужителем. Но знал он, что Тот, Кому он поклоняется, есть над всеми Бог, ибо так в слове к римлянам именует Сына (Рим. 9, 5). Посему не присваивающие Сыну сущности Отца и называющие Его сотворенным для чего в посмеяние уступают Ему ложное название, чуждому истинного Божества восписуя напрасное имя Бога, как Ваалу, или Дагону, или дракону? Поэтому утверждающие, что Он сотворен, пусть или не исповедуют Его Богом, чтобы явно быть иудействующими, или если сотворенного исповедуют Богом, не отрицаются, что они идолослужители. Но, конечно, представляют они приточное изречение, в котором сказано: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8, 22).

Чтобы привести сие в возможную ясность, следовало бы изложить пространней; однако же благомыслящим можно передать мысль и не в многих словах. Ибо некоторые, в точности изучавшие божественные Писания, говорят следующее: у евреев не написано: «созда» (*ἐκτίσθαι*), и в древнейших книгах читали мы вместо «созда мя» написано «стяжа» (*ἐκτίσθαι*). А творение в приточном и загадочном смысле означает, конечно, раба, ради нас приявшего на Себя *зрак раба* (Флп. 2, 7). Но если кто в рассуждении сего места противопоставит нам и преобладающее в церквах чтение, то не отвергаем и слова «созда». Ибо и оно служит к означению раба в приточном смысле, так как вся тварь в работе²⁰, по слову Апостола (Рим. 8, 21). Потому утверждаем, что и это слово дает благочестивую мысль. Ибо истинно сотворен на последок дней Тот, Кто ради нас соделался подобен нам, Кто, в начале будучи Словом и Богом, после сего стал плотию и человеком. Сотворено же естество плоти, которую Он воспринял *по всяческому по подобию, разве греха* (Евр. 4, 15), но сотворено по Богу, а не по человеку, как выражается Апостол, новым неким образом, а не как обычно у людей. Ибо научены мы, что Духом Святым и силою Вышнего однако же сотворен сей новый человек, облечься в которого повелевает и нам истолкователь неизреченных тайн Павел, двояко называя сие одеяние, то говоря: *облекитесь в*

20 Ср. сама тварь свободится от работы истления (Рим. 8, 21).

нового человека, созданного по Богу (Еф. 4, 24), то: *облецытесь Господем нашим Иисус Христом* (Рим. 13, 14), ибо в таком случае для нас, облекшихся в Него, делается началом путей спасения Изрекший: *Аз есмь путь* (Ин. 14, 6), да сотворит нас делом рук Своих, из худого здания греха претворив опять в собственный Свой образ. Сам же делается для нас и основанием прежде будущего века, по слову Павла, который говорит, что *основания бо инаго никтоже может положить паче лежащего* (1 Кор. 3, 11), и *прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузиться, прежде же всех холмов рождает Мя* (Притч. 8, 24-25). Каждое из сих выражений, по обычаю приточной речи понятное, в переносном смысле может быть приноровлено к Слову. Ибо великий Давид *горы Божия* именует правдою, а суды - бездною (Пс. 35, 7), источниками же - учителей в церквах, говоря: *В церквах благословите Бога, Господа от источников Израилевых* (Пс. 67, 27), и холмами - незлобие, которое изобразил скаканием агнцев (Пс. 113, 6). Посему прежде них рождается в нас ради нас сотворенный человек, чтобы нашло в нас место сотворение и того, что подобно Ему. Но отложить, думаю, надлежит слово о сем, так как для благомыслящих достаточно доказана истина в немногих словах.

Поступим же к следующим словам у Евномия. «В начале сущего, - говорит он, - небезначального». Так-то понимает божественные изречения думающий о себе, что всех превосходит разумением! В начале Сущий, по его толкованию, имеет начало. И не знает он, что, если имеет начало в начале Сущий, то непременно и начало имеет у себя другое начало. Ибо что можно сказать о начале, то по необходимости признает, без сомнения, и о сущем в начале. Как сущее в начале отделится от начала? Как то, чего не было, представит себе кто-либо прежде того, что было? Что бы кому-либо, возводя мысль свою к умопредставлению начала, простереть ее далее, для сего, без сомнения, представит он, что сущее в начале Слово не может быть отделено от начала, в котором оно, как не начинающее и не перестающее быть в начале. Но никто поэтому да не делит догмата на два начала. Ибо одно, как и действительно, есть начало, в котором неотлучно умопредставляется Слово, по всему состоящее в единении с Отцом. Держась сего образа мыслей, Евномий не даст никакого доступа ереси повредить благочестию новизною имени «нерожденный». Но в изложенном далее слово его походит на хлеб, в котором большая примесь песку. Ибо, к сказанному здраво примешав еретические понятия, делает и пищу негодною ко вкушению по причине примешанного камня. Называет Господа «живою премудростью, действенною истиною, существенною силою, жизнью» - это еще пища, но Евномий влагает в сказанное и яд ереси, ибо, наименовав жизнь рожденною, противопоставлением жизни нарожденной дает разуметь нечто другое и не предполагает действительной жизни - Сына. Потом говорит: «как

Сына Божия, животворящего мертвых, *свет истинный*, свет просвещающий *всякого человека, грядущего в мир* (Ин. 1, 9), благого и подателя благ». Все это вместо какого-то меда подавая простодушным, под сладостью сих слов скрывает отраву. Ибо немедленно присовокупляет к сказанному тлетворную свою мысль, говоря: «не с Родшим разделившего достоинство и не с другим кем отеческую сущность, но от рождения соделавшегося славным и Господом славы, и приявшим славу от Отца, а не переявшим у Него славу, потому что несообщима слава Вседержителя, как сказал Он: *славы Моя иному не дам* (Ис. 42, 8). Вот те смертоносные составы, которые распознаются только упражнявшими чувствилища души.

Смертельный вред их яснее открывается из окончательных слов сказанного. «Приявшим, - говорит он, - славу от Отца, а не переявшим у Него славу, потому что несообщима слава Вседержителя, как сказал Он: *славы Моя иному не дам*». Кто этот иной, которому, сказал Бог, *славы Моя не дам*? Хотя Пророк говорит о противнике; однако же Евномий переносит пророчество на Самого Единородного Бога. Пророк, сказав от лица Божия: *славы Моя иному не дам*, присовокупил: *ниже добродетелей Моих истуканным* (Ис. 42, 8). Поелику люди должное Богу служение и поклонение по обольщению воздавали противнику, в храмах посвященных истуканам чествуя врага Божия, во многих видах представляемого у людей идолами, то врачующий недужных, пожалев о человеческой гибели, какое человеколюбие оказал Он напоследок времен уничтожением идолов, предрек о том устами Пророка, говоря: когда явлена будет истина, тогда слава Моя не будет воздаваема иному и добродетели Мои не будут приписываемы истуканам, потому что люди, познав Мою славу, не станут служить не сущим по естеству богам. Итак, что Пророк от лица Господня говорит о сопротивной деятельности то самое этот богоборец относит к Самому Господу, изрекшему сие через Пророка. Упоминается ли о каком мучителе, что соделался он подобным гонителем веры? Кто навел на эту мысль, будто бы явившийся во плоти для спасения душ наших не истинный Бог, как мы веровали, но противник Богу, в истуканных и в идолах производящий обольщение человеков? Ибо что о сем противнике сказано у Пророка, то Евномий перелагает на единородного Бога, не уразумев того самого, что провещавший это в Пророке есть Сам Единородный, как сам Евномий говорит впоследствии, что Он глаголал в пророках.

11. Надобно ли мне рассуждать о сем более? Ибо к той же принадлежит хуле и сказанное перед этим. «И приявшим славу от Отца, сказано у Евномия, а не переявшим у Него славу; потому что несообщима слава Вседержителя Бога». А я, если бы шла речь и о Моисее, прославившемся в служении закону, не так произнес бы подобное сему слово. Моисей, хотя он у себя самого не имел никакой славы, по приятому им от Бога дару,

вдруг в славе явился израильтянам. Ибо эта, бывшая у законодателя, слава принадлежала не иному кому, но самому Богу, и ее Господь в Евангелии повелевает искать всем, когда обвиняет поставляющих в великое славу человеческую, и не ищущих славы *от единого Бога* (Ин. 5, 44). А тем самым, что повелел искать этой от единого Бога славы, обещовал Он, что возможно улучшить искомое. Поэтому как же несообщима слава Вседержителя, если надобно просить славы, *яже от единого Бога*, и *всяк бо просай*, по Господнему слову *приемлет* (Мф. 7, 8)? Но утверждающий о Сиянии славы, что имеет славу прирав, не иное что говорит, а то, что Сияние славы само по себе не славно; потребно же Ему приять славу от другого, чтобы в таком случае и самому со временем стать Господом некоей славы. Посему, где дадим место словам истины, и когда скажется, что Христос явится в славе Отчей (Флп. 2, 11), и еще: *Вся, елика имать Отец, Моя суть* (Ин. 16, 15)? Кому должен внимать слушающий? Тому ли, кто говорит, что не причастен Отчей славы Наследник *всем* во Отце (Евр. 1, 2), как называет Апостол? Или исповедующему, что все, что имеет Отец, имеет и Он? В числе же всего, без сомнения, заключается и слава. Но Евномий говорит, что несообщима Вседержителя слава. Сего не подтверждают ни Иоиль²¹, ни великий Петр, в речи к иудеям усвоивший себе сие пророческое слово. Ибо от лица Божия говорит и Пророк, и Апостол: *излию от Духа Моего на всяку плоть*²² (Ис. 44, 3; Деян. 2, 17). Посему, ужели неспоскупившийся на сообщение Духа Своего всякой плоти не сообщает собственной славы своей Единородному Сыну, существу *в лоне Отчи*, имеющему все, что имеет Отец? Или, может быть, скажет кто-нибудь, что Евномий в этом, и не хотя, говорит правду? Ибо о неимеющем у себя славы употребляется в собственном смысле слово «сообщение»; у него обладание начинается не по природе, но со стороны. Где одно и то же естество, там не имеет потребности в сообщающем ему каждый раз Суший по естеству тем, чем, по нашему верованию, есть Отец. Но лучше сказать о сем яснее и прямее. Какая потребность в славе Отчей Тому, Кто имеет в себе всецелого Отца, не исключая ничего, умопредставляемого в Отце? Да и какое это достоинство Вседержителя, не причастен которого, по Евномиеву утверждению, Сын? Посему пусть скажут *мудри в себе самих и пред собою разумни* (Ис. 5, 21), *от земли*, как говорит Пророк, глася земные учения свои (Ис. 19, 3); однако же все мы, которые поклоняемся Слову и пребываем учениками истины, лучше же сказать, о том молимся, чтоб быть ими, и это слово не оставим необозренным. Ибо знаем, что из всех именовании, которыми означается Божество, иные, сами по себе произносимые и умопредставляемые, указуют на величие Божие, а иные придаются деятельности, и нас и всю

21 Ср. и излию от духа Моего на всяку плоть (Иоил. 2, 28).

22 Ср. наложу дух Мой на семя твое (Ис. 44, 3).

тварь превышающим. Ибо когда божественный Апостол говорит: *нетленному, невидимому, единому премудрому Богу* (1 Тим. 1, 17) и подобное сему, тогда сими именами указывает понятия, представляющие превышающую Силу. Когда же говорится в Писании: милосердый, милостивый, многомилостивый, истинный, Христос, Господь, врач, пастырь, путь, хлеб, источник, царь, творец, создатель, защитник, Тот, Кто над всеми и через всех, Кто все во всех, - сии и подобные сим именованья заключают в себе означение действий в твари Божия человеколюбия. Посему имя «Вседержитель» точные исследователи находят не иное что означающим в рассуждении божественной силы, как следующее: словом «Вседержитель» показывается, какая и к чему относится деятельность, державствующая над видимым в твари. Как не был бы врачом, если бы не нужно то было для больных, не именовался бы милосердым и милостивым и подобными сему именами, если бы не было имеющего нужду в милосердии и милости, так не был бы и вседержителем, если бы вся тварь не имела потребности в содержащем и соблюдающем ее в бытии. Посему, как врачом бывает для нуждающегося во врачевании, так и вседержителем - для требующих поддержки. Как во враче имеют потребность не здоровые, но чувствующие себя худо, так на сем основании справедливо можно сказать, что и в поддерживающем нет потребности Тому, в Ком естество непогрешительно и неизменно. Посему, когда услышим слово «Вседержитель», будем разуметь, что все, и мысленное, и вещественное по естеству, содержит в бытии Бог. Ибо для этого содержит *круг земли* (Ис. 40, 22), для этого имеет *в руке Его вси концы земли* (Пс. 94, 4), для этого объемлет *небо пядию*, для этого измеряет *горстию воду* (Ис. 40, 12), для этого всю умную тварь в Себе содержит, чтобы все содержимое всеобъемлющею силою пребывало в бытии.

Посему исследуем, кто есть действующий *вся во всех* (1 Кор. 12, 7)? Кто все сотворил, и ни одно существо не пришло в бытие без Него? Кто есть Тот, в Ком все создано и в Ком имеют пребывание все существа? О Ком *живем и движемся и есмы* (Деян. 17, 28)? Кто имеющий в Себе все, что имеет Отец? Ужели не узнаем еще по сказанному сущего над всеми Бога, так именуемого у Павла (Рим. 9, 5), Господа нашего Иисуса Христа, Который, имея в руке все принадлежащее Отцу, как Сам говорит, без сомнения, много вмещающую Своею дланью обнял все и содержит объемлемое, и никто не возьмет из руки Его, содержащего рукою все? Посему, если все имеет, а что имеет, то содержит, конечно, Содержащий все не иной Кто, как Вседержитель? Если же ересь скажет, что Отец содержит и Сына, и Духа, то пусть сперва покажут, что Сын и Дух Святой изменяемого естества, и тогда уже к превратному приставляют Содержащего, чтобы при помощи, подаваемой свыше, содержимое пребывало непреклонным к злу. Если же естество Божие недоступно пороку, непревратно, неизменно, всег-

да одинаково - на что ему потребуется Содержащий? Оно по собственной силе Своей обладает всею тварию, само же не имеет нужды в содержащем по своей непревратности. Поэтому о имени Христове *всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних* (Флп. 2, 10). Ибо не поклонилось бы, если бы не познало несомненно, что Он содержит во спасение. Сказать еще, что Сын рожден по благодати Отца, не иное что значит, как представить Его равночестным последней из тварей. Ибо что не по благодати Сотворившего пришло в бытие? Кому вменяется устройство естества человеческого: лукавой силе или благодати Творца? Кому - рождение животных, естество растений и прозябаний? Нет ничего такого, что имело бы свое бытие не по благодати Сотворившего. Посему что разум усматривает во всех существах, то Евномий по человеколюбию уступает Сыну. А что Сын не делит с Отцом сущность или достоинство, или все сему подобное, что Евномий перечисляет шутя, отвергнуто уже нами в словах об Отце, так как Евномием брошено сие ни к чему и без мысли, потому что разделения сущности не бывает и у нас, рождаемых друг от друга. В каждом, в рожденном и в родившем, мера сущности остается целою; ни в рождающем умаления, ни в рождаемом приращения не приемлет мера сущности. Разделение же достоинства или царства имеющим все, что у Отца, не содержит в себе никакой мысли и служит только обличением нечестия. Поэтому излишним будет делом до безмерности продолжать речь, толкуя о подобном сему.

Поступим же к последующему за сим. Евномий говорит: «прежде веков прославленного у Отца». Доказано учение истины, поддерживаемое свидетельством врагов. Ибо главизна нашей веры в том, что Сын от вечности прославляется у Отца. А выражение «прежде веков», по понятию одно и то же со словом «в вечности»; так пророчество толкует нам вечность Божию, когда говорит: *Сый прежде век* (Пс. 54, 20). Посему, если быть прежде веков значит быть вне всякого начала, то усвоивший Сыну предвечную славу гораздо прежде засвидетельствовал этим о бытии Его от вечности. Ибо прославляется, без сомнения, не то, чего нет, но что существует. После же сего Евномий полагает себе семена хулы на Духа Святаго, не для того, чтобы Сына прославить, но чтобы поругать Духа Святаго; ибо, намереваясь доказать, что Дух Святой есть часть ангельской силы, прибавил это, сказав: «прославляемого в век Духом и всякою разумною и рожденною сущностью»; так что у Духа Святаго нет никакой разности со всем сотворенным, если только Дух Святой так прославляет Господа, как и все иное, перечисляемое Пророком: *ангели, силы, небеса небес, премирная вода, все, что от земли, змиеве, бездны, огонь, град, снег, голодь, дух бурен, горы и вси холми, древа плодоносна и вси кедри, зверие и вси скоти, гади и птицы пернаты* (Пс. 148, 2-4; 148, 7-10). Посему, если Евномий говорит,

что с сими славит Господа и Дух Святый, то богоборный язык утверждает, что и Он, без сомнения, в том же состоит числе.

А что приложено далее без связи с этим, о том, рассуждаю, не должно (что и хорошо будет) и распространяться, не потому, что сие ни в чем не укоризненно, но потому что может быть читаемо и благочестивыми, если только не будет сопряжено с злонамеренными намеками. Ибо у Евномия, если и прилагается что, относящееся к благочестию, то все подобное сему предлагается простодушным вместо приманки, чтобы вместе с этим поглощена была и уда нечестия. Сказав нечто такое, что можно было бы сказать и принадлежащему к церкви, присовокупляет он: «послушлив в создании и приведении в бытие существ, послушлив во всяком распоряжении, не вследствие послушания восприяв то, чтоб Ему быть Сыном - Богом, но потому, что Сын и родился едиnorodным Богом, соделавшись послушливым в словах, послушливым в делах». И кто из занимавшихся Божиим словом не знает, когда сказано у великого Павла, и притом однажды, о Сыне, что *послушлив* был? Когда пришел исполнить крестную тайну, истощив Себя в рабьем зраке и смилив Себя *в подобии человечестем, и образом обретеса якоже человек* в смиренном естестве человеческом, тогда бывает *послушлив* (Флп. 2, 7-8), и наши восприяв на Себя немощи, наши понесши болезни, преслушание человеческое врачуя собственным Своим послушанием, чтобы Его язвою исцелен был наш струп, и собственной Своею смертью уничтожить Ему общую смерть человеков; тогда ради нас бывает послушлив, как по домостроительству о нас соделался грехом (2 Кор. 5, 21) и клятвою (Гал. 3, 13), не по естеству будучи этим, но делаясь по человеколюбию. Но из какого писания Евномий узнал этот список послушаний? Вопреки сему все богодухновенное Писание приписывает Ему полную и самодержавную власть, говоря: *Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс. 148, 5). Ибо явно, что Пророк говорит это о Носящем *всяческая глаголом силы Своя* (Евр. 1, 3), Которого власть единым движением воли создала всякую сущность, всякое естество, все умопредставляемое и видимое в твари. Поэтому чем подвигнутый Евномий Царю твари в тысячи видах жалует послушание, называя послушливым во всяком создании, послушливым во всяком распоряжении, послушливым в словах и делах, хотя таково положение известное всякому: послушливым другому в словах и делах бывает тот один, кто не приобрел еще себе навыка соблюдать в делах точность и в словах непогрешительность, но, смотря на своего учителя и руководителя, по его урокам учится точности в словах и делах. Но думать, что Премудрость имеет нужду в приставнике и учителе, который бы в соблюдении порядка или справедливости направлял ее, к чему должно, свойственно Евномиевой только сообразительности. И об Отце он говорит, что верен в словах и верен в делах; Сыну же не приписал верности в делаемом

и сказуемом, но определил быть Ему послушливым, а не верным в словах, чтобы во всем, что говорит, хула на Сына была равная. Странность же и невразумительность вставленных между сим речений прилично, может быть, прейти молчанием, чтобы кто по неосмотрительности не стал смеяться пустословию, когда плакать должно о гибели самих душ, а не смеяться странности слов. Ибо мудрый и осмотнительный этот учитель говорит: «не вследствие послушания восприимлет он, чтоб быть ему Сыном». Какая тонкость ума! Как необходимо было сказать нам об этом определенно! Не прежде стал Он послушливым, а потом и Сыном, не надобно думать, что послушливость старше Его рождения. А если бы Евномий не определил нам этого наперед, кто был бы столько глуп и прост, что подумал бы, будто и рождение в награду за послушание дано Отцом Ему, до рождения еще показавшему благопокорность и послушливость? Но чтобы неразумием сказанного не был кто тотчас же вовлечен в смех, пусть размыслит, что в этой странной речи есть нечто и достойное слез. Ибо Евномию угодно привести этим к такой мысли, будто бы послушание - естество Сына, так что, если бы и хотел, не может сделаться непослушным.

12. Ибо таким уготован Сын, говорит Евномий, «чтобы естество Его было способно только к послушанию», как и орудие, получившее наружный вид для какого-нибудь изображения, по необходимости на веществе, подлежащем его действию, изображает этот вид, какой при уготовлении орудия придал ему медник, но невозможно ему на приемлющем след его веществе или произвести прямую черту, если действие его будет по окружности, или показать в изображении круг, если наружный вид орудия пригоден для изображения прямой черты. Но сколько хульного в этой мысли, надобно ли открывать в нашем слове, когда еретическое слово само вопиет о нелепости? Если послушлив потому, что таким рожден, то, без сомнения, не равняется и с естеством человеческим. У нас душа свободна и не имеет над собою властелина, самовластно на свободе избирая вожделируемое. А связанный необходимостью естества всегда действует из послушания, лучше же сказать, страждет от послушания, потому что, если бы и не хотел сего сделать, не дозволяет естество. Вследствие того, что Сын и родился так, стал Он послушливым в словах и послушливым в делах. Какое малосмысленное учение! Слову послушным делаешь Слово, и прежде сущего Слова примысляешь иные Слова, и в начале сущему Слову посредником служит другое Слово, сообщающее Ему изволение начала. И не одно Слово сие, напротив того, многие некие Слова, вставленные Евномием среди начала, и Слова, и в угодность себе пользующиеся послушливостью Его. Но какая надобность тратить время над этою пустотою сказанного Евномием? Ибо всякому явно, что когда Павел сказал о Сыне, что соделался послушлив, слово «соделался» употребил в таком

же смысле, как и говоря о Нем, что ради нас стал плотию и рабом, клятвою и грехом, и что тогда Господь славы, о *срамоте* не радевший (Евр. 12, 2) и приявший страдание плотью (1 Пет. 4, 1), не лишил Себя полновластия, говоря: *разорите церковь сию, и тремя деньми воздвигну ю* (Ин. 2, 19), и еще: *никто же возьмет душу Мою от Мене: область имам положити ю, и область имам наки прияти ю* (Ин. 10, 18). И когда в ночь перед страданием приближались к Нему вооруженные мечами и дрекольми, всех их обратил вспять, сказав: *Аз есмь* (Ин. 18, 6). И еще когда разбойник просил помянуть его, показал власть Свою над всем словами: *днесь со Мною будещи в раи* (Лк. 23, 43). Посему, если во время страдания не слагает с Себя власти, когда же ересь видит Царя славы подвластным? Да и что это за многообразное ходатайство, которое провозглашает в Боге, называя ходатаем в учениях, ходатаем в законе? Не этому обучены мы высоким словом Апостола, который говорит, что *закон заповедей ученьми упразднив* (Еф. 2, 15), Он есть Ходатай Бога и человеков. Сказав это изречение: *Един бо есть Бог, и един Ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус* (1 Тим. 2, 5), Апостол открыл здесь нам всю цель тайнства, заключив ее в слове «ходатай». А цель следующая: человечество по злобе сопротивника стало некогда отступником, поработившись греху и соделавшись чуждым действительной жизни. После сего снова призывает к Себе тварь Свою Господь твари и делается человеком, будучи вместе Богом, и Богом будучи всецело, и человеком делаясь всецело; и таким образом человечество срастворено было Богом, когда совершил ходатайство человек во Христе, в Котором от воспринятого у нас начатка все смешение срастворилось силою. Посему, так как Ходатай не возможен при одном, а Бог один и неразделен в Лицах, о Которых предано нам верою, ибо одно Божество в Отце, Сыне и Духе Святом, то Ходатаем Бога и человеков однажды навсегда делается Господь, Собою сопрягая человека с Божеством. Но и понятием о Ходатае научены мы благочестивому учению веры. Ибо Ходатай Бога и человеков, как вступил в общение с естеством человеческим, соделавшись не мнимым, но действительным человеком, так, и будучи истинным Богом, не одним именованием только почтен Божества, как это угодно Евномиию.

А что прилагает он к сказанному, то отличается тем же скудоумием, вернее же сказать, - злоумием. Ибо, назвав Сыном Того, о Ком в сказанном незадолго перед тем ясно утверждал, что Он сотворен, и наименовав единокродным Богом, Кого причислял к прочим посредством творения приведенным в бытие, сказал, что Он «один подобен Родшему преимущественным подобием в особом смысле сего слова». Посему надлежит сперва разобрать значение слова «подобный», в каких случаях употребляется оно по обычаю неточно, а потом уже приступить к исследованию предложенного. Ибо, во-первых, все те вещи, которые обманывают наши чувства, не

по природе будучи между собою теми же, но от чего-нибудь сопровождающего, разумею очертание, цвет, звук и все, что вкусом, обонянием, прикосновением приводит к ложному заключению, хотя иное они по природе, но не такими почитаются, каковы они по природе, - все эти вещи обычаем называет подобными. Например, когда неодушевленному веществу придано подобие живого существа искусством, резьбою, живописью, леплением, подражание называется подобным первообразу. Ибо здесь иное естество животного, а иное у того, что обманывает зрение одним цветом и очертанием. Того же рода подобие имеет изображение в зеркале, которое представляет ясные черты первообразного вида, не будучи однако по естеству тем, что есть первообраз. Так же и слух может в равной мере подвергнуться этому, когда кто, собственным своим голосом подражая пению соловья, уверит слух в том, что слушает он птицу. В подобное же обольщение впадает и вкус, когда сок из винных ягод представляется имеющим приятность меда, потому что в соке этого плода есть некоторое сходство со сладостью меда. Так иногда и обонянию можно обмануться подобием, когда запах травы ромашки, сходный с благоуханием самого благоуханного яблока, обманывает чувство. А таким же образом в разных случаях подобие и для осязания ложно показывает истину. Ибо серебряная или медная монета, равная с золотою по величине и по весу имеющая с нею сходство, признается за золотую, потому что зрение не разбирает истины.

Сие сказано вообще в кратких словах о случаях, в которых производится в чувствилищах ложное представление по какому-нибудь подобию и вещь признается чем-то иным, а не тем, что она в действительности. Но по тщательнейшем исследовании можно распространить слово и на такие вещи, которые разнородны между собою, но по чему-нибудь, сопровождающему их, почитаются одна другой подобными. Ужели же Евномий такой род подобия приписывает Сыну? Но не дойдет он до такой меры тупоумия, чтобы видеть обманчивое подобие в истине. Еще иному подобию научены мы в богодухновенном Писании Изрекшим: *сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1, 26). Но не думаю, чтобы Евномий сей род подобия видел в Сыне и Отце, и тем едиnorodного Бога признавал за одно и то же с человеком. Знаем и другой род подобия, какой Писание в книге миробытия приписывает Сифу, а именно, что Адам *роди* Сифа *по виду своему* и по подобию (Быт. 5, 3); и если бы о сем подобии говорил Евномий, не отринули бы слова сего и мы, потому что здесь и естество друг другу уподобляемых не разное, и отличительное их свойство и вид имеют между собою общение. Сие-то и подобное сему уразумели мы касательно разностей подобного. Посему посмотрим, что имея в виду, Евномий свидетельствует о преимущественном оном подобии Сына Отцу, говоря: «один подобен Родшему преимущественным подобием, в особом смысле, не как

Отец Отцу, потому что не два Отца». Обещавшись показать преимущественное подобие Сына Отцу, доказывает в слове, что не надлежит представлять Его себе подобным. Ибо сказав, что уподобляется не как Отец Отцу, этим словом привел к мысли, что не уподобляется. И еще присовокупляет: «и не как нерожденный нерожденному», и сим воспрещает думать о подобии Сына Отцу. Потом прибавляя: «ни как Сын Сыну», представил третье понятие, вследствие которого вовсе устраняется мысль о подобии. Итак, Евномий следует собственным своим законам, доказательством подобия делая показание неподобия. Однако же исследуем его мудрость и простоту, какую высказывает в определениях. Ибо сказав, что Сын подобен Отцу, обезопасивает слух и прибавляет: не должно думать, что Сын уподобляется, как Отец Отцу. Кто же из людей столько малоосмыслен, что, дознав о подобии Сына Отцу, увлечется помыслами к подобию Отца Отцу? «Ни как Сын Сыну», - продолжает Евномий. Опять в определении - равной меры тонкость. Сказав, что Сын подобен Отцу, определяет при сем, что не должен быть подобным, как другому Сыну. Вот тайны досточтимых учений Евномия, от которых ученики его делаются премудрейшими других, дознав, что Сын, уподобившись Отцу, не уподобляется Сыну, потому что Сын не Отец, и не уподобляется как нерожденному нерожденный, потому что Сын не нерожденный! А наше таинство, когда нарекает Отца, без сомнения, повелевает разуметь Сыновнего Отца, и когда именует Сына, учит представлять себе Отцова Сына. И доньше не имели мы никакой нужды в этой излишней мудрости, чтобы в Отце и Сыне предполагать двоих Отцов и двоих Сыновей, двоицу Нерожденных.

Но к чему у Евномия клонится великая тщательность о Нерожденном, многократно уже было сие открываемо, да и теперь еще кратко будет о сем сказано. Поелику значение слова «Отец» не показывает никакой по естеству разности с Сыном, то, если бы на сем остановилось слово, не возымело бы силы нечестие, потому что естественный смысл имен не допускает отчуждения в сущности. Но теперь, говоря «нерожденное» и «рожденное», поелику между сими именами есть непосредственная противоположность, как между речениями «смертный» и «бессмертный», «словесные» и «бессловесные» и между всеми, подобным сему образом произносимыми, которые по противоположности означаемого ими одно другому противопоставляются, - Евномий сими именами проложил путь хуле, чтобы в отношении рожденного к нерожденному усматривать разность смертного с бессмертным; и как иное естество у смертного и иное - у бессмертного, и существенные свойства словесного и бессловесного не согласны, так Евномию угодно доказать, что иное естество нерожденного, а иное - рожденного, чтобы, как бессловесное естество создано подручным естеству словесному, так доказать что рожденное по естественной необходимости

подчинено нерожденному. Потому с именем «Нерожденный» сочетает имя «Вседержитель», под которым Евномий не разумеет промыслительную деятельность, как предварительно показало сие слово, но толкует, что словом «Вседержитель» означает власть самоуправная, чтобы и Сына соделать частью и начальствующего, и подчиненного естества, вместе со всем, служащим Тому, Кто по своей самоуправной власти преобладает равно над всеми. И что, сие имея в виду, пользуется подобными различениями слова, объясняется это из последующего. Ибо, сказав мудрые эти и обдуманные слова, что не уподобляется ни как Отец Отцу, ни как Сын Сыну (хотя, без сомнения, никакой нет необходимости уподоблять Отца Отцу и Сына Сыну, ибо один отец у эфиопов, а другой - у скифов, и у каждого из них есть сын, у эфиопа - черный, а у скифа белый с золотистыми волосами, и при всем этом, по той причине, что каждый из них отец, и скиф не делается черным ради эфиопа, и у эфиопа не меняется тело на белое ради скифа); сказав все это в угодность себе, Евномий присовокупил: «подобен, как Сын Отцу».

Поелику же такое положение показывает близость по естеству, как богодухновенное учение свидетельствует о Сифе и об Адаме, то преподаватель догматов, мало позаботившись о разумных слушателях, приложил пустое истолкование именованья «Сын», определив его образом и печатью Вседержителевой деятельности. Ибо говорит: «Сын есть образ и печать Вседержителевой деятельности». *Имеяй уши слышати* (Мф. 11, 15), пусть рассмотрит сперва это самое: какая это печать деятельности? Ибо всякая деятельность умопредставляется в трудящемся над обрабатываемым, по окончании же обрабатываемого сама по себе не существует; например, деятельность в пути есть движение ног, по прекращении же сего движения нет уже и деятельности, отдельно в себе самой взятой. Так равно можно сказать и о всяком занятии, что с усилием трудящегося над чем-либо оканчивается и деятельность. А сама по себе не существует она, когда какой-либо действующий или не предположит себе употребить усилие или прекратить усилие свое. Да и чем, по словам Евномия, будет сия деятельность, сама по себе взятая, не будучи ни сущностью, ни отличительным свойством, ни неделимым? Следовательно, Сына назвал он подобием несущественного, а подобие несуществующего, конечно, и само не существует. Вот странность пустых учений - верить в несуществующее! Ибо что подобно несуществующему, того, без сомнения, нет. О Павел, Иоанн и прочий лик евангелистов и апостолов! И против вашего слова иные вооружают ядоносные языки свои! И против небесных ваших громов возвышают свои лягушечьи голоса! Итак, что говорит сын громов? *В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово* (Ин. 1, 1). Что же следующий за ним, этот другой, бывший внутри небесных святилищ, посвященный в неизгла-

голаннные тайны в раю? *Сый*, говорит он, *сияние славы и образ Ипостаси Его* (Евр. 1, 3). Что же после них скажет этот чревоушитель? «Печать деятельности Вседержителя», - говорит он, третьим делает Его по Отцу, при посредстве несуществующей оной деятельности, лучше же сказать, мнимым впечатлением несуществующего. Печать есть деятельности - *Сый* в начале, Бог Слово, умопредставляемый в вечности начала существ, едиnorodный Бог, *Сый в лоне Отчи* (Ин. 1, 18), *нося же всяческая глаголом силы Своея* (Евр. 1, 3), Творец веков, из Него же всяческая (Рим. 11, 36), и *Имже всяческая* (Евр. 2, 10), *содержай круг земли* (Ис. 40, 22), *объяввший небо пядию*, *измеряющий горстию воду* (Ис. 40, 12), *объемлющий дланью все существа, на высоких живый и на смиренныя призирая* (Пс. 112, 5-6), вернее же сказать, призревший, чтобы подножием своим соделать целую вселенную, запечатленную следами Слова! Печать деятельности - образ Божий! Следовательно Бог - деятельность, а не Ипостась, хотя Павел, толкуя сие самое, говорит: *образ*, не деятельности, но *Ипостаси* (Евр. 1, 3). Или *сияние славы* есть печать деятельности Божией? Какое нечестивое невежество! Какая же среда между Богом и вечным образом? Что посредствует между ипостасью и ее образом? Что умопредставляется в промежутке славы и сияния? Но при таких и столько многочисленных свидетельствах, в которых величие Владыки твари проповедуется уверовавшими в проповедь, что повествует о Нем этот предтеча отступничества? Что скажет он? «Как образ, - говорит, - и печать всякой деятельности и силы Вседержителя». Почему же извращает слова великого Павла? Тот говорит, что сила Божия есть Сын (1 Кор. 1, 24), а этот называет его печатью силы, а не силою.

И опять возвращаясь к той же речи, что присовокупляет к сказанному? Называет «печатью дел и советов Отца». Каким же делам Отца подобен Он? Без сомнения, Евномий укажет на мир и на все, что в нем. Но что все это - дела Единородного, засвидетельствовало Евангелие. Посему, каким делам Отца уподобился Он? Каких дел соделался печатью? И какое писание наименовало Его печатью Отчих дел? Но если кто уступит Евномию и это - невозбранно сочинять слова, какие угодно, хотя Писание не соглашается на это, то пусть скажет, какие дела у Отца, отдельные от совершенных Сыном, дела, которых печатью, по сказанному Евномием, соделался Сын? Дела Слова - все видимое и невидимое; в видимом - целый мир и все, что в нем, в невидимом - премирная тварь. Посему, какие же Отчие дела остаются, кроме видимых и невидимых, усматриваемые сами по себе, которых печатью, говорит он, соделался Сын? Или, может быть, в такой тесноте снова возвратится к зловонному извержению ереси и скажет, что Сын есть дело Отца? Посему, как же Сын делается печатью сих дел, Сам будучи делом, как говорит Евномий? Ужели одного и того же называет и делом, и подобием дела? Пусть будет уступлено это. Пусть скажет прочие

дела, создателем которых называет Отца и которым уподобился Сын, если под печатью разумеет Евномий подобие. Какие же иные слова Отчий знал он кроме Слова, всегда во Отце сущего, Которое именует печатью, Слова, в собственном смысле истинно и первоначально, и сущего, и именуемого Словом? Какие же разумеет Евномий советы, отдельные от Божией премудрости, которым уподобляется Божия премудрость, делаясь печатью советов? Посмотрите на эту без разбора и без осмотрительности сложенную кучу слов; к какому ведет таинству Евномий, не зная, и что говорит, и о чем ведет речь? Ибо имеющий в Себе всецелого Отца и всецело сущий во Отце, как Слово, и Премудрость, и Сила, и Истина, и Образ, и Сияние, Сам во Отце есть все, не делаясь образом и печатью, и подобием чего-либо иного, умопредставляемого во Отце прежде Него. Потом Евномий уступает ему истребление при Ное людей водою, одождение огня на Содом, справедливое наказание египтян, как нечто великое усвоая сие Содержащему в длани концы вселенной, Тому, в Ком, как говорит Апостол, *всяческая в Нем состоятся* (Кол. 1, 17); и как будто не зная, что все содержащему, ведущему и направляющему, куда Ему угодно, и что уже было, и что будет, два или три напоянутые чуда не сделают такого приращения славы, какое умаление и какой ущерб произведет умолчание прочих чудес. Но если и умолчаны они будут, то достаточно единого Павлова слова, которое, объемля собою все, показывает сие и говорит, что Он *над всеми и через всех и во всех* (Еф. 4, 6).

13. Потом Евномий говорит: «узаконяет по повелению вечного Бога». Кто этот вечный Бог? И кто служащий Ему в законоположении? Но всякому явно это, что через Моисея Бог дает закон приемлющим его. Поелику же сам Евномий признает, что Вещающий Моисею есть едиnorodный Бог, то почему настоящее его слово в чине Моисея поставляет вместо него Владыку вселенной? А означаемое словом «вечный» Бог усвоит одному Отцу, разностью с Вечным думая доказать, что Творец веков не вечный, а недавний едиnorodный Бог. Но забыл, кажется мне, этот любознательный и памятливым, что все это о себе самом говорит Павел, возвещая людям проповедание благовествования *по повелению вечного Бога* (Рим. 14, 24-25). Посему, что Апостол сказывает о себе, то Евномий не стыдится приписать Владыке пророков и апостолов, чтобы Господа представить равностепенным Павлу, собственному Его рабу. И какая мне надобность, обличая одно за другим подробно, вводить в слово многое? О чем из написанного Евномием читающий в простоте подумает, что говорит он согласно с Писанием, о том способный каждую мысль исследовать с разбором докажет, что все это нисколько не далеко от еретического злоухищрения. Ибо и принадлежащий к церкви, и еретик говорят: *Отец бо не судит никомуже, но суд весь даде Сынови* (Ин. 5, 22), но тот и другой не одинаково разумеют

сказанное: принадлежащий к церкви под сими речениями разумеет власть над всем, а еретик доказывает ими недостаточность и подчиненность.

Но к сказанному надлежит присовокупить то, из чего делают они какое-то основание нечестия, в слове о домостроительстве определяя, что не целый человек спасен Господом, но половина человека, разумею тело. А цель такового злоухищрения над догматом у еретиков – показать, что унижительные речения, которые Господь заимствует от человечества, произошли, по-видимому, от самого Божества, и через это придать большую силу хуле, подтверждаемой собственным признанием Господа. Для сего-то Евномий говорит, что «в последние дни Соделавшийся человеком, не из души и тела восприял на Себя человека». А я, исследовав все богодухновенное и святое Писание, не вижу, где было бы написано сие изречение, что Сотворивший все во время домостроительства о человеке восприял на Себя одну плоть без души. Посему, по необходимости попытаюсь изобличить уготовляемое в сей части нечестие, имея в виду цель нашего спасения, отеческие догматы и богодухновенные изречения. *Прииде* Господь *взыскати и спасти погибшаго* (Лк. 19, 10); погибало же не тело, но гиб всецелый человек, страствованный душою. И если надлежит сказать слово справедливее, то прежде тела гибла душа, потому что преслушание есть грех произволения, а не тела; произволение же, от которого возымело начало все бедствие естества, есть собственность души, как неложная Божия угроза свидетельствует, сказав: *в оньже аще день* коснутся запрещенного, за вкушением без замедления последует смерть (Быт. 2, 17). Поелику же состав человеческий двояк, то смерть, соответственно тому и другому, производит лишение двоякой жизни, действующей в умерщвляемом. И как есть смерть телесная, угашение чувствелищ и разложение стихий на сродное им, так, по сказанному, *душа же согрешающая, та умрет* (Иез. 18, 20). А грех есть отчуждение от Бога, сей истинной и единственной жизни. Посему многие сотни лет по преслушании жил первозданный, но не солгал Бог, сказав: *в онь же аще день снете от него, смертью умрете* (Быт. 2, 17), ибо по причине отчуждения его от действительной жизни в тот же самый день утвержден над ним смертный приговор, а после сего в последствии времени последовала с Адамом и телесная смерть. Посему Пришедший для того, чтобы взыскано и спасено было погибшее, что Пастырь в притче именует овцою и находит погибшее, и восприимлет на собственные рамена целую овцу, а не одну только кожу овцы (Лк. 15, 4-5), да совершенным содедает Божия человека (2 Тим. 3, 17), и по душе и по телу введенным в единение с Божеством. И таким образом, ничего в естестве нашем не оставил не воспринятым Искушенный *по всяческому по подобию, разве греха* (Евр. 4, 15). Но душа - не грех, соделалась же приемлющею грех по безрассудству. Посему освящает ее Господь единением с Собою, да начатком осветит-

ся все *примешение* (Рим. 11, 16). Посему-то и ангел, возвещая Иосифу о погибели врагов Господних, говорит: *изомроша бо ищущии души Отрочате* (Мф. 2, 20). И Господь скажет иудеям: *ищите Мене убити, человека, иже истину вам глаголах* (Ин. 8, 40), человеком же называется не тело человеческое, но сложенное из того и другого. И еще спрашивает их: *на Мя ли гневаетесь, яко всего человека здрава сотворих в субботу* (Ин. 7, 23)? Понятие же целого объяснил Господь в других евангелиях, спущенному с одром на среду сказав: *оставляются греси* (Лк. 5, 20), чтó есть исцеление души, и: *востани и ходи* (Лк. 5, 23), чтó относится к плоти. А в Евангелии от Иоанна после того, как дарует здравие телу, и душу освободил от свойственной ей болезни, когда говорит: *здрав еси: ктому не согрешай* (Ин. 5, 14), с этого времени уврачеванный по тому и другому, разумею по душе и по телу. Ибо так говорит и Павел: *да оба созиждет Собою во единого нового человека* (Еф. 2, 15). И таким образом, во время страдания предрекает Господь, что добровольно разлучает душу Свою с собственным телом, говоря: *Никтоже возмет душу Мою от Мене: но Аз полагаю ю о Себе. Область имам положить душу Мою, и область имам паки прияти ю* (Ин. 10, 18). Да и Пророк Давид, по изъяснению великого Петра, провидя о Христе, сказал: *Яко не оставиши души моя в аде, ниже даси преподобному твоему видети истления* (Деян. 2, 27), так Апостол Петр протолковал изречение сие: *яко не оставися душа Его во аде, ни плоть Его виде истления* (Деян. 2, 31), потому что Божество и до плоти, и во плоти, и по страдании всегда одинаково, как неизменно сущее и вовек пребывающее, чем было по естеству, а во время страдания естества человеческого привело в исполнение домостроительство о нас, разлучив на время душу с телом, но не отделившись ни от той, ни от другого из принятого Им однажды в единение, и снова сочетав разлученное, чтобы всему человеческому естеству дать возможность и начало к воскресению из мертвых, да *тленное все облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие* (1 Кор. 15, 53), потому что начаток наш единением с Богом претворен в Божественное естество, как сказал Петр, *яко и Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Иисуса, Егоже вы распяте* (Деян. 2, 36). И из святых Евангелий можно заимствовать многое в защищение такового догмата, а именно, как Господь, человеческим естеством во Христе *мир примиряя Себе* (2 Кор. 5, 19), совершаемое Им людям благодеяние уделил душе и телу, душою изволяя и телом касаясь самого дела. Но излишним будет, распространяясь обо всем, производить беспорядок в слове.

Но перейду к дальнейшему, приложив к сказанному еще следующее: *разорите церковь сию, и тремя днями воздвигну ю* (Ин. 2, 19). Как мы из души и тела составляем собою Церковь Вселяющегося и Ходящего в нас (2 Кор. 6, 16), так Господь душу и тело, взятые вместе, именует церк-

вью, разорение которой означает разрешение души от тела. Если же представляют изречение Евангелия: *Слово плоть бысть* (Ин. 1, 14), и тем, что не упомянуто о душе, думают доказать, что плоть воспринята без души, то пусть дознают, что святому Писанию обычно под частью разуметь целое. Ибо сказавший: *к Тебе всяка плоть придет* (Пс. 64, 3), говорит не то, что плоть, отрешенная от душ, предстанет Судие. И слыша в истории об Иакове *в седмидесятих и пяти душах* снисшедшем *во Египет* (Втор. 10, 22), вместе с душами разумели мы и плоть. Так и Слово, став плотию, восприняло с плотию всецелое естество человеческое. Потому и алкать, и жаждать, и приходить в боязнь и в страх, и возделывать, и спать, и смущаться, и плакать, и быть во всяком подобном сему состоянии - имело в Нем место. Ибо ни Божество по собственному Своему естеству не допускает до Себя какого-либо подобного страдания, ни плоть сама по себе не бывает в оном, если с телом не сопряжена душа.

14. Вот наше слово о хуле на Сына; посмотрим же, что говорит Евномий и о Святом Духе. «После сего, - говорит он, - веруем в Утешителя, Духа истины». Но всем читающим, думаю, явно, что имея в виду, в словах о Сыне и Отце извращает изложение веры, преданное Господом. Хотя несообразность сия обличена, однако же и теперь попытаюсь в немногих словах представить на вид цель этого Евномиева злоухищрения. Как там не назвал Отца, чтобы вечностью Отца не указать и на Сына, не именовал и Сына, чтобы этим речением не утвердить вместе и свойства по естеству, так и теперь не говорит «Святой Дух», чтобы сим именем не исповедать величия Его славы и единства во всем с Отцом и Сыном. Поелику в Писании Отцу и Сыну равно прилагается название и Духа и Святого (*Дух есть Бог* (Ин. 4, 24), и: *Дух перед лицом нашим помазанный*²³ *Господь* (Плач. 4, 20), и: *свят есмь Господь Бог* (Лев. 20, 26), и: *един свят, един Господь, Иисус Христос*), то, чтобы в слышащих о Святом Духе не произошло от этого какого-либо благочестивого предположения, порождаемого общностью славного сего названия с именами Отца и Сына, Евномий для сего самого, обольщая слух неразумных, переиначивает речения в предании таинства изложенной Богом веры, как бы вслед за сим пролагая путь нечестию в учении о Духе Святом. Ибо если бы сказал: веруем в Духа Святаго; дух же есть Бог, - то обученный ведению божественного подсказал бы: если надлежит веровать в Духа Святаго, а Духом именуется Бог, то Он не иное что по естеству, как то самое, что именуется в собственном смысле теми же именами. Ибо все то, что не ложно, и не по злоупотреблению, но в собственном смысле представляется под одними и теми же именами, по всей необходимости, должно признавать одним и тем же естеством, означаемым одними и теми же именами. Посему-то, умолчав речение, узакон-

23 Христос.

ненное Господом в изложении веры, говорит: «веруем в Утешителя». А я дознал, что то же самое имя в богодухновенном Писании есть общее Отца, и Сына, и Духа Святаго. Ибо Сын равно и Себя, и Духа Святаго именуется Утешителем. Отец же тем самым, чем производит утешение, присвоив, без сомнения, Себе имя Утешителя, ибо, совершая дело Утешителя, не отвергает и имени, принадлежащего делу. А Давид говорит Отцу: *яко Ты, Господи, помог ми и утешил мя еси* (Пс. 85, 17), и великий Апостол тоже излагает об Отце, говоря: *Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, утешаяй нас о всякой скорби нашей* (2 Кор. 1, 3-4). А Сына Иоанн в одном из соборных посланий прямо именует Ходатаем (1 Ин. 2, 1)²⁴, и сам Господь, когда, говоря о Духе, сказал, что *иного Утешителя* (Ин. 14, 16) пошлет нам, без сомнения, наперед признал тем, что имя сие принадлежит и Ему самому. Поелику же значение слова «призывать в помощь» (παράκαλεῖν) двояко: одно - почтительными речениями и положениями тела приводить в сострадательность того, в ком имеем какую-либо нужду, а другое - находить врачебное пособие от душевных и телесных страданий; то святое Писание свидетельствует, что Божию естеству понятие призванного на помощь (παράκλητος) в каждом из сих значений равно прилично. И Павел, то врачующую нас силу Божию представляет нам под видом утешения, говоря: *утешаяй смиренныя, утеши нас Бог пришествием Титовым* (2 Кор. 7, 6), то опять в другом смысле, пиша к коринфянам, говорит так: *по Христе (посольствуем), яко Богу молящу (παράκαλοῦντος) нами: молим по Христе, примиритесь с Богом* (2 Кор. 5, 20).

Поелику же сие действительно так, то как ни будешь о Духе разуметь именование «Утешитель» в том и другом значении, не отступишь от общения с Отцом и Сыном. Посему, в этом отношении Евномий, если бы и хотелось ему, не мог умалить славу Святаго Духа, приписывая Ему то, что в святом Писании присвоится Отцу и Сыну. Но назвав Духом истины, Евномий сам, как думаю, хотел таковым речением выразить подчиненность Духа, потому что Христос есть истина, а Духа наименовал он духом истины, как бы сказал кто: Он достояние истины и ее подчиненный, не зная того, что Бог называется правдою, и однако же не разумели мы Бога достоянием правды. Посему, услышав о Духе истины, с сим речением прияли мы боголепное разумение, руководясь к лучшему присовокупленным словом. Ибо Господь, сказав «Дух истины», немедленно присовокупил: *иже от Отца исходит* (Ин. 15, 26). А сего Господне слово не засвидетельствовало ни о чем, умопредставляемом в числе тварей: ни о видимом, ни о невидимом, ни о престолах, ни о началах, ни о властях, ни о господствах (Кол. 1, 16), ни о другом каком имени, именуемом *не точно в вещи сем, но и во грядущем* (Еф. 1, 21). Посему, чего непричастна вся тварь, то, как

24 В греческом Παράκλητος - слово, означающее также «Утешитель».

очевидно, непременно составляет свойство и преимущество естества несозданного. А Евномий велит веровать в «наставника благочестия». Посему, пусть верует в Павла, Варнаву, Тита, Силуана, Тимофея и всех тех, которые путеводят нас к вере. Ибо надлежит веровать, как в Отца и Сына, так и в наставляющих в благочестии; все пророки, законодатели, патриархи, проповедники, евангелисты, апостолы, пастыри и учителя должны быть равно чествуемы, как и Святой Дух, потому что соделались наставниками благочестия для живших после них. «Получив бытие, - говорит Евномий о Духе, - от единого Бога через Единородного». В этих словах воедино сводится все нечестие Евномия. Опять Отца именует единым Богом, употребившим Единородного в орудие к произведению Духа. Какую же тень подобной мысли нашедши в Писании, отвращается говорить это? От какого начала по порядку довел он нечестие до такового предела? Кто из евангелистов утверждает сие? Какой апостол? Какой пророк? Совершенно вопреки сему все богодухновенное Писание, написанное по вдохновению Духа, свидетельствует о Божестве Духа. Так, например (ибо лучше доказать слово самими свидетельствами), приявшие *область чадом Божиим быти* (Ин. 1, 12) свидетельствуют о Божестве Духа, ибо кто не знает изречения Господня, что рожденные от Духа суть чада Божии. Господь Духу Святому точными словами приписывает рождение чад Божиих, сказав: как *рожденное от плоти, плоть есть*, так и *рожденное от Духа, дух есть* (Ин. 3, 6). Все же, которые родились от Духа, наречены чадами Божиими. Так и о Господе, Который дуновением даровал ученикам Духа Святаго, Иоанн говорит: *от исполнения Его мы вси прияхом* (Ин. 1, 16), *в Том живет всяко исполнение Божества*, свидетельствует великий Павел (Кол. 2, 9). Да еще и через Пророка Исаию о бывшем ему богоявлении, когда видел он *сидяща на престоле высоте и превознесенне* (Ис. 6, 1), древнейшее предание скажет, что виденный им есть Отец. Евангелист же Иоанн относит пророчество к Господу, говоря о неверовавших иудеях словами, изреченными о Господе у Пророка: *Сия рече Исаия, егда виде славу Его, и глагола о Нем* (Ин. 12, 41). А великий Павел сие же самое слово приписал Святому Духу во всенародной речи, произнесенной им к иудеям в Риме, когда сказал: *добре Дух Святой глагола о вас, слухом услышите, и не имате разумети* (Деян. 28, 25-26), из самого святого Писания, как думаю, доказывая, что всякое божественное видение, всякое богоявленное и всякое слово, от лица Божия произносимое, могут быть разумеемы об Отце, и о Сыне, и о Святом Духе. Посему-то Давид сказал: *преогорчиша Бога в пустыни, прогневаша Его в земли безводней, и раздражиша* (Пс. 77, 40-41), а Апостол к Духу Святому относит учиненное израильянами против Бога, так выразив сие словом: *Темже, якоже глаголет Дух Святой: Не ожесточите сердец ваших, якоже в прогневании, во дни искушения в пустыни: Идеже искусиша Мя отцы ваши*

(Евр. 3, 7-9), и все прочее, что пророчество относит к Богу, приписует лицу Святаго Духа. На основании же таковых догматов толкующие, что три у нас Бога, должно быть, не научились еще и считать. Ибо если Сын и Отец не делятся один от другого в двойственное значение, потому что, по гласу Господа, *Он и Отец едино* (Ин. 10, 30), а не два, едино же и Дух Святой, то почему по приложении к единому делится на число трех богов? Или не явно ли, без сомнения, что никто не укорит нас в числе трех богов, не признавая сперва сам в собственном своем догмате двоицы богов? Одно Божество, прилагаемое к двум, составляет троицу богов. А которые под именем Отца, и Сына, и Святаго Духа поклоняются единому Богу, тех касается ли обвинение в признании трех богов?

Но повторим всю речь Евномия. «Получив бытие, - говорит он и о Духе, - от единого Бога через Единородного». Посему в чем же доказательство тому, что и Дух есть один из приведенных в бытие Единородным? Без сомнения, скажут: в том, что *вся Тем быша* (Ин. 1, 3), а в слове «*вся*» заключается и Дух. Ответим им: *вся Тем быша*; но *быша*, как говорит Павел, *видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти* (Кол. 1, 16), силы, из сих же исчисленных престолами и силами у Павла названы херувимы и серафимы; сим ограничивается слово «*вся*». А о Духе Святом, как высшем естестве приведенных в бытие существ, в сем перечислении оных Павел умолчал, не показывая нам в словах своих ни того, что приведен Он в бытие, ни того, что подчинен, а напротив того, как Пророк именует Духа Святаго благим (Пс. 142, 10), правым, владычним (Пс. 50, 12; 50, 14), словом «*ладычный*» указуя на Его начальство, так и Апостол, утверждая, что Дух *вся во всех действует, якоже хочет* (1 Кор. 12, 11), достоинству Его приписывает самодержавную власть. А Господь о свободной Его силе и деятельности объявляет в беседе с Никодимом, говоря: *Дух, идеже хочет, дышет* (Ин. 3, 8). Посему, как же Евномий утверждает, что и Дух есть один из получивших бытие от Сына и осужден на вечное подчинение? «Однажды навсегда, - говорит он, - Дух подчинен», не знаю, каким родом подчинения связав владычественного и начальственного, ибо таковое речение в святом Писании много имеет значений и многообразно понимается и употребляется. Ибо и о неразумном естестве Пророк говорит, что оно покорено (Пс. 8, 7), и тех, которые одолены на брани, подводит под то же именование (Пс. 17, 48), и Апостол рабам ставляет в закон *своим господем повиноватися* (Тит. 2, 9) и предстоятелям во священстве повелевает *чада иметь в послушании* (1 Тим. 3, 4), потому что производимое ими бесчиние, как и чад священника Илия, переходит на отцов. Да и покорность всех людей Богу, когда все, соединившись друг с другом посредством веры, делаемся единым телом сущего во всех Господа, Апостол называет покорностью Сына Отцу (1 Кор. 15, 28), потому что

единодушно всеми: небесными, земными и преисподними - совершаемое поклонение Сыну переходит в славу Отца, как говорит Павел, что Сыну *всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних, И всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Флп. 2, 10-11). А что по совершении сего сущий во всех Сын покорностью всех, в ком есть Сын, Сам покорится Отцу, сие утверждает великая мудрость Павлова. Посему, какую однажды навсегда покорность назначает Духу Евномий? Из сказанных им наперед сего слов нельзя узнать, покорность ли неразумных, или военнопленных, или домочадцев, или целомудренных чад, или спасаемых за покорность, потому что покорность людей Богу есть спасение для покаяющихся, по слову Пророка, в котором сказано: Богу *повинется душа*, потому что за повиновение бывает *от Того бо спасение* (Пс. 61, 2), так что повиновение есть предохранительное врачевство от гибели. Посему, как врачебное искусство уважается больными, так и покорность - имеющими нужду во спасении. Дух же Святый всеживотворяющий, в какой жизни имеет нужду, чтобы покорностью приобретать себе спасение? Итак, поелику Евномий не имеет ни одного божественного изречения, на основании которого мог бы разглашать подобное сему о Духе и вследствие справедливых умозаключений дойти до этой хулы на Духа Святаго, то для имеющих ум будет явно, что он изъясляет пред Духом ничем не оправдываемое нечестие, не подтверждаемое каким-либо свидетельством Писания, ни последовательности умозаключений.

Присовокупляет к сему Евномий: «ни по Отце, ни с Отцом несочислим Дух, потому что един и единствен Отец, сый над всеми Бог, ни с Сыном не сравним, потому что Сын единокроветен, не имеет ни одного Ему сродного». А я, если бы Евномий присоединил к слову только это, что Дух Святый не Отец Сыну, признал бы напрасным делом останавливаться над тем, о чем никто не спорит, воспрещая думать о Духе, чего не подумает даже никто из крайне неразумных. Но поелику Евномий и тем, что несвойственно и не идет к делу предприимлет утвердить нечестие и когда говорит, что Дух Святый не Отец Единородного, думает сим доказать, что Дух подчинен и подвластен, то посему в обличение сего неразумия его привел я на память слова сии. Он думает доказать подчиненность Духа Отцу тем, что Дух не Отец Единородного. Какою необходимостью доказывается такая мысль, что, если не Отец, то без сомнения, подчинен? Если бы доказано было, что слова «Отец» и «самоуправный властитель» значат одно и то же, следовало бы, умопредставляя в Отце самоуправство, сказать, что Дух подчинен преимуществующему властью. Но если под словом «Отец» разумеется одно отношение к Сыну и сим речением не привносится никакой мысли о самоуправстве и властительстве, то как из того, что Дух не Отец Сыну, следует, что он подчинен? «Ни с Сыном несравним», - говорит

Евномий. А почему говорит он это? Подлинно «несравним». Ибо непревратность, непремненное недопущение зла, всегда одинаковое пребывание в добре ничем не разнятся и в Сыне, и в Духе: и нетление Духа равно чуждо тления, и благодать по естеству столько же удалена от противного ей, и совершенство во всяком добре одинаково не имеет нужды в большем.

Все же сие говорить о Духе учит богодухновенное Писание, присвоя Духу название благого, премудрого, нетленного (Прем. 12, 1), бессмертного и всякое высокое и боголепное о Нем понятие и имя. Если же ни в чем из сего не умален Дух, то в чем вымеряет Евномий неравенство Сына и Духа? «Потому что, - говорит он, - Сын единокровен, не имеет сродного Ему брата». Но о том, что Единородного не должно представлять имеющим братьев, рассуждали мы в слове о Первородном всей твари. Теперь же злонамеренно вставленного в слово Евномием не следует проходить без исследования. Ибо церковный догмат провозглашает, что в Отце, и Сыне, и Святом Духе - одна сила, одна благодать, одна сущность, одна слава, таково же и все прочее, исключая разность ипостасей. А Евномий, когда хочет сущность Единородного обобщить с тварью, называет Его, по предвечному бытию, первородным всей твари, сим речением утверждая, что все умопредставляемое в твари - в братском родстве Господу, потому что первородный перворожден, конечно, не среди инородных, но среди однородных. Когда же отделяет Духа от союза с Сыном, тогда называет Сына единокровным, не имеющим однородного брата не для того, чтобы представлять его неимеющим братьев, но для того, чтобы доказать сим о Духе, что по сущности чужд он Сыну. Как Духа Святаго не называть братом Сыну научены мы Писанием, так нигде не показано в Божием слове, что не должно называть Духа и однородным с Сыном. Если животворящая сила, какая в Отце и Сыне, по евангельскому слову, оказывается и в Духе Святом (Ин. 6, 63), если нетление, непревратность, недопущение до себя всякого зла, благодать, правота, владычественность, возможность действовать вся во всех, *якоже хочет* (1 Кор. 12, 11), - если все сему подобное одинаково можно видеть в Отце, и Сыне, и Святом Духе, то как при тождестве в этом представить себе инородность? Поэтому учение благочестия соглашается в том, что у Единородного не должно видать какого-либо братства, а последовательностью учения ясно доказывается, что еретическому злоумию принадлежит мысль, будто бы не однородны Дух с Сыном, правый с правым, благий с благом, животворящий с животворящим.

Посему, в чем же через это терпит ущерб величие Духа? Ибо ни одно из боголепных понятий не может произвести преувеличения или умаления. Поелику все они в святом Писании равно прилагаются к Сыну и к Духу, то в чем Евномий видит неравенство? Не может он сказать этого. Напротив того, ничем не прикрытое, не складное, нисколько не связанное

учение нечестия произносит о Святом Духе. «Ни с кем другим, - говорит Евномий, - не состоит Дух в одном чину, потому что всякое произведение, приведенное в бытие Сыном, превзошел происхождением, естеством, славою, ведением, как) первое и существенное, величайшее и прекраснейшее дело Единородного». Но другим предоставляю осмеивать невежественность и грубость сего выражения, признавая неприличным для старческой седины невежественные речения ставить в укор нечестующему перед до-стопоклоняемым Словом, присовокуплю же к исследованию следующее. Если Дух превзошел все произведения Сына (употреблю это неправильное и малосмысленное речение еретика, лучше же сказать, яснее выражу мысль сию собственным своим словом), если преимуществует пред всем, получившим бытие от Сына, то Дух Святой не может быть поставляем в одном чине с прочею тварью. И если, как говорит Евномий, «преимуществом тем, что приведен в бытие прежде других», то совершенно необходимо признать ему и о другой твари, что предшествующее в порядке приведения в бытие предпочтительнее последующего. Но устройство человека предварено естеством бессловесных; следовательно, Евномий, конечно, ведет сим к тому, что неразумная сущность предпочтительнее сущности разумной. Так и Каин, по Евномиеву учению, окажется лучшим Авеля, по рождению предупреждая временем. Так покажется и естество звезд ниже и недостаточнее всех произрастений земных, потому что первые произошли из земли в третий день, а светила великие и все звезды, по сказанию Моисееву, сотворены в день четвертый (Быт. 1, 16; 1, 19). Однако же не будет никто столько неразумен, чтобы по старейшинству времени траву земную предпочесть чудесам небесным или Каину отдать верх пред Авелем, или бессловесным подчинить человека, сотворенного после них. Следовательно, никакого склада не имеет то, что говорит Евномий, будто бы Дух, потому что приведен в бытие прежде других, имеет естество, которое предпочтительнее пришедшего в бытие после Него.

Но посмотрим, что приносит в дар славе Духа отделивший Его от общения с Сыном. «И Он, - говорит Евномий, - есть единый первый, единственный по сущности и естественному достоинству преимуществующий пред всеми произведениями Сына, всякое действие и учение совершающей в угодность Сыну, Им посылается, от Него приемлет, возвещает поучаемым и возводит к истине». По словам Евномия, Дух Святой «совершает всякое действие и учение». Какое действие? То ли которое, по слову Господа, производят Отец и Сын, *доселе* содевающий спасение людей (Ин. 5, 17), или другое какое, кроме этого? Если производит одно и то же с Сыном, то, конечно, имеет одну и ту же с Ним силу и то же естество, и инородное с Богом не имеет места в Духе. Как если что производит свойственное огню, также светя и грея, то сие, конечно, есть огонь, так, если Дух творит дела

Отца, то сим, без сомнения, признается, что Он одного с Отцом естества. Если же содевает Он что-либо иное, а не спасение наше, и если оказывает деятельность на чем-либо противоположном, то из сего будет явствовать, что иного Он естества и иной сущности. Но само Слово свидетельствует, что Дух животворит подобно Отцу и Сыну. Следовательно, из тождества действий открывается, что Дух, без сомнения, по естеству не чужд Отцу и Сыну. И мы не спорим, что Дух в угодность Сыну совершает действие и учение Отца. Ибо одно общее естество свидетельствует, что одно хотение у Отца, и Сына, и Святаго Духа. Посему, если Дух Святой хочет того, что угодно Сыну, то общая воля ясно показывает единство сущности. Но Евномий говорит: «Им посылается, от Него приемлет, возвещает поучаемым и возводит к истине». Если бы Евномий наперед не сказал сего о Духе, то, конечно, слушатель подумал бы, что говорится это о каком-либо учителе-человеке. Ибо посланным быть значить то же, что идти с поручением, не иметь ничего от себя, но получать по милости посылающего, учащимся служить словом, заблуждающихся возводить к истине. Ибо и нынешним пастырям и учителям свойственно все это: быть посылаемыми, принимать, возвещать, учить, внушать истину, - все, что Евномий уступает в дар Духу Святому. Но сказав перед этим: «и есть единый, первый, единственный, преимуществующий пред всеми», - если бы остановил на сем речь, то показался бы защитником догматов истины. Ибо, действительно, един неотлучно созерцаемый в Едином, первый в первом, единственный в единственном. Как *дух человека*, который *в нем*, и сам человек суть один человек: *такожде и Дух Божий*²⁵ (1 Кор. 2, 11) — Тот, Который в Боге, и сам Бог единым в собственном смысле может быть наименован Богом, и первым, и единственным, таким, что не возможно его отделить от Того, в Ком Он. Но теперь присовокупив: «преимуществующий перед всеми произведениями Сына», - Евномий показал, что хульное его учение есть мутное извращение, в котором Тому, Кто *идеже хочет, дышет* (Ин. 3, 8) и *вся во всех* действует (1 Кор. 12, 6), предоставляется предпочтение сравнительно с прочими тварями.

Посмотрим же, что и еще приложил к этому: «освящает святых», - продолжает Евномий. Кто скажет это об Отце и Сыне, тот скажет истину. Ибо в ком бывает Святой, тех делает святыми, как и Благой делает благими. Но свят и благ, по доказанному, и Отец, и Сын, и Дух Святой. «Тайноводствует приступающих к таинству», - говорит еще Евномий. Это хорошо сказать об Аполлосе, напаяющем Павлово насаждение (1 Кор. 3, 6), потому что Апостол учением насаждает, а Аполлос напаяет, крестя таинственным возрождением, оглашенных Павлом приводя к таинству.

25 Ср. Кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека живущий в нем; такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий (1 Кор. 2, 11).

Итак, Евномий возводит Духа в равночестие с Аполлосом, как совершающего людей крещением. «Удаляет всякий дар», - говорит еще. С этим согласны и мы, ибо все, что ни есть доброго, составляет часть даров Святаго Духа: «содействует верным, - говорит далее, - к обозрению и уразумению установленного». Но, не присовокупив, кем установлено, сделал он речь сомнительною, признать ли ее правильною, или какою иною. Мы же сказанное небольшим добавлением приблизим к благочестию. Поелику *слово* ли *премудрости*, *слово* ли *разума*, *вера* ли (1 Кор. 12, 8-9), заступление ли, правление ли (1 Кор. 12, 28) или другое что причисляется к спасительному для нас, *вся сия действует един и тойжде Дух, разделяя власть коемуждо, якоже хочет*, то посему не отвергаем слова, сказанного Евномием, что Дух содействует верным в обозрении и уразумении установленного самим Духом, потому что все добрые наставления преподаны нам Им. «Дает отголосок молящимся», - присоединяет Евномий. Глупо было бы со тщанием изобличать смысл сего изречения, потому что для всякого само собою равно видно, как смешно и бессмысленно сие выражение. Ибо кто столько расстроен в уме и потерял смысл, чтобы стал он ждать от нас, не научим ли, что Дух Святой не звонок или не пустая бочка, которая голосом молящегося, как бы ударом каким, приводится в содрогание и дает отголосок? «Путеводит к полезному», - говорит Евномий. Это и Отец, и Сын также делает, ибо наставляет на путь, *яко овца Иосифа* (Пс. 79, 2), и: *наставил еси яко овцы люди* Своя (Пс. 76, 21), и: *Дух Твой благий* наставляет нас *на землю праву* (Пс. 142, 10). «Укрепляет, - говорит, - для благочестия». Божиим делом называет Давид - укреплять человека в благочестии, ибо Пророк говорит: *утверждение*²⁶ (*κρατάωσις*) *мое и прибежище мое еси Ты* (Пс. 30, 4), и: *Господь утверждение людей Своих* (Пс. 27, 8), и *Он силу и крепость людям Своим даст*²⁷ (Пс. 28, 11). Посему, если сказано это в смысле пророческом, то служит свидетельством Божества Духа. Если же противно пророчеству, то сим самым обвиняется хула, потому что вводит мысль, противную святым пророкам. Потом Евномий говорит: «просвещает души светом ведения». Этот благодатный дар учением благочестия приписывается Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ибо Господь просвещением именуется у Давида (Пс. 26, 1) и от Него *свет ведения* в просвещаемых (Ос. 10, 12). А также и *очищение* помыслов, как говорит слово Божие, свойственно силе Господа, потому что Он, *сияние славы и образ Ипостаси*, *очищение* сотворил *грехов наших* (Евр. 1, 3). «Изгонять демонов» Евномий называет свойственным Духу; сие и едиnorodный Бог, Который говорит демону: *Аз ти повелеваю* (Мк. 9, 25), приписывает силе Духа, говоря: *Аще ли же Аз о Дусе Божии изгоню бесы* (Мф. 12, 28). Поэтому низложение демонов служит не уничи-

26 В слав. переводе - держава моя

27 Ср. Господь крепость людям Своим даст (Пс. 28, 11).

жением славы Духа, но доказательством Его Божественной и превысшей силы. «Врачет болящих, - говорит еще Евномий, - исцеляет недужных, утешает скорбящих, укрепляет ослабевших, восстанавливает в силах утружденных». Это изречения о Святом Духе благочестивых, ибо каждого из сих действий никто не припишет никому иному, кроме Бога. Посему, если ересь утверждает, что силою Духа совершается, чего никто не может сделать, как только один Бог, то, значит, и от врагов имеем свидетельство о том, что заботимся доказать. Почему у Бога Пророк ищет исцеления, говоря: *Помилуй мя, Господи, яко немощен есмь, исцели мя, Господи, яко смятошася кости моя* (Пс. 6, 3)? Исаия говорит Богу: *роса бо, яже от Тебе, исцеление им есть* (Ис. 26, 19). И обращение заблуждающихся есть дело Божие, о сем свидетельствует пророчество, ибо говорит: *Заблудиша в пустыни безводней* (Пс. 106, 4), и присовокупило: *и настави я на путь прав, внити во град обительный* (Пс. 106, 7), и: *Всегда возвратити Господу плен Сионь* (Пс. 125, 1). А также и утешение скорбящих возводится к Богу, потому что так говорит Павел: *Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Утешаяй нас о всякой скорби нашей* (2 Кор. 1, 3-4), и Пророк от лица Божия говорит: *В скорби призвал Мя еси, и обрел я Тебя* (Пс. 80, 8). А укрепление ослабевших, на что тысячи способов показывает Писание, состоит в силе Господней: *Отриновен превратихся пасти, и Господь прият мя* (Пс. 117, 13), и: *Егда падет, не разбьется, яко Господь подкрепляет руку его* (Пс. 36, 24), и: *Господь возводит низверженные* (Пс. 145, 8). И восстановление в силах утружденных приводит к исповеданию Божия человеколюбия, если только Евномий заметил, чему научены мы пророчеством, как говорит слово Божие: *положил еси скорби на хребте нашем. Возвел еси человеки на главы наша, проидохом сквозе огнь и воду, и извел еси ны в покой* (Пс. 65, 11-12).

Так доселе свидетельством врагов доказывается величие Духа. Но в последующем за сим чистота благочестия снова оскверняется еретическою тиною. Ибо Евномий говорит о Духе: «восклицаниями содействует подвизающимся». За это обвинить должно в крайнем неразумии и нечестии. Ибо на поприщах иные назначают подвиги намеревающимся показать подвижническую крепость; иные, превосходя других силою и искусством, состязаются о победе, вступая во взаимные борьбы друг с другом; прочие же, разделяясь между собою своими чувствами к борцам, во время борьбы, сколько у каждого есть усердия и расположения к кому-либо из подвижников, восклицаниями дают ему знать, чтобы или предусматривал вред, или припоминал употребляемые в борьбе хитрости, или искусно сохранял себя от падения. Посему уразумейте из сказанного, в какой разряд Духа Святого поставил Евномий? На поприщах, где одни распоряжаются подвигами, другие оценивают законную борьбу, иные борются, а иные воскли-

цаниями сопровождают борющихся, последние признаются гораздо низшими борющихся. Евномий смотрит на Духа Святого как на одного из толпы зрителей или как на кого-либо из прислуживающих подвижникам. Он ни подвигами не распоряжается, ни победы не оценивает, ни с противником не борется, да и восклицаниями нисколько не содействует победе, потому что не разделяет подвига, не придает сил на это самое, а только хочется Ему, чтобы тот, о ком Он заботится, не оказался вторым из противников. И у Павла борьба *к началу, и ко властям, и к миродержителем тьмы века сего, к духовом злобы поднебесным* (Еф. 6, 12). А Дух силы (2 Тим. 1, 7) не укрепляет подвижников, не раздает подвижникам дарований, *разделяя власти коемуждо якоже хочет* (1 Кор. 12, 11), но имеет только силу вступивших в борьбу сопровождать восклицаниями.

Говорит Евномий еще: «придает смелость трепещущим от страха». Но хотя еретик в слове своем продолжает предыдущую хулу на Духа, однако же и в устах врага обнаруживается истина. Ибо придавать смелость боящимся не иному кому свойственно, как единому Богу, Который говорит боящемуся: *не бойся, с тобою бо есмь* (Ис. 41, 10), нимало не приходи в робость, как говорит Пророк о себе: *Аще бо пойду посреде сени смертных, не убоюсь зла, яко Ты со мною еси* (Пс. 22, 4). Да и Сам Владыка говорит боящимся: *да не смущается сердце ваше, ни устрашает* (Ин. 14, 27), и: *что страшливи есте, маловери* (Мф. 8, 26), и: *держайте, Аз есмь, не бойтесь* (Мк. 6, 50), и еще: *держайте, яко Аз победих мир* (Ин. 16, 33). Посему и против воли Евномия самым вражеским словом его дает о себе знать благочестие. Но с предыдущим Евномиевым словом согласно и последующее. Еретик говорит: «о всем печется, прилагает всю заботу и промышленность». Имеет о всем заботу и попечение по истине свойственно единому Богу, потому что так говорит о сем великий Давид: *Аз же нищ есмь и убог, Господь попечется о мне* (Пс. 39, 18). Если же прочее у Евномия без смысла производит только шум пустыми речениями, то пусть никто не винит его, видя бессильным и невежественным в большей части всякого благоразумного понятия. Ибо, что разумея, говорит он: «к приведению благосмысленнейших и охранению более верующих», этого ни сам он не скажет, не скажут и те, которые неразумно дивятся словам его. О Христе Иисусе, Ему слава и держава во веки веков! Аминь.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Содержание третьей книги

1. Третья сия книга показывает третье падение Евномия, так как он сам себя обличает и иногда говорит, что Единородного как по естеству рожденного должно именовать Сыном, что, прибавляет он, свыше изъявлено святым Писанием, а иногда утверждает, что Его, потому что сотворен, называть должно не Сыном, но тварию.

2. Потом прекрасно, складно и стройно исследовав, снова излагает изречение: *Господь созда мя* (Притч. 8, 22).

3. После сего примерами, взятыми с Адама, Авеля и других, доказывает, что не чужды по сущности рожденный и нерожденный.

4. А таким образом дает видеть единство вечного с Отцом, тожество сущности, общее естество, при чем излагает естествословие о рождении вина и говорит, что при названии Единородного слова «сын» и «порождение» имеют родственную близость.

5. При сем представляет непостижимость Божией сущности и толкует сказанное самарянке: *Вы кланяетесь, егоже не весте* (Ин. 4, 22).

6. А после сего объясняет названия «сын» и «порождение», также показывает множество разностей между сынами Божиими, человеческими, овними и еще сынами погибели, света, дня.

7. При этом, объяснив Божеские и человеческие наименования Единородного, исследовав слова «рожденный» и «нерожденный», заключает сим слово.

1. Для подвизающегося законно тот конец подвижнических трудов, что сопротивник или, совершенно отказавшись от трудов, добровольно уступает победу одержавшему верх, или, согласно с подвижническим законом, троекратно повергается на землю, после чего по суду ценителей с торжественным провозглашением при венце воздается победившему слава. Итак, поелику Евномий, дважды уже низложенный в предшествующих книгах, не позволяет еще истине воспользоваться плодами победы над ложью, но и в третий еще раз на обычном поприще лжи возмечает пыль словопрения против благочестия, напрягая силы свои устоять в обмане, то по необходимости и ныне к низложению лжи противопоставляем ей слово истины, на самого Победодавца и Подвигоположника возложив надежду победить и вместе почерпая силы в неверных приемах борьбы у противника. Ибо без стыда признаемся, что к борьбе сей не приготовлено нами ни одного слова изощренного риторическим искусством, к преодолению сделанных возражений не употреблено никаких ухищрений диалектической тонкости, которыми неопытные бывают нередко заставлены и в истине подозревать ложь. Напротив того, в слове, которое у нас, одна сила стоять против лжи. Во-первых, само истинное Слово, сила нашего слова повелевает, чтобы сперва происходило обучение, но обучение мудрое, следующее за предварительным обучением, а потом имело место наставление заимствованное из притчи. Ибо говорит Писание, что притчи суть *слова мудрости*, открывающие цель извятием (Притч. 1, 2-3), потому что не прямо разумеемое для уразумения сокровенного имеет нужду в некотором извятии. И как Павел, намереваясь историю предложить воззрению в виде иносказания, обещал *изменить глас* свой (Гал. 4, 20), так и здесь обнаружение сокровенного называется у Соломона *извятием* слова, как будто было бы не возможно уразуметь красоту мыслей, если бы кто не усмотрел сокровенного сияния мысли, видимое в слове извратив в нечто другое, как бывает это с пером, которым у павлина убран хвост. Ибо кто увидит у него зад пера, по некрасивости и безобразию не обратит, конечно, и внимания на сие зрелище, как ничего нестоящее. А если кто, оборотив его, сделает видную другую сторону, то увидит разнообразную живопись природы, половину круга сияющую посредине багряным цветом и около круга златовидный воздух, опоясанный по краям и блистающий многоцветными радугами. Итак, поелику в доступном всякому смысле речений никакой нет красоты, потому что, по сказанному, *вся слава Дщере Царевы внутрь* (Пс. 44, 14), в золотых мыслях сияет сокровенным убранством, то Соломон читающим книгу сию по необходимости предлагает извятие слова, чтобы из него уразумели *притчу и темное слово, речения же премудрых и гадания* (Притч. 1, 6).

А как это и содержит в себе приточное сие учение, то всякий здраво-мыслящий ничего предлагаемого в этой книге не примет без исследования

и без рассмотрения, хотя читает что-либо с первого взгляда всего более ясное и знакомое. Ибо и на то, что, по-видимому, явно, непременно возможно некое высшее воззрение. Если же и доступные разумению места сего Писания необходимо требуют тончайшего исследования, то кольми паче требуют того те места, где самое уразумение представляет много неясного и необозримого. Почему по связи речи в сем месте исследуем, есть ли что ясное в предлежащем нам чтении. Слово изображает, что премудрость изглашает некоторые речения от собственного своего лица. А кто любознателен, тому, конечно, известно, о чем говорится в том месте, где *премудрость* вселяете *совет*, призываете *разум и смысл* (Притч. 8, 12), говорит, что имеет у себя *стяжание, разум и крепость*, сама же именуется разумением, умеет ходить в *путях правды*, и жить *посреде стезь оправдания*; говорит о себе, что ею *царие царствуют и сильнии пишут правду*, и *властители мною держат землю* свою (Притч. 8, 18; 8, 14; 8, 20; 8, 15; 8, 16). Ибо для всякого явно, что рассудительный ничего в сказанном не примет без исследования по готовому значению слов. Ибо если ею цари вводятся во владычество, от нее имеет силу властительство, то, по всей необходимости, премудрость представится нам виновницею самовластья и на себя примет укоризны, заслуженные дурно правящими царством. Но мы знаем царей, которые под руководством премудрости действительно достигают нескончаемо продолжающегося начальства; это - *нищие духом*, стяжанием которых *есть царствие небесное*, как возвещает Господь, Который есть евангельская премудрость (Мф. 5, 3). Таковыми же признаем тех властителей, которые владычествуют над страстями, не поработены владычеству греха, которые, как бы на листе каком, в собственной жизни своей пишут правду. Так и похвальное самовластье при содействии мудрости, многовластие страстей обратив в единовластие ума, поработает необузданно стремящееся к худой свободе, разумею все плотские и земные мудрования. *Плоть бо похотствует на духа* (Гал. 5, 17), и восстает против начальства души. Сию-то землю держит таковой самовластитель, поставленный ее начальником при первом сотворении Словом.

2. Посему, как, по признанию всех здравомыслящих, лучше читать в подобном смысле, нежели в смысле представляющемся в словах с первого взгляда, так на сем основании справедливо здравомыслящим не просто и не без исследования принимать в связи с этим оное написанное изречение. *Аще возведу вам*, говорить Премудрость, *бывающая на всяк день, помяну, яже от века, исчезти. Господь созда Мя* (Притч. 8, 21-22). Что скажет мне на это изречение раб буквы, по-иудейски останавливающийся на звуке слогов? Ужели это словосочинение не представляется вносящим странность в слух более вникательных? *Аще возведу вам бывающая на всяк день. Господь созда Мя*. Как будто, если не возвестит бывающего на всяк день, то

вследствие того непременно будет отрицать, что создана. Ибо кто сказал: я создан, если возвещу, - тот умалчиваемым дал разуметь: я не создан, если не возвещу. *Господь созда мя*, говорит Премудрость, *начало путей своих в дела своя, прежде век основа мя, в начале, прежде неже землю сотвори-ти, и прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузиться, прежде же всех холмов рождает мя* (Притч. 8, 22-25). Какой новый порядок в устройении сей твари! Сперва создается, потом полагается ей основание, и тогда уже рождается. *Господь сотвори*, продолжает Премудрость, *страны ненаселенныя, и концы населенныя поднебесныя* (Притч. 8, 26). Какого Господа называет творцом населенной страны и вселенной? Конечно, Сотворившего и Премудрость, ибо одного и того же лица и то и другое слово, и сказующее: *Господь созда мя*, и присовокупившее: *Господь сотвори страны ненаселенныя*. Поэтому Господь равно будет зиждителем, как самой Премудрости, так вселенной и ненаселенной страны. Посему, как же вся Сыном *быша, и без Него ничтоже бысть* (Ин. 1, 3)? Ибо если один и тот же Господь творит и Премудрость, под именем которой советуют разуметь Сына, и по одиночке все, что имеет в себе тварь, то где же истина возвышенного Иоанна, который говорит: *вся Тем быша*? На сей глас Евангелия отзывается само Писание, Создавшему Премудрость приписывающее сотворение необитаемой и населенной страны. А так и все следующее за сим описывает некий престол Божий, отлучаемый *на ветрах*, говорит, что крепкими делаются *вышния облака* и твердыми - *источники поднебесныя* (Притч. 8, 27-28), и много подобного содержится в целой связи речи, что должно иметь обширный смысл, в сказанном перед сим находимый неким тонким и проницательным умом. Какой это *на ветрах* отлучаемый престол? Какая твердость поднебесных источников? Как вышние облака делаются крепкими? Если кто о слове сем судить будет по видимому, то найдет много несогласного между самими вещами и сказуемым о них. Ибо кому неизвестно, что крайние пределы поднебесной или потому, что в преизбытке пользуются теплотою солнечною, или потому, что крайне отдалены от оной, по несоразмерности того и другого необитаемы? Иное стало сухо и сверх меры разгоряченно, другое изобилует влагой и охлаждено морозом, обитаемы же те только места, которые равно отстоят от каждого из сих двух противоположных пределов. Если же середина земли населена людьми, то почему притча говорит, что населены концы поднебесной? Какая крепость может быть усмотрена в облаках, чтобы по смыслу, представляющемуся с первого взгляда, истинно было слово, по которому крепкими сделались *вышния облака*? Ибо природа облака есть некий разреженный пар, разлитый в воздухе, который, по великой утонченности сделавшись легким, носится воздушным ветром. От сгущения же слившись сам в себе, падает он из поддерживающего воз-

духа, став тяжелой каплей. Посему, какая же крепость в том, чем не производится никакого ощущения в прикасающемся? Ибо разреженность и текучесть воздуха можно видеть и в облаке. Как же еще на непостоянном естестве ветров *отлучается* Божий престол? А сказанному: быть сперва созданным, под конец быть рожденным и в середине между тем быть основанным, - укажет ли кто какое-либо основание, согласное с понятиями общими и представляющимися с первого взгляда? И прежде сего сомнительно в слове, почему возвешение бывающего на *всяк день*, напоминание об изочтении, *яже от века*, делается как бы некою причиною тому, что премудрость сказуется сотворенною от Бога.

Итак, поелику сказанное ясно дает видеть, что в представленных выражениях нет ничего такого, что без рассмотрения и без исследования могло бы принято быть в слове, то хорошо было бы, подобно прочему, и сие *Господь созда мя* истолковать не в том смысле, какой сам собою представляется нам в изречении, но со всем вниманием и тщанием поискать благочестиво разумеемого в сказуемом. Но в точности постигнуть смысл предложенного свойственно тем одним, которые Духом Святым испытуют глубины и о божественных тайнах умеют глаголать духовно. Наше же слово займется предложенным в такой мере, в какой нужно, чтобы не вовсе осталась не рассмотренною невидимая ясно в этом цель. Посему, какое же наше слово? Невозможно, думаю, чтобы Божественным просвещением сообщенная кому-либо премудрость пребывала одна без прочих дарований духа; напротив того, непременно надобно прийти с нею вместе и пророчесственной благодати. Ибо если премудрости собственно принадлежит постижение истины существ, а пророчество содержит в себе уяснение будущего, то не будет обладать полным дарованием премудрости, кто и будущего не будет обнимать ведением при содействии пророчесственного дара. Итак, поелику не о человеческой какой премудрости свидетельствует в себе Соломон, сказавший: *Бог же научи мя премудрости* (Притч. 30, 3) и всякое слово им произнесенное восписавший Богу, когда говорит: *Моя словеса рекошася от Бога* (Притч. 31, 1), то хорошо будет исследовать в этой части притчей к премудрости примешанное пророчество. Посему утверждаем, что Соломон, в предыдущих словах сказав: *Премудрость созда себе дом* (Притч. 9, 1), дает в слове сем гадательно разуметь устройство плоти Господней. Ибо не в чуждом здании обитала истинная премудрость, но сама из девического чрева создала себе обитель. А здесь Соломон придает Слову, что соединено из того и другого, разумею дом и премудрость, создавшую дом, то есть человечество и срастворенное с человеком Божество; к каждому же из них приноровляет соответствующие и приличные речи, что, как можно видеть, делается и в евангелиях, где приспособление слова применительно к подлежащему высшим и боголепнейшим значе-

нием указывает на Божество, а низким и неподъемлющимся от земли - на человечество.

Так можно видеть, что Соломон и в этой части подвигнут пророчески и всецело предал таинство домостроительства. Ибо сперва представляет предвечную силу и деятельность премудрости, при чем некоторым образом и в самих словах согласуется с Евангелистом. Ибо как Евангелист многообъемлющим речением одного и того же провозглашает виновником и зиждителем всех, так и Соломон говорит, что Им поодиночке приведено в бытие все исчисляемое во вселенной. *Бог*, говорит он, *премудростию основа землю, уготова же небеса разумом* (Притч. 3, 19), и все, что по порядку за сим следует сказанного в том же смысле. И чтобы не подать мысли, будто бы дар добродетели в людях оставляет не упомянутым, опять от лица Премудрости описывает, говоря упомянутое нами несколько прежде: *вселих совет, и разум и смысл* (Притч. 8, 12), и все, что свойственно учению умственному и расширяющему сведения.

Изложив сие и подобное сему, Соломон присовокупляет учение о домостроительстве касательно человека, для чего *Слово плоть бысть* (Ин. 1, 14). Ибо так как для всех явно, что сущий над всеми Бог не имеет в Себе ничего сотворенного или вводного: ни силы, ни премудрости, ни света, ни слова, ни жизни, ни истины, ни вообще чего-либо уопределяемого в полноте Божественного лона, - все это есть *Единородный Бог, Сый в лоне Отчи* (Ин. 1, 18), то ни к чему, уопределяемому в Боге, не может по справедливости приложено быть имя твари, так что Сыну в Отце или Слову в начале, или свету в свете, или жизни в жизни, или премудрости в премудрости прилично было бы сказать: *Господь созда мя*. Ибо если создана Богом премудрость, Христос же - Божия сила и Божия премудрость (1 Кор. 1, 24), то, конечно, Бог возымел премудрость вводную, в последствии из приуготовленного восприяв то, чего не имел сначала. Но однако же Тот, Кто в лоне Отчем, не позволяет нам представлять себе Отчее лоно когда-либо праздным от Него, следовательно, не есть нечто, приходящее в лоно совне. Напротив того, Сущий вначале, будучи полнотою всякого блага, конечно, представляется во Отце, не ожидающим прийти в Нем в бытие посредством сотворения, потому что Отец не может быть представляем не имеющим когда-либо в себе благ. Но представляемый сущим в вечности Отчего Божества, всегда в Нем, как сила и жизнь, и истина, и свет, и премудрость и тому подобное. Поэтому изречение *созда мя* не Божеством и нетленным изглаголяно, но тем, что, по сказанному, срастворено по домостроительству с нашим тварным естеством.

Посему, как же одно и то же, как называемое премудростью и разумом, и божественным чувством и полагает основание земли, и уготовляет небеса, и разверзает бездны, и здесь созидается в начале дел? Не без важ-

ной причины, сказано, приемлется в содействие такое домостроительство. Напротив того, поелику люди, приав заповедь о том, что надлежит нам соблюдать, изринули из памяти благодать, по причине преслушания пребывая в забвении благ, то поэтому, да *возвещу вам снова бывающая на всяк день* к вашему спасению и *помяну, яже от века*, исчислив, что вы забыли (потому что не новое какое евангелие возвещаю теперь, но тружусь над восстановлением вашим в первобытное состояние), поэтому-то создана я, всегда сущая, и для того, чтобы иметь бытие, нимало не имеющая нужды в создании, чтобы стать мне началом *путей в дела Божии*, разумею людей. Поелику поврежден был путь первый, то должно было для заблудших обновиться опять пути новому и живому, мне самой, которая есмь путь. А что смысл слов *созда мя* относится к человечеству, яснее представляет нам это божественный Апостол в собственных словах своих, в которых повелевает: *облецытесь Господем нашим Иисус Христом* (Рим. 13, 14), сверх этого, где, повторяя то же самое слово, говорит: *облецытесь в нового человека, созданного по Богу* (Еф. 4, 24). Ибо если спасительное облачение одно, и это есть Христос, то никто не скажет, что новый человек, созданный по Богу, есть кто другой, кроме Христа; напротив того, явно, что облекшийся во Христа облекся в нового человека, созданного по Богу. Ибо тот един в собственном смысле именуется человеком новым, Кто явился в человеческой жизни неизвестными и обычными путями естества. Напротив того, в нем одном обновлено какое-то отличное и особенное создание. Посему-то Апостол одного и того же, имея в виду необычность рождения, именуется новым человеком, созданным по Богу, а взирая на Божеское естество, сотворенное в творении сего нового человека, называет его Христом, так что одному и тому же приданы два наименования, разумею наименование Христа и наименование нового человека, созданного по Богу.

Итак, поелику Премудрость есть Христос, то разумный слушатель пусть разберет слово и противоборствующих нам, и наше и решит, чье благочестивее. Кто в изречении паче сохраняет боголепные понятия: тот ли, кто утверждает, что Творец и Господь вселенной сотворен, и доказывает, что Он равенствен служебной твари, или тот, кто взирает паче на домостроительство и сохраняет приличествующее понятию о Божестве и понятию о человечестве. Учение сие подтверждает и великий Павел, который в новом человеке видит тварь, а в истинной Премудрости – обладание тварию. С сим воззрением на учение согласен и порядок слова. Ибо, если бы не создано было в нас начало путей, то не было бы положено основание ожидаемым векам; Господь не соделался бы для нас отцом *будущаго века*, если бы, по слову Исайи, *отроча* нам не родилось (Ис. 9, 6), и не было наречено имя Его, и не наречены были все другие имена, какие нарек Пророк, вместе же со всеми и имя отца *будущаго века*. Посему сперва совершились

таинство девства и домостроительство страдания, потом мудрые здатели веры положили основание веры. А это есть Христос, *отец будущего века*, на нем домостроительствуется жизнь нескончаемых веков. Поелику же совершается сие, чтобы в каждом из уверовавших пришли в исполнение Божественные изволения евангельского закона, и воздействовали много-различные дарования Святаго Духа (все же это божественное Писание в сродном некоем значении иносказательно именует горами и холмами, горами Божиими именуя правду, безднами же называя суды, а землю – землю, засеваемую Словом и приносящую обильный плод, или, как в другом месте у Давида под именем гор узнаем мир, а под именем холмов правду (Пс. 71, 3), то в верных необходимо рождается премудрость и истинное слово. Ибо Сущий в приавших Его не родился еще в неверных. Посему, чтобы произошло сие и в нас, необходимо в нас родиться Зиждителю сего. Так и следующее за сим будем разуметь по связи с этим. Ибо если рождена в нас премудрость, то в каждом уготовляется тогда Богом *страна* и страна *ненаселенная*, страна – сердце, приемлющее всеяние и возделание слова, страна *ненаселенная* – сердце, лишаемое лукавых обитателей. И таким образом, вселение наше будет на концах земли. Поелику на земле иное есть глубина, а иное – поверхность, то, когда кто не делается ни подземным, ни пещерным по мудрованию о дольном (какова жизнь живущих во грехе, погрязших в зыбкой тине глубины, для которых жизнь настоящая действительно есть кладезь, по слову псалмопения, которое говорит: *ниже сведет о мне ровенник уст своих* (Пс. 68, 16)), поэтому, если кто после рожденной к нему премудрости начинает держаться горного образа мыслей, столько касаясь земли, сколько это необходимо, тогда он вселяется на концах поднебесной, не углубляясь в земное мудрование. Ему, вместо земли уготовляющему в себе небо, соприсуща премудрость. И когда учение *вышних облаков* творит он для себя *крепким*, приводя в исполнение заповеди, а великое и пространное море порока ограничивая строгим житием, как бы берегом каким, препятствует возмущенной воде идти мимо *уст*, и если дарованием учения низведен к источникам, с осторожностью изливая струю слова, чтобы вместо чистой воды в питье кому не подать смутной смеси, и если, став выше всякого земного шествия, делается по жизни воздушным, пожив духовным жительством, которое в слове наименовано *ветрами* (Притч. 8, 27), чтобы отлученным быть в престол восшедшему в нем, каким был отлученный в благовестие Павел, чтобы стать сосудом избранным *пронести имя* Божие (Деян. 9, 15), то как бы новым престолом для Слова соделался носящий на себе восшедшего на нем. Когда с успехом достигнуто сие и подобное сему, так что веселится уже совершивший в себе *вселенную* (Притч. 8, 31) Божию, веселясь, что стал отцом не зверей каких и бессловесных, но человеком, ими же будут Божественные промыслы, по Божиему образу образуемые верою в созданного в нас и рожденно-

го, а под именем веры, по слову Павлову, разумеется основание; при ней верным рождается премудрость и производится все сказанное, когда-то действительно блаженною делается жизнь преуспевшего. С ним согласна Премудрость: и веселится *на всяко время* о нем, *на всяк же день* веселящемся о ней одной (Притч. 8, 30). Ибо Господь веселится о преподобных своих, и *радость бывает* на небеси о спасаемых (Лк. 15, 10), и Христос отец празднует при спасении сына. После же сего, кратко нами сказанного, трудолюбивый читатель, вникнув в основания божественного Писания, к сим воззрениям да приспособляет загадочные речения, рассудив, не гораздо ли лучше думать, что смысл загадок заключается в этой мысли, а не в той, какая представляется с первого взгляда. Ибо невозможно признать истинным Иоаннова богословия, провозгласившего, что все созданное есть дело Слова, если поверим, что именуемый здесь создавшим премудрость и все прочее сотворил вместе с нею, ибо тогда не все будет через нее, но и она причислится ко всему, пришедшему в бытие.

А что к сему клонятся загадочные речи, сие ясно открывается в продолжении слова, которое говорит: *ныне убо, сыне, послушай мене* (Притч. 8, 32), и: *блажен, иже пути Моя сохранит* (Притч. 8, 34), путями, очевидно, называя стези к добродетели, началом которых бывает приобретение премудрости. Посему, кто же, взирая на божественное Писание, не согласится, что враги истины и нечестивы, и вместе - клеветники? Нечестивы, потому что, сколько им возможно, уничижив неизреченную славу едиnorodного Бога, ставят Его в один ряд с тварию, усиливаясь доказать, что один из приведенных им в бытие есть Сам Господь, едиnorodность Которого есть владычество над всем. Клеветники же потому, что, когда Писание не подает им никакого предлога к таким предположениям, они, как будто из Писания приводя свидетельство, вооружаются против благочестия. Итак, поелику ни в одном из святых Писаний не могут показать какого-либо речения, которое на предвечную славу едиnorodного Бога советовало бы взирать как и на славу подчиненной твари; то, когда доказано сие уже нами, хорошо будет слову благочестия приписать победу над ложью и, отвергнув все сии ухищренные их именованья, которыми приводят в сходство тварь с Сотворшим и создание с Создавшим, исповедать, как учит небесное Евангелие, Сына возлюбленного, неложного, неподкинутого; и под словом «сын» разумея всякое естественное сродство, Того, Кто от истинного Бога, назвать Богом истинным, и веровать, что и в Нем также есть все, что усматривается в Отце; потому что оба суть едино, и в едином умопредставляется и другой непревосходящим и неумаленным, ни по одному боголепному и доброму отличительному качеству не отменным и не инаковым.

Итак, поелику явною сделалась борьба Евномия с самим собою, когда он обличен в противоречии самому себе (разумею же противоречие в

том, что одному и тому же должно то, как рожденному по естеству, именовать Сыном, то опять, как созданному, называться уже не Сыном, но тварию), то разумно и основательно понимающему дело, так как при двух противоречащих одно другому понятиях не возможно равно находиться истине в том и другом, прилично, думаю, отринуть в обоих нечестивое и хульное, разумею слова «создание» и «тварь», остановиться же на одном, имеющем в виду благочестие и признающем, что наименование Сына по естеству приличествует едиnorodному Богу, чтобы и по словам врагов учение благочестия имело состоятельность.

3. Говорю же опять, повторяя Евномиево слово, которое предложил я в начале: «Сына, как рожденного, - говорит Евномий, - не отказываемся назвать и рождением, потому что сама рожденная сущность и наименование «Сын» требуют такого соотношения имен». Посему, кто с рассуждением слушает слова сии, пусть помнит, что Евномий говорить пока о рожденной сущности, как еще не принимающий вместе слова «сущность», ни слова «нерожденность», ни слова «рождение», но отдельно берет сущность и отдельно по усматриваемым в ней свойствам разумеет, что она рождена или не рождена. Выразим же тщательнее сказанное о сем слово. Евномий говорит, что сущность рождена, а Сын есть имя рожденной сущности. Но наше о сем учение обличит слово его двумя возражениями, из которых одно есть обвинение в злонамеренном предпрятии, а другое - обличение в бессилии сего против нас предприятия. Ибо злонамеренно поступает, говоря о рождении сущности, чтобы доказать противоположность сущностей, рожденным и нерожденным разделенных между собою до инаковости естества. А бессилие предприятия обличается тем самым, чем пользуется злонамеренность. Ибо сказавший, что сущность рождена, ясно тем определяет, что рождение есть нечто иное с сущностью, так что значение рождения неприменимо к понятию сущности. Ибо в рассуждении сего не сделал он того же, что доказал во многом другом, не сказал, что рождение есть самая сущность, напротив того, признает, что сущность рождена, чтобы в слушающих составилось раздельное понятие о каждом речении. Ибо иная некая мысль происходит в слышащем, что нечто рождено, и иная при имени «сущность». Но яснее будет для нас слово сие из примеров. Господь сказал в Евангелии, что женщина, когда приближаются муки рождения, бывает в скорби, а после сего радостью радуется, *яко родися человек в мир* (Ин. 16, 21). Посему, как в этом случае узнаем из Евангелия, два разные понятия: одно чадорождение, которое разумеем под словом «рождение», а другое - то самое, что бывает следствием чадорождения (ибо чадорождение - не человек, напротив того, человек - произведение чадорождения); так и здесь, поелику Евномий признал, что сущность рождена, то предшествующим речением научены

мы, что рождена от чего-то, а из следующего уразумели самое подлежащее, происшедшее от чего-то. Поелику, если иное есть означаемое словом «сущность», а иное предполагаем разуметь под словом «рождение», то распадутся внезапно мудрые их ухищрения, как глиняные сосуды, один с другим сведенные и один о другой сокрушенные, потому что им, разность рожденного с нерожденным переносящим на сущность Сына и Отца, не будет уже дозволено взаимное разногласие имен переносить и на самые предметы. Ибо, когда Евномий признал, что сущность рождена, то, как подобную сему мысль изъясняет евангельский пример, из которого дознав, что рожден человек, не признали мы человека тождественным с рождением, но при каждом имени составили себе особое понятие, так, без сомнения, не будет иметь места ересь, учащая на основании подобных речений, признавать инаковость сущностей.

Но чтобы гораздо яснее раскрылось для нас понятие о сем, разберем еще подлежащее так: в начале человеческое естество сотворил вместе со всем прочим Устроитель всего, и после того, как приведен в бытие Адам, тогда уже узаконил людям рождение одного от другого, сказав: *раститесь и множитесь* (Быт. 1, 28). Поэтому, так как Авель произошел рожденно, кто из здравомыслящих не скажет, что, по самому значению человеческого рождения, Адам произошел нерожденно? Но первый человек имел в себе всецелую меру человеческой сущности, и также и рожденный от него состоит в том же соотношении сущности. А если бы кроме нарожденной сущности была создана какая-нибудь другая рожденная, то не приличествовало бы обеим одно и то же соотношение сущности. Ибо у кого сущности разные, у тех и соотношение сущности не одно и то же. Поэтому, так как сущность Адама и Авеля означаетя одними и теми же отличительными свойствами, то, по всей необходимости, должно согласиться, что хотя сущность обоих одна, однако же в одном и том же естестве видим то один, то другой. Ибо Адам и Авель, два человека, в рассуждении естества суть нечто единое, но по отличительным свойствам, усматриваемым в каждом из них, имеют неслитное между собою различие. Посему нельзя сказать в собственном смысле, будто бы Адам родил другую, кроме себя, сущность, но справедливее будет говорить, что Адам родил от себя другого себя, и в этом другом рождено вместе все то, что есть в сущности родившего. Посему, что дознали мы о человеческом естестве тем путем, какой наперед последовательно указан нам разумом, то самое, думаю, должно признать нам в путеводство и к непогрешимому уразумению Божественных догматов. Ибо, отринув всякое плотское и вещественное понятие о Божественных и высоких догматах, в оставшемся умопредставлении, когда оно будет очищено от подобных представлений, найдем самое безопасное руководство к высокому и недоступному. И противники исповедуют, что Сущий над всеми Бог и есть и именуется Отцом Единородного, да и единородного

Бога, сущего из Отца, называют рожденным, потому что рожден. Итак, поелику у людей имя «отец» имеет в себе некие сопряженные с ним значения, чуждые Естеству пречистому, то, оставив все вещественные представления, какие входят в плотское значение слова «отец», надлежит напечатлеть в себе некую боголепную мысль, показывающую одну близость к Богу Отцу. Поэтому, так как в понятии о человеческом отце заключается не только то, к представлению чего дает повод плоть, но в человеческом отчестве непременно подразумевается вместе понятие о каком-то промежутке, то хорошо будет в рассуждении о Божественном рождении вместе с телесною скверною отринуть и понятие о промежутке, чтобы превысшее рождество, будучи очищено во всем от свойственного веществу, стало чисто от всякого умопредставления не только о страстном, но и о промежуточном. Посему, кто Бога называет Отцом, тот в понятии, что Бог есть, сообщемлет и то, что такое Он есть. Ибо кому бытие принадлежит с какого-либо начала, для того, конечно, и быть чем-либо начинается с чего-либо. А в рассуждении чего не начал он бытия (если и иное что умопредставляется в Нем), то не с чего-либо имеет начало. Напротив того, Бог есть Отец, следовательно, от вечности Он то, чем есть, потому что не стал Отцом, но есть Отец. У Бога, что было, то и есть, и будет, а если чего когда-либо не было, того и нет, и не будет, потому что признаем Его Отцом не чего-либо такого, без чего сущим когда-либо в самом себе было бы благочестиво представить Бога. Ибо Отец есть Отец жизни, и истины, и премудрости, и света, и святыни, и силы, и всего тому подобного, что есть и чем именуется Единородный. Посему, когда противники доказывают, что нет иногда света, не знаю, кому более ущерба, самому ли свету, когда Он не свет, или не имевшему когда-либо у себя света. Так должно сказать и о жизни, и об истине, и о силе и обо всем прочем, чем наполняет Отчее лоно Единородный, сущий всем этим в собственной своей полноте; в рассуждении того и другого одинаковая открывается несообразность, и хуле на Сына равносильно нечестие перед Отцом. Сказав, что когда-нибудь нет Господа, не просто допустишь, что нет силы, но выразишь сим, что нет силы Божией, нет силы Отчей. Следовательно, утверждаемое в твоём слове о небытии некогда Сына, не иное что утверждает, как отсутствие всякого блага у Отца. Смотри, к чему обращается остроумие мудрых и сколько истины в Господнем о сем слове, которое говорит: *отметайся же Мене, отмечаетя пославшаго Мя* (Лк. 10, 16). Ибо чем отвергают вечное бытие Единородного, тем самым бесчестят Отца, словом своим отъемля у славы Отчей всякое доброе именование и представление о ней.

Посему, сказанным ясно обнаружено бессилие злоухищрения у писателя, который, намереваясь доказать противоположность сущности Единородного и сущности Отца наименованием одной нарожденною, а

другой рожденною, изобличает себя в том, что усиливается утверждать несостоятельное. Ибо из слов его явствовало, во-первых, что иное есть имя сущности, а иное - рождения, а потом, что сущность в Сыне не какая-либо новая и отличная от сущности Отца. Напротив того, что есть Отец в отношении к естеству, то же есть и Тот, Кто от Него, потому что, по доказанной уже нами истине сего слова, естество в лице Сына не изменилось в инаковость. Сущность Авеля не произвела перемены естества, так, по чистому учению, Единородный Бог, нисшедши от Отца и во Отце пребывая, как говорит Евангелие (Ин. 16, 28; 17, 21), рождением Своим нимало не изменил в Себе сущности нерожденного, но, по простому и нехитрому слововыражению нашей веры, есть свет от света, Бог истинный от Бога истинного, Суший всем тем, чем есть Отец, кроме сего единого, что Тот - Отец. О цели же, с которой Евномий рассуждает о сем так утонченно, не должно, думаю, и говорить в настоящем случае. Дерзко и опасно или позволительно и безопасно превращать из одного в другое речения, означающие естество Божие, и Рожденного называть рождением, - оставляю это без исследования, чтобы слово наше, сверх должной меры занявшись спором о мелочах, не вознерадело о важнейшем.

Но должно, как рассуждаю, в точности выразуметь, естественно ли то отношение, которым вводится употребление сих именовании, ибо Евномий, без сомнения, утверждает, что со свойством наименований вводится вместе и существенное свойство. Он, конечно, не скажет, что одни наименования, сами по себе взятые отдельно от представления означаемого ими, имеют какое-либо соотношение и свойство между собою; напротив того, в значениях, выражаемых речениями, различаем, что сродно и что чуждо в наименованиях. Посему, если Евномий признает, что Сын имеет естественное отношение к Отцу, то, оставляя именовании, выразумеем силу, заключающуюся в означаемом, что подразумевается при этом свойстве: то ли, что Они чужды по сущности, или то, что сродны и свои между собою. Сказать, что Они чужды, - признак явного безумия. Ибо как соблюсти связный и сродный порядок в именах того, что одному другому чуждо и одно с другим не имеет общения, когда сама рожденная сущность, как говорит Евномий, и наименование Сына усвоят себе такое отношение имен? Если же скажет, что сродное означает сими именованиями, то по свойству имен необходимо окажется защитником общей сущности. И доказывая, что сими менами означает связь подлежащих, многократно делая это в своем сочинении, не умеет сего сделать. Ибо чем предпринимлет испровергнуть истину, тем самым против воли увлекается часто к защищению противных ему догматов. Подобное нечто знаем и из истории о Сауле, а именно, что, движимый гневом на пророчествующих, был некогда препобежден благодатью и стал одним из богодвижимых, потому

что, думаю, пророческий Дух восхотел сам собою наставить отступников. Почему необычайность события в последующее время стала притчею для живущих, когда история на удивление рассказывала подобное: *еда и Саул во пророцех* (1 Цар. 10, 11)?

4. Посему, в чем же Евномий соглашается с истиною? В том, что говорит: «Сам Господь, Сын Бога живого, не стыдись рождения от Девы, в речах Своих часто именует Себя Сыном человеческим». Слово это приводим и мы в доказательство общей сущности, потому что имя Сына указывает на одинаковую общность естества с тем и другим; как Сыном человеческим называется по сродству плоти Его с тою, от которой рожден, так, конечно, и Сыном Божиим умопредставляется по связи сущности Его с тою, от которой Он происходит. И это слово есть величайшее оружие истины. Ибо *Ходатай Бога и человеков*, как наименовал великий Апостол (1 Тим. 2, 5), ничто столько не указывает, как имя Сына, равно прилагаемое к тому и другому естеству, и к Божескому, и к человеческому. Ибо один и тот же и есть Сын Божий и по домостроительству соделался Сыном человеческим, чтобы общением с тем и другим связать Собою, что расстоит по естеству. Посему если бы, соделавшись Сыном человеческим, был Он непричастен человеческого естества, то справедливо было бы сказать, что Он, будучи Сыном Божиим, не имеет общения с Божиею сущностью. Если же было в Нем все срастворение человечества (потому что искушен был *по всяческому по подобию, разве греха* (Евр. 4, 15)), то, по всей необходимости, должно веровать, что в Сыне (так как слово Его одинаково приписует Ему то и другое: в человеке - человеческое, и в Боге - Божеское) есть всякое отличное свойство превысшей сущности.

Итак, если наименования, как говорит Евномий, показывают свойство, свойств же усматривается в предметах, а не в простых звуках имен (под именем же предметов, которые умопредставляются сами по себе, если не дерзко так выразиться, разумею Сына и Отца), то станет ли кто оспаривать, что сам защитник хулы едва не увлечен, не примечая того, в защитники благочестивого учения, сам собою опровергая собственные свои слова и проповедуя в божественных догматах общность сущности? Ибо не лжет в этом невольно в пользу истины брошенное Евномием слово, что не назывался бы и Сыном, если бы не оправдывало названия естественное значение имен. Ибо скамья не называется сыном художника, и никто из здравомыслящих не скажет, что зодчий родил дом, и виноград не называем рождением виноградаря, напротив того, как сделанное человеком зовем делом его, так сыном человека называем рожденного им, чтобы, как думаю, именами означалось в подлежащих свойственное им. Так и Единородного Божия наученные именовать Сыном, вследствие сего наименования стали умопредставлять не творением Божиим, но тем, что действительно ука-

зует в означаемом слово «Сын». Если же в Писании и вино именуется порождением винограда, то от этой подобоименности не потерпит вреда учение о догмате благочестия. Ибо не называем вина порождением дуба или желудя - порождением виноградной лозы, напротив того, такое название имеет место, ежели у порождения с тем, из чего оно, есть что-либо общее по естеству. Ибо влага в виноградной лозе, основанием корня извлекаемая в сердцевину растения, по силе своей есть вода, но в некотором порядке проходя естественными путями и с нижних путей переливаясь в верхние части, качество влаги прелагает в вино при некоем содействии солнечного луча, который, теплотою извлекая влагу из глубины в растение, свойственным и приличным перевариванием жидкости делает из нее вино, так что заключающаяся в виноградной лозе влага естественно не имеет никакой инаковости с вином, ею порожденным, потому что из одной влаги происходит другая влага, и никто не скажет, что иная какая-либо причина винной жидкости, а не влажность, естественно находящаяся в ветвях; разности же качеств происходят не от видоизменений влаги, но, поелику некое особое свойство винную влагу отличает от сгущенной в ветвях, или сладостью или водянистостью сопровождая ту или другую влажность, так что в подлежащем влаги суть одно и то же, различаются же разностями качеств. Следовательно, как слыша, что в Писании Единородный Бог называется Сыном человеческим, по отношению имени дознали мы близкое сродство с истинным человеком, так, если Сын, по учению противника, назван будет рождением, тем не менее и из сего дознаем сродство Его в сущности с Родшим, потому что вино, называемое порождением виноградной лозы, относительно к влаге найдено не чуждым естественной силе, заключающейся в виноградной лозе. Но утверждаемое противниками, если кто здраво исследует это, клонится к нашему учению; смысл слов их противоречит собственным их доказательствам, как ни стараются они повсюду утверждать разность по сущности. И вовсе не легко отгадать, чем приведены они к подобным понятиям. Ибо если наименование «Сын» означает не просто бытие от кого-нибудь, но означаемым указывает собственно на естественную близость, как говорит сам Евномий, и вино не называется порождением дуба, и *порождения ехиднова*, как говорит Евангелие, *суть змия* (Мф. 23, 33), а не овцы, то явно, что и в рассуждении Единородного наименования «Сын» и «рождение» имеют свойство не с инородным. Но если, по словам противников, называется и рождением, и название Сыном, как и они признают, согласно с естеством, то, конечно, Сын из сущности Родшего, а не из чего-либо иного, представляющегося вне естества. Если же действительно из сущности, то, конечно, не чужд Того, из чего Он, как доказано и другими примерами, а именно, что всякое существо, от чего бы рождено ни было, непременно однородно с тем, от чего получило бытие.

5. Если же кто потребует какого-либо истолкования, описания и изложения Божией сущности, то не отречемся, что несведущи в такой премудрости, исповедуя только то, что беспредельное по естеству не может быть обнято каким-либо примышлением речений. А что Божие величие не имеет предела, о сем ясно гласит пророческое слово, проповедуя, что *великолепию, славе, святынь Его несть конца*²⁸ (Пс. 144, 3; 144, 5). Если же свойства Его бесконечны, то гораздо паче Сам Он по сущности во всем, что Он есть, не объемлется ни каким пределом и ни в какой части. Посему, если истолкование посредством имен и речений значением своим объемлет сколько-нибудь подлежащее, беспредельное же объято быть не может, то несправедливо стал бы кто обвинять нас в невежестве, когда не отваживаемся, на что и отваживаться не должно. Ибо, каким именем объять мне необъятное? Каким речением высказать неизглаголанное? Итак, поелику Божество превосходнее и выше всякого означения именами, то научились мы молчанием чествовать превышающее и слово, и разумение. И если на сию осторожность в слове и нападает мудрствующий паче, нежели должно мудрствовать, и обращая в смех наше неведение непостижимого, в неизобразимом, неограниченном, неопределимом по величине и количеству, разумею Отца, и Сына, и Святаго Духа, познает разность в несходстве и представляет в обличение нашего невежества это, всегда сказуемое учениками прелести, изречение: *Вы кланяетесь, Егоже не весте* (Ин. 4, 22), если не знаете сущности Поклоняемого, то, по совету Пророка, не убоимся *укорения* безрассудных, по причине *похуления* их²⁹ (Ис. 51, 7) не отважимся на неизглаголанное, учителем превышающих ведение тайн делая простеца в слове Павла, который столько далек от мысли естество Божие признать доступным человеческому постижению, что и *судове* Божии называет неиспытанными и *путие* Его неисследованными (Рим. 11, 33) и утверждает, что обещанное Богом любящим Его за преспеяния в настоящей жизни выше постижения, почему невозможно сего ни оком объять, ни слухом приять, ни в сердце вместить (1 Кор. 2, 9). Посему, дознав от Павла, смело утверждаем, что не только суды Божии выше силы покушающихся исследовать их, но и пути ведения доньше остаются неположенными и непроходимыми. Ибо сие, как думаем, намереваясь означить, Апостол сказал, что *неисследовани путие*, ведущие к Непостижимому, показывая сим выражением, что оное ведение недоступно человеческим помыслам, и никто еще не направлял своего разума к таковому разумному шествию и не показывал какого-либо следа и признака, что постижением своим приступил он к непостижимому.

Итак, дознав от великой апостольской души, заключаем из сказанного, что, если суды не могут быть испытываемы и пути не исследываются,

28 Ср. и величию Его несть конца (Пс. 144, 3), великолепие славы святыни Твоя возглаголют (Пс. 144, 5).

29 Ср. не бойтесь укорения человека и похулению их не покаяйтесь (Ис. 51, 7).

и обетование благ превосходит всякое гадательное представление, то в какой паче сего мере по неизглаголанности и недоступности само Божество превосходнее и выше всего, умопредставляемого окрест Его, о чем никакого нет ведения, как утверждает наученный Богом Павел? И поэтому твердо содержим в себе самих осмеиваемое учение, исповедуя, что по ведению мы ниже превышающего ведение, и говорим, что действительно кланяемся *Его же вемы*. Ведаем же высоту славы Поклоняемого из того самого, что не можем обнять помыслами, заключая о несравнимом величии; и сказанное Господом самарянке, врагами же прилагаемое к нам, да будет скорее в собственном смысле сказано им. Ибо сие: *вы кланяетесь, Егоже не весте*, - Господь говорит самарянке, в мнениях о Боге предзанятой плотскими понятиями, и чувствительно касается ее речь, потому что самаряне, думая поклоняться Богу и потом полагая, что Божество телесно пребывает на месте, чтут Бога только на словах, поклоняюсь чему-то иному, а не Богу. Ибо Божество не есть что-либо, умопредставляемое в очертании. Напротив того, Божеству свойственно быть везде, все пронизать и ничем не ограничиваться. Посему, в обвинение христорбцев обращается слово, приводимое ими против нас. Ибо как самаряне, думая, что Божество объемлется местным неким очертанием, укорены были тем, что услышали: *вы кланяетесь, Егоже не весте*; и служение, вами совершаемое перед Богом, делается бесполезным, потому что Бог, почитаемый пребывающим на каком-либо месте, не есть Бог; так в собственном смысле можно сказать и новым самарянам: именем нерожденности предполагая объять Божественную сущность как бы местом каким, *вы кланяетесь, Егоже не весте*, совершая служение как Богу, но не зная, что беспредельность Божия не подходит ни под какое значение и ни под какой объем именований.

Но речь наша, следуя всегда за представляющимся по связи, далеко уклонилась от предположенного. Посему опять возвратимся к порядку, потому что представленное Евномием изречение достаточно, думаю, объяснено в сказанном, как противоречащее не только истине, но и самому себе. Ибо если по словам еретиков наименованием «Сын» устанавливается естественное отношение Сына к Отцу, рождения к родшему, так как, по какой-то грамматической вольности в слове, мудрость их выражения, означающего естество Божие, легко преобразует в виде имен, то никто уже не усомнится, что взаимное отношение имен, естественно составившееся, делается доказательством их близости, лучше же сказать, тождества по сущности. Но слово наше да не извращает речения противоположного, чтобы не показалось, будто бы учение благочестия почерпает силу в одном бессилии противоборствующих, а не в себе самом наипаче имеет силу. Поэтому, сколько можно, усильнейшею защитой пусть будет с нашей стороны подкреплено ими противопоставленное нам слово, чтобы

превосходство силы могло быть дознано из великой уверенности, когда и опущенное противниками употребим в дело при точном испытании истины. Ибо утвердившийся в противном мнении, может быть, скажет, что названия «Сын» и «рождение», конечно, не доказывают непременно естественного сродства. И в Писании называется иной чадом гнева (Еф. 2, 3), сыном погибели (2 Фес. 2, 3), порождением ехидны (Мф. 3, 7), и в таковых наименованиях не видно еще какой-либо общности естества. Ибо не одно и то же в подлежащем Иуда, названный сыном погибели, и самая, по умопредставлению, погибель; иное означает слово «Иуда», и иное - словом «погибель». Подобно сему такое же доказательство найдет себе речь и от противного. Ибо называемые сынами какого-то света и сынами дня в отношении к естеству не одно и то же со светом и с днем; и камни соделываются чадами Авраама (Лк. 3, 8), когда верою и делами усвоят себе сродство с ним; и *Духом Божиим* водимые, как говорит Апостол, называются *сынове Божии* (Рим. 8, 14), не будучи одним и тем же с Богом по естеству. И много подобного собрать можно в богодухновенном Писании, чем прикрывшись, обольщение подобно какой-то картине, испещренной свидетельствами Писания, ложно представляет из себя образ истины.

6. Итак, что же скажем на это мы? Божественное Писание умеет в обоих значениях употреблять речение «сын», так что у иных наименование сие от естества, а иными оно приобретено и усвоено. Когда Писание говорит о сынах человеческих и сынах овних, означает отношение по сущности рожденного к тому, кем он рожден. Когда же называет сынами силы или чадами Божиими, представляет близкое сродство, состоявшееся по произволению. И даже в противоположном смысле одни и те же наименованы и *сынове (же) Илии*, и *сынове погибельнии* (1 Цар. 2, 12), так как название сыновей весьма сообразно было с каждым из сих понятий. Название «*сынове Илии*» свидетельствовало о естественном их родстве с Илием, а наименованием «*сынове погибельнии*» обвиняемы они были в дурном произволении, в том, что не отцу соревновали в жизни, но произволение свое сроднили с пороком. Посему в отношении к дольному естеству и к делам нашим по одинаковой склонности человечества к тому и другому, разумю к пороку и к добродетели, от нас зависит сделаться сынами или ночи, или дня, между тем как природа наша относительно к главному в ней остается в собственных своих пределах. И сделавшийся чадом гнева за свою порочность не стал чуждым человеческого рождения, и по произволению сроднивший себя с добром благопристойностью своих поступков не отверг того, что происходит от людей. Напротив того, природа остается тою же в том и другом, но разности в произволениях приемлют на себя свойственные тому именованию: одни за добродетель делаются чадами Божиими, другие за порочность - чадами противника.

В рассуждении же божественных догматов сохраняющий естественный порядок Евномий (употребляю собственные речения сочинителя), оставаясь на читанном выше, и Рожденного не переставая называть рождением, потому что, по словам Евномия, рождена сама сущность, и именование «сын» усваивает себе такое отношение имен, почему делает Рожденного чуждым сродства с Родшим по сущности? Ибо об именуемых сынами или порождениями в обвинение или еще о тех, кому таковыми наименованиями сопровождается какая-либо похвала, нельзя сказать, что такой-то называется чадом гнева, потому что действительно рожден гневом, или также, что своею матерью по телу имел светлость дня и потому наименован ее сыном; напротив того, разность произволений производит имена такового родства. Здесь же Евномий говорит: рожденного, действительного сына не отказываемся именовать рождением, потому что, по словам его, урождена сущность, и название «сын» усваивает себе таковое отношение имен». Итак, если признает, что Сын, как действительное рождение, усваивает себе такое отношение имен, то имеет ли какой повод подобную причину наименований прилагать к называемым в смысле переносном, по несобственному словоупотреблению, и там, где, как говорит Евномий, естественное отношение присваивает себе таковое название? Итак, действительно возможно этому подобное в рассуждении тех одних, у кого естество сопредельно и добродетели и пороку, от чего иной не редко принимает на себя противоположные именованья, делаясь чадом то света, то опять тьмы, по сроднению своему с хорошим или с противоположным тому. А где не имеет места противоположное, там никто не скажет, что речение «сын» употребляется в переносном смысле, как и о том, чему название это усваивается по произволению. Ибо не дойдет до того, чтобы сказать: как человек, отложивший дела темные, вследствие благообразной жизни делается чадом света, так и едиnorodный Бог за перемену из худшего восприимлет предпочтительнейшее. Ибо кто, будучи человеком, делается сыном Божиим, тот посредством духовного рождения вступает в единение с Христом; а кто сам собою делает человека сыном Божиим, тот сам не имеет нужды в ином сыне, дарующем Ему сыноположение, но что Он есть по естеству, тем и именуется. Человек сам себя изменяет, из ветхого превращаясь в нового; Богу же во что превратиться, чтобы приобрести, чего не имеет? Человек, совлекаясь себя самого, облачается в естество божественное, а Кто всегда одинаков, Тому что отложить или что воспринять? Человек делается сыном Божиим, восприяв, чего не имеет, и, отложив, что имеет, но Кто никогда не имел порока, Тому нечего ни воспринять, ни оставить. Еще человек может быть назван чьим-либо сыном, иногда действительным, когда называет его кто, смотря на

естество, иногда по неточному словоупотреблению, когда произволение жизни налагает на него имя. Но Бог, как единое благо, в простом и несложном естестве, имеет всегда одну и ту же цель и никогда не изменяется в стремлениях своего произволения, но всегда хочет тем быть, что Он есть, и всегда есть то самое, чем хочет быть. Вследствие сего в собственном смысле и действительно именуется Сыном Божиим по тому и по другому: и по тому, что естество в Себе самом имеет благо, и по тому, что произволение не отступает от лучшего, а посему и название сие дается ему не по неточному словоупотреблению. Следовательно, и возражение, какое сделали мы сами себе от лица противников о родстве по естеству и ими будто бы произносимое на основании Писания, никакого не имеет места.

Но не знаю, почему или за что ненавидя истину и отвращаясь от нее, хотя именуют Единородного Сыном, однако же, как будто сим речением не может быть засвидетельствовано, что имеет с Отцом общее по сущности, и лишая слово значения, заключающегося в имени, оставляют Единородному пустое и ничего не значащее именование Сына, уступая Ему один звук речения. И что говорю это справедливо и не ошибаюсь в намерении противников, сие ясно можно дознать из того самого, что противопоставляют истине. Ибо вот что представляют они в сложение хулы, узнали мы из божественного Писания много имен Единородного, каковы: камень (λίθος) (1 Пет. 2, 7), секира (Мф. 3, 10), камень (πέτρος) (1 Кор. 10, 4), основание (1 Кор. 3, 10), хлеб (1 Кор. 10, 17), виноградная лоза (Ин. 15, 1), дверь (Ин. 10, 9), путь (Мф. 7, 14), пастырь (Ин. 10, 11), источник (Ин. 4, 14), древо (Откр. 22, 14), воскресение (Ин. 11, 25), учитель (Мф. 23, 8), свет (Ин. 1, 4), и многие иные, им подобные, но ни одного из сих имен, взятого в его значении, представляющемуся с первого взгляда, не будет благочестиво употреблять, разумея о Господе, ибо весьма нелепо было бы думать, что бесплотное, невещественное, простое, не имеющее вида может быть изображено какими-либо видимо представляемыми значениями имен, так что, услышав о секире, не железо определенного вида представляем или не разлитый в воздухе свет, или не виноградную лозу среди ветвей растения, или иное что, как предлагает представлять себе обычай, напротив же того, значение этих имен перенося на боголепнейшее, хотя так именуем, но представляем себе нечто иное, не потому, что действительно таково что-либо из этого относительно к естеству, но потому что, хотя и называется это, однако же разумеемое есть нечто иное с называемым. Если же таковы имена, и они действительно придаются единородному Богу, и не заключают в себе указания на естество, то следует, говорят еретики, и значение именованного «сын» не принимать, согласно с преобладающим обычаем, в показание естества, но искать в этом слове какого-либо другого значения, кроме общего и представляющегося с первого взгляда. Так и

подобно сему любомудрствуют они для доказательства, что Сын не то, что Он есть и чем именуется. Но к иному близка была наша речь, и именно готова была доказать, что новое сочинение Евномия лживо и несостоятельно, несогласно ни с истиною, ни само с собою. Но поелику тем самым, чем обвиняем их учение, внесена в речь как бы некая защита хулы, то хорошо будет сначала кратко рассудить об этом, а потом уже возвратиться к порядку написанного.

7. Посему, что же сказав на подобное сему, можно не погрешить против надлежащего? То, что имен, которые Писание придает Единородному, как и они говорят, много, но ни одно из прочих имен, как утверждаем, не сродно так по отношению к Родшему. Ибо не в том отношении к Богу всяческих называем как Сыном Отца, так или камнем, или воскресением, или пастырем, или светом, или чем-либо иным. Напротив того, как бы с неким искусством и правилом Божеские имена по их значению делить должно на две части. Ибо одни содержат в себе указание высокой и неизреченной славы, а другие указуют на многообразность промыслительного домостроительства, так что предположительно, если бы не было пользующихся благодеяниями, то не приличны были бы в этом случае и сии речения, указующие на благодеяние. Те же речения, которые выражают боголепное, и без отношения к состоящим под домостроительством с полным приличием и в собственном смысле придаются Единородному Богу. Но чтобы в большей ясности раскрылось нам таковое учение, бросим взгляд на самые имена. Господь наименован виноградной лозою не ради чего иного, как ради возвращения в Нем укорененных, не именовался бы пастырем, если бы не гибли овцы дома Израилевна, и врачом назван не ради чего, как ради болящих, не принял бы на Себя и прочих имен, если бы по некоей промыслительной деятельности не присвоил Себе сих речений к пользе благодетельствуемых. Ибо должно ли, говоря о каждом речении отдельно, длить речь о том, что признается всеми? Сыном же, десницею, Единородным, Словом, Премудростью, силою и всяким подобным речением, каким нарицаем, имея что-либо в виду, нарицается как бы в некоем относительно сопряжении с Отцом всех с Ним вместе именуемый. Ибо именуется силою Божиею, десницею Божиею, Премудростью Божиею, Сыном Отчим, Единородным, Словом у Бога и подобными сему именами. Поэтому следует видеть соответственное и приличное подлежащему значение каждого из сказанных имен, чтобы уклонением от правого разумения не погрешить нам в учении благочестия. Посему, как в других именах, перелагая каждое из них в что-либо боголепное, отмещем первоначальное о них понятие, так что и свет разумеем не какой-либо вещественный, и путь не ногами протоптанный, и хлеб не из земли произращенный, и Слово, не из речений составленное, напротив того, вместо сего разумеем

все то, что представляет величие силы Слова Божия, так, если кто отрицет обычное и естественное значение слова «Сын», из которого дознаем, что Именуемый из сущности Родшего, то, конечно, переложит имя сие в какое-либо боголепнее толкуемое. Ибо как делаемое предложение всякого иного имени в другое славнейшее служило к показанию Божеской силы, так, конечно, следует и означаемому сим именем предлагаться в более возвышенное. Посему, какой же должен боголепнейший смысл заключаться в наименовании Сыном, если, по учению противников, отринуто будет естественное отношение к Родшему? Ибо, может быть, никто не будет столько дерзок на нечестие, чтобы в понятиях о Божием естестве низкое и по земле пресмыкающееся почесть более приличным, нежели возвышенное и великое. Посему, если находят какой-либо более величественный смысл сего имени, так что кажется им недостойным Единородного представлять себе о Нем, что Он от Отчего естества, то пусть скажут, знают ли они по невыразимой своей мудрости что-либо высшее Отчего естества, чтобы до сего превознести Единородного Бога, поставить Его выше отношения к Отцу. Если же величие Божия естества превышает всякую высоту и превосходит всякую удивительную силу, то остается ли еще какое понятие, которым бы истолкование названия «Сын» возводилось к высшему еще смыслу? Итак, поелику признает Евномий, что всякое выражение, означающее Единородного, хотя именование сие берется из дольного обычая, в понятиях предложенное в высшее значение, говорится в собственном смысле, доказывается же, что невозможно найти какого-либо понятия, которое было бы возвышеннее именованья «Сын», представляющего естественную связь с Родшим, то нет, думаю, надобности замедлять долее на этом месте, достаточно доказав сказанным, что не надлежит толковать по подобию прочих имен и наименование «Сын».

Но взгляд свой снова должно обратить нам на книгу. Не одно и то же - не отказываться Рожденного называть рождением (ибо употреблять буду собственные их речения), потому что сама рожденная сущность и наименование Сыном присвояют себе таковое отношение имен, и еще естественные именованья предлагать в переносные заменения, так что выходит одно из двух: или первый ряд доказательств у них распадается, и напрасно прибегают к естественному чину в подтверждение того, что Рожденного должно называть рождением, или, если утверждается это по надлежащему, разрушится другое основание доказанного прежде. Ибо именуемому у них рождением, потому что рожден, неестественно по сему самому называться произведением и тварию. Весьма большая разность в означаемом каждым из сих имен, и с рассудительностью употребляемому речениями надлежит употреблять слова, имея в виду подлежащее, чтобы не произошло у нас слитности понятий, когда одни речения изменять станем в другие, несвойственные их значению. Посему делом

художника именуем произведенное искусством, а сыном человека называем рожденного человеком. Но никто из здравомыслящих не назовет дела сыном, ни сына - делом, ибо сливающему и смешивающему истинное значение в погрешительном употреблении имен свойственно это. По сему одно из сих двух понятий по необходимости справедливо в рассуждении Единородного. Если Он Сын, то не может называться тварию, а если один из тварей, то чуждо Ему название Сына, как и небо, и земля, и море, и каждая по порядку тварь не приемлет на себя имени «сын». А поелику Евномий свидетельствует, что Единородный Бог рожден, свидетельство же врагов сильнее других в утверждении истины, то, сказав, что Он рожден, сим самым засвидетельствовал, что не сотворен. Но о сем довольно. Поелику много притекает у нас речей, то, чтобы множество их не дошло до безмерности, удовольствуемся сказанным о предложенном.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

Содержание четвертой книги

1. Четвертая книга содержит в себе исследование о происхождении слова «порождение» и о бесстрастном рождении Единородного; ясно истолковывает сказанное: *В начале бе Слово* (Ин. 1, 1) и еще - рождение от Девы.

2. После сего, обличив Евномия, что им об Единородном сказано приличное земному существу, показывает намерение его доказать, что Единородный изменяем и сотворен.

3. Потом чудесно излагает еще понятие о Первородном, четырехкратно упомянутое Апостолом.

4. После этого излагает опять бесстрастие Господня рождения и неразумие Евномия, как он сказал, что рожденной сущности принадлежит название «Сын», и опять забывает сие и отрицает отношение Сына к Отцу; между этим идет речь о Цирcee и о врачевстве Мандрагоры.

5. Еще доказывает, что Евномий, вынужденный истиною, делается защитником правого догмата, исповедующим в самом собственном смысле так именуемую и первую сущность не только Отца, но и Единородного.

6. Потом входит в рассуждение о рожденном, о произведении, и о твари и показывает у Евномия и Феогноста нечестиво сказанное о непосредственности и неделимости сущности и об отношении к Сотворшему и произведшему.

7. При сем показывает, что приведенное в бытие после Сына с Ним несравнимо, явственно и искусно обличает скрытное идолопоклонство, злонамеренно придуманное Евномием к обольщению слушающих именованием Единородного Сына.

8. А после сего доказывает, что сущность Отца и Сына неизменяема, причем объясняет многие виды различия и согласия, а также образ, и печать, и отличительное свойство.

9. После этого, объяснив речения «сущность» и «рождение», Евномия суесловие и пустословие называет похожим на гремушку. За сим, сказанное великим Василием о рождении Единородного и подвергнутое худому отзыву Евномием представив в ясном виде, заключает тем слово.

1. Полезно будет исследовать происхождение слова «порождение», с таким любомудрием тщательно изложенное в сочинении Евномия. Итак, говорит Евномий (передаю буквально изукрашенное им слово против истины): «кто столько нерадив и так мало вникал в естество существ, что о телах, которые исследуются на земле, когда рожают и рождаются, действуют и страдают, не знает, что рожающие передают собственную сущность, а рождаемые восприимлют обыкновенно сию сущность; посему, так как вещественная причина общая, и отвне притекает содействие, и рождаемое рождается по страсти, и рожающее по естеству не имеет чистой деятельности, потому что естество сопряжено со страстями всякого рода». Смотрите, как благоприлично представляет в своем взгляде предвечное рождение сущего в начале Бога Слова, со тщательностью обозревающий естество существ, тела на земле и вещественную причину, и страсть рожающих и рождаемых и все, подобное тому, чего иной из имеющих ум постыдился бы, если бы говорилось сие и о нас, в слове выставлялось на позор наше страстное естество. Но блистательно подобное рассуждение писателя об естестве едиnorodного Бога! А мы, отложив в сторону негодование (ибо стенание поможет ли нам сколько-нибудь к низложению злобы врагов?), сколько будем в силах, раскроем смысл сказанного.

На какое рождение предлежит взгляд: на рождение ли, происходящее по плоти, или на рождение едиnorodного Бога? Поелику взгляд двояк и на жизнь Божественную, простую и невещественную, и на существо вещественное и страстное, и в обоих случаях речь идет равно о рождении, то необходимо сделать ясное и неслитное определение означаемого, чтобы подобоименность слова «рождение» не превратила истины в ложь. Посему, так как плотское вступление в бытие есть какое-то вещественное и сопровождаемое страстями, а бесплотное, не осязаемое, не имеющее вида, свободное от вещественного смешения чуждо всякого страстного расположения, то надлежит рассмотреть, о каком рождении был вопрос: о чистом ли и Божественном или о страстном и нечистом. Но никто не станет спорить, что обозрению слова предлежало предвечное осуществление едиnorodного Бога. Посему, для чего же Евномий останавливается на сем телесном естествословии, украшая слово мерзостями, оскверняя естество и описывая страсти, действующие при человеческом рождении, а между тем оставляя предлежащий ему предмет? Нужно нам было изучить не это скотское, при посредстве плоти совершаемое рождение. И кто столько прост, что, смотря на самого себя, и разумея в себе человеческое, станет искать иного объяснения своему естеству и возымеет нужду догнать все те необходимые страдания, какие усматриваются при рождении тела, потому что, хотя рождает кто иначе, однако же и иначе рождаемое бывает в страдании, так что из сего учения человек дознает, что и сам рождает со страданием, и страдание началось у него с рождения? Ибо умолчано ли это или

сказано, следствие одно и то же; напишет ли кто, разглашая сокровенное, или прикроет молчанием, о чем не должно говорить, не остаемся в неведении, что естество наше происходит путем страданий. Но мы домогаемся, чтобы объяснило нам слово то возвышенное и неизреченное осуществление Единородного, каким, как веруем, Он от Отца.

Итак, исследованию подлежит это, и новый богослов предлагает в слове и течение, и страдание, и вещественную причину, и какое-то действование, не очищенное от скверны, и содействие, притекающее отвне, и все, тому подобное. Не знаю, в каком состоянии по преизбытку мудрости утверждающий о себе, что вне его ведения не остается ничего не постижимого, и обещающий объяснить неизреченное рождение Сына, отступив от предположенного, подобно угрю, погружается в грязную тину помыслов, по примеру одного ночью приходившего Никодима, который, когда Господь учил о рождении свыше, увлекался помыслами в недра матерного чрева и недоумевал, как можно в другой раз быть опять внутри ложесн, говоря: как может быть сие? Думая, что старцу невозможно быть снова зачатым в матерней утробе, духовное рождение обличал в несостоятельности. Но погрешительное мнение Никодима исправляет Господь, говоря, что свойства плоти и духа не должны быть смешиваемы. Пусть и Евномий, если угодно, исправится в подобных мыслях. Ибо думаю, что заботящемуся об истине должно рассматривать предложенное в свойственном ему, а не по суждению о вещественном клеветать и на невещественное. Ибо, если человек или вол, или другое что из рождаемого по плоти нечисто от страстей, когда рождает или рождается, то сие значит ли что для естества бесстрастного и чистого? Тем, что мы смертны, не отвергается бессмертие Единородного, удобопревратностью людей в порок не подвергается сомнению непревратность естества Божественного, и ничто другое, свойственное нам, не переносится и на Бога. Напротив того, особенные свойства человеческой и Божественной жизни суть нечто несмешиваемое и несообщимое, и отличительные свойства во всем различны, так что ни человеческие не заключаются в божественном, ни обратно божественные - в человеческом.

Итак, почему же Евномий, когда предположено говорить о Божественном рождении, оставив предположенное, описывает земное, хотя о сем нет у нас с ним ни малого спора? Но цель искусника очевидна - охуждением за страсть уничтожить рождение Господа. И в этом, не говоря о хуле, дивлюсь тонкости ума в человеке, как помнит, о чем у него забота, и сказанным прежде приводя к заключению, что Сыну должно быть и называться рождением, теперь спорит, что рождения о Сыне и представлять себе не надлежит. Ибо если всякое рождение, как думает Евномий, тесно связано с страстным расположением, то, по всей необходимости, вследс-

твие сего признается, что чуждое страданию вместе с тем непременно чуждо и рождению. Если и страдание, и рождение представляются в мысли соединенными между собою, то непричастный одного из них не может иметь общения с другим. Посему, как же вследствие рождения называет порождением Того, о Ком, на основании сказанного теперь, самим же доказано, что Он нерожден? Из за чего же Евномий спорит с нашим учителем³⁰, который советует не осмеливаться на составление имен в Божественных догматах, но хотя признавать, что Сын рожден, понятие сего однако же не превращать в вид имени, так чтобы рожденного называть порождением, так как слово сие в Писании употребляется собственно о вещах неодушевленных или взятых в образ злости? Но когда говорится у нас, что слово «порождение» должно быть умалчиваемо, Евномий употребляет в дело неодолимую оную риторiku, взяв в поборничество и грамматическую холодность речи, и с помощью искусственного или производства, или подбора имен, или, не знаю, как прилично назвать сие должно, делает из сего умозаключения, не запрещая Рожденного называть порождением. Когда же, приняв это, подвергнем рассмотрению понятие имени, чтобы доказывать из сего общность сущности, опять берет именованя в особенном смысле и утверждает, что порождение не рождено, срамным естествословием телесного рождения уничтожая чистое, божественное и бесстрастное рождение Господа, как будто в Боге невозможно сойтись вместе тому и другому, и истинному рождению от Отца, и бесстрастию естества; напротив того, если рождение бесстрастно, то не будет сие рождением, если же кто признает оное истинным, то вместе с рождением допускается непременно и страдание.

Не так таинство богословия проповедует возвышенный Иоанн, не так этот громовой глас, который и Сыном называет Божиим, и проповедь очищает от всякой страстной мысли. Ибо вот как предуготовляет слух в начале Евангелия! Сколько предупредительности в учителе, чтобы кто-либо из слушающих не впал в низкие мысли и по невежеству не поползнулся в какие-либо нелепые предположения! Чтобы неприобученный слух, сколько можно, далее отвести от понятия «страсть», не упомянул он в начале ни Сына, ни Отца, ни рождения с той целью, чтобы кто в первых словах или, услышав об Отце, не увлекся ближайшим значением имени, или дознав о проповедуемом Сыне, не понял имени по здешнему обычаю, или не пал при слове «рождение», как при камне преткновения. Но вместо Отца именует *начало*, вместо родился – *бе*, вместо Сына – *Слово*, и говорит: *В начале бе Слово* (Ин. 1, 1). Скажи мне, какая страсть в сих речениях: *бе* и *Слово*? Страсть ли – *начало*? В страсти ли *бе*? От страсти ли *Слово*? Или, поелику нет страсти в сказанном, то не выражается проповедью и родс-

30 Василием Великим.

твенного? Впрочем, как же иначе, а не сими речениями выразится лучше общность и близость сущности и совечность Слова с Началом? Иоанн не сказал: от Начала родилось Слово, чтобы понятием какого-либо протяжения не разъединить Слова с Началом, но проповедал о Слове совокупно с Началом, вообще сказав о Начале и о Слове: *бе*, - чтобы Слово не опоздало против Начала, но коснулось слуха проповедью прежде, нежели принято им одно начало, войдя с верою в начало. Потом говорит: *и Слово бе у Бога*. Еще убоился Евангелист нашей неопытности, еще боится нашего младенчества и невежества, еще не вверяет слуху названия «Отец», чтобы кто из более плотских, узнав об Отце, вслед за сим не вообразил мысленно и о матери. Но не именует еще в проповеди и Сына, потому что подозревает еще в нас привычку к дольному естеству, чтобы иной, услышав о Сыне, и божественного не превратил в человеческое по страстному образу мыслей. Посему-то Евангелист, продолжая проповедь, опять наименовал Слово, так естествослова о сем тебе неверному: как твое слово является из ума и не требует в посредство страсти, так и там, услышав *Слово*, ни чьей не заметишь страсти. Посему-то Иоанн, возобновляя опять проповедь, говорит: *и Слово бе у Бога*. О как с Богом соразмеряет Слово! Лучше сказать, как с Беспредельным распростирает беспредельное! *Слово бе у Бога* у всецелого Бога, конечно, всецелое Слово. Посему, сколько неизмерим Бог, столько же именно неизмеримо и Слово, сущее у Него; а если объемлется пределами Бог, то, без сомнения, имеет предел и Слово. Если же беспредельность Божия преступает предел, то и Слово, умопредставляемое у Бога, не объемлется пределами и мерами. Ибо никто не скажет, что не во всем Божестве Отца умопредставляется Слово, так что в Боге иное будет со Словом, а другое окажется лишним Слова. Снова отечески слышен глас Иоанна, снова Евангелист напоевает проповедью слух младенчествующих; при первых звуках не возросли еще мы до того, чтобы, услышав слово «Сын», не поползнуться нам, увлекшись обычным значением. Посему-то проповедник, еще в третий раз возобновляя речь, провозгласил: Слово, а не Сын, сказав: *и Бог бе Слово*. Сперва сказав, где *бе Слово*, потом у Кого *бе*, теперь уже скажет, что Оно такое. Троекратным повторением достигает цели проповеди. Говорит Евангелист: не какое-либо слово, в обыкновенном смысле разумемое, но Бога проповедую под наименованием Слова. Сие-то Слово, Которое было в начале, было у Бога, и было не иное что, кроме Бога, но сам Бог. И повторением непрестанно усиливая громогласные воззвания, проповедник скажет, что сей есть Бог, открываемый в проповеди, сей самый, Кем *вся быша*; и *живот бе*, и *свет человеком*, и свет истинный во тьме сияющий, и тьмою непомрачаемый (Ин. 1, 3-5), во своя приходящий и своими не приемлемый (Ин. 1, 11), соделавшийся плотию и плотию вселившийся

в человеческом естестве (Ин. 1,14). Перечислив все сие и подобное сему, тогда называет Отца и именует Единородного, когда уже не было никакой опасности очищенному столькими предварениями, при значении слова «Отец», поползнуться в какое-либо нечистое разумение.

Видехом, сказано, *славу Его, славу яко Единороднаго от Отца* (Ин. 1, 14). Скажи на это Евангелисту, скажи, Евномий, сии мудрые твои положения, как в слове именуешь Отца, как именуешь Единородного, когда всякое телесное рождение совершается со страстью? Конечно, за него отвечает тебе истина: иное дело - богословское таинство, и иное - естествословие бранных тел; великой средою разделены они между собою. Для чего в соприкосновение приводишь словом несмешиваемое? Для чего нечистым словом оскверняешь чистоту Божественного рождения? Для чего телесными страстями объясняешь бестелесное? Не по должному толкуй и о горнем. Господь - Сын Божий, проповедую вам. Евангелие с небес из светлого облака проповедало так, ибо говорит: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3, 17). Но когда преподано мне, что Он Сын, тогда сим именем не был я увлечен к земным значениям слова «сын», напротив того, знаю, что Он родился от Отца, но не знаю, чтобы по страсти. Присовокуплю еще к сказанному и то, что знаю и телесное некое рождение, чистое от страсти, почему Евномиево естествословие телесного рождения и в этом уличается, что оно ложно, если найдется только рождение тел не приявшее страсти. Скажи, правда ли, что *Слово плоть бысть* (Ин. 1, 14) или нет? Не можешь сказать, что не было. Следовательно, *бысть*, и нет отрицающего это. Посему как *Бог явися во плоти* (1 Тим. 3, 16)? Конечно, скажешь: в рождении. Какое же припомнив рождение? Очевидно, припомнив рождение от Девы и припомнив, что рождшееся *в ней от Духа есть Свята* (Мф. 1, 20) и что, когда исполнились дни родить ей, родила, и тем не менее в рождении сохранилась нерастленность. Потом, что рождение со стороны жены чисто от страсти, сему веруешь (если только веруешь), но рождения Божественного и пречистого от Отца не допускаешь, не умопредставляя при рождении и страсти. Но ясно знаю, что неизбежна в догмате страсть для того, кто не обращает внимания на начало в Божественном и пречистом естестве; напротив того, к отрицанию единородного Бога употребив в содейственники лицемерное опасение допустить страсть, доказывает то, чтобы Творец всей твари признаваем был частью твари.

2. И это явственно показывает в том, чем снова оспаривает сказанное, говоря: «от Отца рождена сущность Сына, не вследствие растяжения изринутая, не вследствие истечения или отделения от естественной связи с Родшим отторгшаяся, не вследствие приращення достигшая совершенства, не вследствие изменения принявшая на себя образ, но по одному изволению Родшего получившая бытие». Ибо

не всякий ли, у кого не вовсе оглушены чувствилища души, познает из этого, что, по доказываемому в Евномиевых словах, Сын есть часть твари? Что препятствует все это от слова до слова сказать и о всякой другой вещи, усматриваемой в твари? И если угодно, приложить речь к чему-либо, видимому в твари, ежели не то же будет следствие, всю речь обратим в осуждение себе самим, как злонамеренно, а не с надлежащею заботливостью об истине, исследующим слово. Посему, изменив имя «Сын», Евномиеву речь прочитаем буквально. Скажем: от Отца рождена сущность земли, не вследствие растяжения или отделения отторгшаяся от естественной связи с Родшим, не вследствие приращения достигшая совершенства, не вследствие изменения изринутая, но по единому изволению Родшего получившая бытие. Есть ли в сказанном какая несообразность с существом земли? Никто, думаю, не скажет, что есть, потому что Бог не вследствие растяжения изринул землю, не источив или отделив Себя самого от связи с Собою, составил сущность земли, не постепенным возвращением из малого в великое довел до совершенства, не какому-либо подвергнув Себя превращению и изменению, преобразился в вид земли, но изволения достаточно Ему было *для* составления сущности Им произведенного. Ибо *Той рече и быша* (Пс. 148, 5), так что имя «рождение» не разногласит с выражением «составление земли». Посему, если можно справедливо сказать сие о частях мира, то какое еще остается сомнение об учении противников? А именно, что, именуя на словах Сыном, доказывают, что Он один из приведенных в бытие творением, преимуществует пред другими тварями одним старшинством в порядке происхождения, как можно сказать и о кузнице, что все ее произведения из железа, но производству прочих предшествуют орудия: щипцы и молот, - которыми железо обделывается, смотря по потребности. Но потому только, что орудие предшествует производству, нет уже какой-либо разности в веществе у обделывающего орудия и у обделываемого орудием железа. И то, и другое - железо, но по наружности одно - старше другого.

Таково богословие ереси о Сыне. Евномий думает, что по сущности ни чем не разнятся и Сам Господь, и приведенное Им в бытие, исключая одну разность в порядке происхождения. Посему, кто же из принадлежащих сколько-нибудь к христианам согласится, что одно и то же достоинство сущности и у частей мира, и у Сотворившего мир? Ужасаюсь хулы, зная, что у кого одно достоинство, у тех, конечно, и естество не разное. Как у Петра, у Иоанна и у прочих людей и достоинство сущности общее, и естество одно, таким же образом, если Господь по естеству в равном достоинстве с частями мира, то, если приметят что в рассуждении сих частей, по необходимости должны признать, что и Господь подлежит тому же. Но мир не навсегда пребудет; значит, по мнению их, вместе с небом и землею

прейдет и Господь, если однороден Он с миром. А если Его исповедуем вечным, то, по всей необходимости, признается и мир не лишенным доли в Божественном естестве, если только сходен с Единородным, как с тварию. Видишь, куда по прекрасному этому следствию стремится слово, подобно какому-то камню, оторвавшемуся от вершины горы и собственною своею тяжестью гонимому по склону. Ибо необходимо или стихиям мира оказаться по еллинской суетности досточтимыми, или не поклоняться и Сыну. Но посмотрим на сие так. Мы утверждаем, что тварь, и умопостигаемая, и вся, принадлежащая к чувственному естеству, приведена в бытие из ничего; они то же проповедуют и о Господе. Мы говорим, что все существующее Божиею волею приведено в бытие; они то же разглашают и об Единородном. Мы веруем, что не из сущности Сотворшего тварь и в ангельском, и в этом мире; они и Его подобно отчуждают от Отчей сущности. Мы исповедуем, что все служебно воле Сотворшего; они понятие сие имеют и об Единородном. Посему, необходимо и все иное, что только представят себе о твари, прилагают и к Единородному, и чему бы ни поверили в рассуждении Единородного, предполагают сие и о твари, так что, если Господа исповедуют Богом, то обоготворят и прочую тварь; и если утвердят, что тварь непричастна Божественного естества, не будут отрицать того же мнения и об Единородном. Но ни один здравомыслящий не будет приписывать божества твари. Не умолчать ли мне остального, чтобы не употреблять языка на хулу противников? Что как следствие присовокупляется к прежнему, пусть скажут те, у кого уста обучены к хуле. Слово же и смалчивающих явно. Ибо необходимо будут два противные следствия: или явно отвергнут единородного Бога, утверждая, что у них Его и нет, и не именуется, или, если припишут Ему божество, то равно припишут оное и всей твари. Или напоследок, избегая нечестия, обнаруживающегося в том и другом, прибегнут к благочестивому слову и, без сомнения согласятся, что Единородный не сотворен, чтобы исповедовать, что Он - действительно Бог.

3. Должно ли продолжать речь, повторяя все другие хулы, какие Евномий вследствие сего начала необходимо поместил в слове? Ибо кто смотрит на последствие, тот из сказанного уразумеет, что отцу лжи, виновнику смерти, изобретателю порока, сотворенному естеством умным и бесплотным, естество сие не воспрепятствовало по превращении стать тем, что он есть. При превратности сущности, свободно движимой туда и сюда, сила естества последует наклонности произвола, так что естество делается тем, к чему поведет его произвол. Поэтому и о Господе полагают, что может принимать в Себя противоположности, чтобы вследствие сотворения низвести Его до равночестия с ангелами. Но пусть выслушают великое слово Павла: как говорит, что один Он назван Сыном, потому что не ангельского, но лучшего естества? *Кому бо рече когда от Ангел: Сын Мой еси*

Ты? Егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси Ангели Божии. И ко Ангелом убо глаголет: творяй Ангелы своя духи, и слуги своя огнь палящ; К Сыну же: престол Твой, Боже, в век века: жезл правости жезл царствия Твоего (Евр. 1, 5-8). Так Апостол продолжает, и что иное после сего изрекло богословствующее пророчество. Присовокупляет же относящееся сюда и из другого песнопения: *в начале Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса*, и все следующее до слов: *Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Евр. 1, 10; 1, 12), где описывает неизменяемость и вечность естества. Поэтому, если Божество Единородного настолько выше естества ангельского, насколько обладающий разнится от рабов, то почему обобщают или с чувственной тварию Господа твари, или с естеством ангельским Того, Кому поклоняются ангелы? Так о способе существования Единородного еретики употребляют выражения, которые в собственном смысле приличествовать будут каждой вещи, усматриваемой в твари, как уже показали мы, что изреченное ересью слово о Господе сродно и свойственно устройству земли. Но, чтобы в трудах наших не оставалось чего-либо сомнительного для читающих, и то из богодухновенного Писания, в чем заключается некоторое оправдание еретических учений, достойно будет присовокупления к исследованному нами.

Ибо на основании упомянутых нами апостольских слов спросят, может быть, почему назван первородным твари, если Он не то же, что тварь? Всяк первородный перворожден не между инородными, но между однородными, как Рувим, по рождению первенствуя пред счисляемыми после него, был первородный человек в числе других людей, и многие другие называются первородными между счисляемыми вместе с ними братьями. Посему еретики говорят: «какою представим себе сущность всей твари, и о Перворожденном ее говорим, что Он той же сущности. Поэтому, если вся тварь единосущна Отцу всяческих, то не отрицаем, что таков же и Первородный твари. Если же Бог всяческих различен от твари по сущности, то совершенно необходимо и о Первородном твари сказать, что не имеет ничего общего с сущностью Божиею». Такова сила возражения, противопоставляемого нами слову, и оно, думаю, ничем не ниже того, какое борющимся с нами и следовало нам сделать. Но что надлежит для сего знать, сколько в наших силах, объяснено теперь будет в слове. У Апостола во всех его посланиях четырехкратно употреблено имя «первородный», но упоминание сего имени делается различно, а не одним и тем же способом. Ибо то говорит о Первородном *всяя твари* (Кол. 1, 15), еще сказано о Первородном *во многих братиях* (Рим. 8, 29), потом о Перворожденном *из мертвых* (Кол. 1, 18.). В послании же к Евреям имя «первородный» упомянуто само по себе, не в связи с другими. Ибо гово-

рит так: *Егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси Ангели Его* (Евр. 1, 6). Так разделив места сии, хорошо разобрать каждое из них само в себе порознь: почему Он перворожден твари, почему перворожден во многих братьях и почему упомянут без каждого из сих прибавлений Сам по себе, когда снова вводится во вселенную и приемлет поклонение от всех своих ангелов? Посему, если угодно, рассмотрение предложенных мест начнем с последнего.

Егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, говорит Апостол. Прибавление слова «*паки*» по буквальному значению показывает, что происходит сие не в первый раз. Ибо такое речение употребляем о возобновлении бывшего уже однажды. Следовательно, словом сим означает Апостол страшное явление Единородного в конце веков, когда узрят Его не в образе раба, но велепено восседающим на престоле царствия и приемлющим поклонение от всех окрест Его ангелов. Посему единожды Вошедший во вселенную, став первородным из мертвых, в братьях и всея твари, когда снова войдет во вселенную, судя *вселенней в правду*, как говорит пророчество (Пс. 9, 9), не сложит с Себя имени «Первородный», которое единожды принял за нас. Но как о имени Иисусове, *еже паче всякаго имене, всяко колено поклонится* (Флп. 2, 9-10), так и Пришедшему под именем Первородного поклонится полнота всех ангелов, радующаяся призыванию человеков, каким, вследствие того, что сделался нашим первородным, снова призвал опять в первоначальную благодать. Поелику радость будет у ангелов о спасаемых от греха (потому что она *тьварь совоздыхает и сползнет даже до ныне* нашей суете (Рим. 8, 22), почитая собственным своим ущербом нашу погибель), когда последует откровение *сынов Божиих*, которого за нас всегда чают и нетерпеливо ждут (Рим. 8, 19), и когда спасется овца в горней сотне (овцу же сию составляем все мы, все естество человеческое, и ее-то спас благий Пастырь тем, что сделался Первородным), тогда-то особенно в усиленном благодарении за нас совершится поклонение Богу, первородством призвавшему удалившегося от отеческого дома.

Поелику разумеем сие так, то никто уже да не сомневается о прочем, почему делается первородным из мертвых или перворожденным твари, или перворожденным во многих братьях. Ибо все сие клонится к одной и той же цели, хотя в каждом выражении выказывается какая-нибудь особенная мысль. Первородным из мертвых делается, кто первый на Себе Самом разрешил болезни смерти, чтобы и всем проложить путь к рождению через воскресение. Перворожденным в братьях делается опять первородившийся в воде новым рождением пакибытия, в болезнях которого оказывает помощь парение голубя. Посредством одного участвующих с Ним в подобном рождении делает Своими братьями и Сам делается первородным рождает-

мых после Него от воды и Духа. Короче сказать, поелику три у нас рождения, которыми приводится к жизни естество человеческое: рождение телесное, рождение в таинстве пакибытия и рождение в ожидаемом еще воскресении из мертвых, - то во всех трех делается первородным. Поелику пакибытие двояко совершается двумя способами: крещением и воскресением, - то Сам, став вождем обоих, делается перворожденным во плоти, потому что первый и один обновил Собою неведомое естеству рождение от Девы, в чем никто не предшествовал Ему в стольких родах человеческих. Поэтому если понято сие разумом, то не останется неизвестным значение твари, в рассуждении которой Он первороден. Ибо знаем двоякое творение естества нашего: первое, которым созданы, и второе, которым воссозданы. Но во втором творении не было бы для нас потребности, если бы первого не обратили ни во что преслушанием. Итак, поелику первая тварь обветшала и уничтожена, должна произойти во Христе *нова тварь*, как говорит Апостол (2 Кор. 5, 17). Ничего обветшавшего не желает он видеть во второй твари, говоря: *сволекшися ветхаго человека с деяньми его* (Кол. 3, 9) и похотями его (Еф. 4, 22), *и облецися в новаго человека, созданого по Богу*; (Еф. 4, 24). И *еще кто во Христе*, говорит Апостол, *нова тварь: древняя мимоидоша, се быша вся нова* (2 Кор. 5, 17). Ибо один и тот же Творец естества человеческого и в начале, и в последствии. Тогда, взяв персть от земли, сотворил человека и опять, взяв персть от Девы, не просто сотворил человека, но Создал на Себе. Тогда сотворил, а после сего сотворен; тогда Слово сделало плоть, а после Слово стало плотью, чтобы претворить в дух нашу плоть, сообщившись с нами плотию и кровью. По сей-то новой во Христе твари, в которой Сам предшествовал, наименован первородным, стал начатком всех: и рождаемых в жизнь, и мертвых, оживотворяемых воскресением, чтобы господствовать над мертвыми и живыми, и начатком в Себе соосвятить все смешение. А что не по предвечному бытию придается Сыну имя первородного, свидетельствует название едиnorodным. Ибо действительно едиnorodный не имеет братьев. Как будет едиnorodным признаваемый состоящим в числе братьев? Но как называется Богом и человеком, Сыном Божиим и Сыном человеческим, образом Божиим и зраком раба, будучи одним по действительному естеству и сделавшись другим по человеколюбивому домостроительству, так, будучи и Едиnorodным Богом, делается Первородным *вся твари*, едиnorodным будучи в недрах Отчих, а перворожденным твари и делаясь, и называясь в спасаемых новою тварию. Если же, как угодно ереси, первородным называется потому, что сотворен прежде прочей твари, то имя сие несогласно с доказанным ими самими об Едиnorodном Боге. Ибо не говорят того, что Сын и все одинаково приведены в бытие Отцом, но Едиnorodного Бога называют произведением Отца, все же иное - произве-

дением Единородного. Посему, на каком основании уча, что Сын сотворен, Бога именуют Отцом твари, на том же, конечно, основании говоря, что все создано Единородным Богом, именуют Его не первородным, но в более собственном смысле - Отцом созданных Им, потому что отношение обоих к тварям одно и то же, а следовательно, одно производит и название. Ибо если Сый над всеми Бог собственной своей твари в собственном смысле называется не первородным, но Отцом, то на сем же, конечно, основании и Единородный Бог в собственном смысле именоваться будет Отцом, а не первородным собственных Своих тварей, так что название первородным по всему не точно и излишне, и в еретическом смысле не имеет места.

4. Но возвратиться должно к тем, которые Божественному рождению приписывают страсть, и потому, чтобы не подразумевать страсти, отрицают, что Господь действительно рожден. Ибо говорить, что с рождением всего сопряжена страсть и посему думать о Сыне, что чуждым для Него надлежит признавать понятие о рождении, чтобы Божество пребывало чистым и вне страсти, может быть, имеет, по-видимому, некоторое основание для людей, легко вводящихся в обман, но для обученных божественным таинствам готово обличение в исповедуемом. Ибо кто не знает, что в истинную и блаженную жизнь вводит нас рождение, которое не одно и то же с происходящим *от крове и от похоти плотския* (Ин. 1, 13), с имеющим течение, предложение, постепенное усовершенствование и все иное, что усматривается в плотском рождении, но инаково, от Бога и небесно. О сем-то рождении, как говорит Евангелие (Ин. 1, 13), веруем, что оно свыше и не допускает страдания плоти и крови.

Пусть отважатся противники утверждать одно из двух: что или нет рождения свыше, или ежели и есть, то по страсти. Но они соглашаются, что сие рождение есть, и не находят в нем страсти. Следовательно, не всякое рождение соединено со страстью; напротив того, вещественное - страстно, а невещественное чисто от страсти. Посему, какая необходимость свойственное плоти приписывать пречистому рождению Сына, и, поелику долнее рождение осмеивается в непристойном описании, и Сына не допускать до близости с Отцом? Если же наше рождение ведет к той и другой жизни, но рождение плотское - страстно, а духовное - чисто, то (может ли кто из причисляющихся, как ни есть, к христианам противоречить сему?) представляющий себе мысленно рождение пречистого естества как предположит страсть? Но сверх сказанного исследуем еще следующее. Если по страсти плотского рождения не верят бесстрастию рождения Божественного, то по тем же примерам, какие, разумею, у нас, пусть не веруют, что бесстрастный Бог есть Создатель. Ибо если по нашему судят о Божественном, то признают, что Бог и не рождает, и не творит, потому что

в нас ни то, ни другое не производится бесстрастно. Посему, пусть или оба сии действия - и творение, и рождение - устроят от Божественного естества, чтобы тем и другим сохранить бесстрастие в Боге, и из догмата своего совершенно выбросят веру в Единородного, чтобы Отец сохранен был от страсти, не очерняемый и рождением, или уступят, что Божественная сила в одном действует бесстрастно, да и о другом не спорят. Ибо если творит без труда и вещества, то и рождает, конечно, без труда и истечения.

И в этом опять слове имею своим защитником Евномия. Но выражусь, обсекая немного его пустословие и вкратце повторив всю мысль, а именно, что люди не вещества приготавливают у нас, но придумывают только вид один веществу. Вот содержание с великим пустословием сказанного еретиками. Посему Евномий, если в дольном рождении представляя себе зачатие и образование рождаемого, отрицает поэтому возможность чистого понятия о рождении, то вследствие сего, поелику здешнее творение трудится над одним видом, а не может доставить вещества для вида, пусть на том же основании отрицает поэтому и мысль, что Отец есть Создатель. Если же творения в Боге не хочет разуметь по человеческой мере силы, то по видимому в человечестве да не оуждает и Божественного рождения. Но чтобы более явными стали Евномиевы точность и осмотрительность в том, что говорит он, снова повторим немного не что из сказанного еретиками.

Евномий говорит: «действующее и страждущее имеют между собою общение в естестве», - и после рождения от тел перечисляет искусственные произведения из веществ. Посему проницательный слушатель пусть усмотрит из сего, как блуждающий всегда по встречающемуся случайно теряет путь к собственной своей цели. Действующее и страждущее в рождаемых по плоти Евномий видит при той же сущности, так что одно сообщает сущность, другое приобщается оной. Так умеет он в естестве существ с точностью усматривать истину, чтобы отделить от сущности и сообщающего и приобщающегося, и о каждом из них утверждать, что само по себе оно иное с сущностью. Ибо принимающий или сообщающий, без сомнения, инаков с принимаемым или подаваемым. Почему сперва должен быть представляем кто-либо, сам в себе усматриваемый в собственной своей ипостаси, а потом уже можно сказать о сем, что или дает, или имеет, или принимает, чего еще не имеет. И таким смешным образом изрыгнув это слово, мудрец не чувствует, что в последующем опять сам себя опровергает. Ибо кто подлежащее вещество с помощью искусства приводит в какой ему угодно вид, тот, конечно, творит нечто своею деятельностью, и вещество от действующего с искусством сообщаемый вид приемлет со страданием. Ибо не бесстрастным и нимало не противодействующим пребывая, вещество принимает образ от искусства. Посему, если в том, что произво-

дится искусством, не произойдет ничего, пока к производимому не стекуются совокупно одно с другим страдание и действие, то как же можно думать, что вследствие сего в словах своих устоит писатель, который, утверждая общность сущности в страдании и действии, отваживается рожденному не только приписать сколько ни есть общей сущности с родившим, но и всю тварь сделать односущною с Сотворившим, если только определяет и действующее, и страждущее однородными между собою по естеству? Следовательно, чем доказывает, что ему хотелось, тем ниспровергает, что домогался доказать, усиливая оспариванием своим мысль об единосущии. Ибо если рождение от кого-либо в рожденном показывает сущность родившего, а искусственное устройство, совершаемое с действием и страданием, по слову Евномия, действующее и производимое ведет к общению сущности, то писатель, во многих местах собственных своих писаний доказывая, что Господь рожден, тем самым, чем отчуждает он Господа от Отчей сущности, приписывает Ему единение с Отцом. Ибо если, по слову еретика, ни вследствие рождения, ни вследствие устройства не усматривается отделения сущности, то, чем ни предоставит быть Господу - тварию или рождением, - в обоих случаях припишет сродство по сущности, кто в действующем и страждущем, в родившем и рожденном, по науке признал общность естества. Но обратимся к продолжению слова.

Прошу читающих не огорчаться точностью исследования, невольно многоречивого. Ибо немаловажная грозит беда, опустив из вида нечто, требующее тщательнейшего обозрения, потерпеть ущерб в малом; напротив того, подвергаемся опасности в том, что есть главного в уповании. Нам предстоит или быть христианами, не вдаваясь в еретическую пагубу, или непременно увлечься в иудейские и еллинские мнения. Посему, чтобы не потерпеть ни того, ни другого из запрещенного, то есть ни отрицанием действительно рожденного Сына не изъять согласия на иудейские догматы, ни поклонением твари не доказать, что пали вместе с идолослужителям, по необходимости продолжим речь об этом, остановившись на самом речении Евномия, читающемся следующим образом: «вследствие сего разделения понятий иной справедливо скажет, что в самом собственном смысле так называемая, первая и единая, действием Отца произведенная сущность принимает на себя названия рождения, произведения и твари». И через несколько слов Евномий продолжает: «единственный же Сын, произведенный деятельностью Отца, имеет несообщимое естество и отношение к Родшему». И в написанном перед сим говорит, что «рожденного не отказывается называть порождением, потому что сама рожденная сущность и название «Сын» делают свойственным себе такое отношение имен».

Итак, по причине столь явного противоречия в сказанном, остается мне удивляться остроумию хвалящих сие учение. Ибо всегда останется не-

известным, к чему из сказанного Евномием обратившись, не погрешат в остальном. Первое слово у него доказывало, что рожденная сущность и название «Сын» делают свойственным себе такое отношение имен, а настоящее его словоупотребление говорит тому противное, а именно, что Сын имеет несообщимое отношение к Родшему. Если поверят первому, то, конечно, не допустят второго. Если же будут склоняться на последнее, то противостанут первому мнению. Кто решит у них спор? Кто будет посредником в междоусобной брани? Кто это разногласие приведет в согласие, когда самое желание вследствие сказанного делится само с собою, и догматы доходят до противоречия? Или, может быть, это пророческое гадание, сказанное об иудеях Давидом: *разделишися, и не умилишися* (Пс. 34, 15). Ибо вот разделяемые до противоречия догматов не чувствуют своего заблуждения, но, подобно сосудам, носимым за уши, переводятся, куда угодно переставляющему. Угодно было ему сказать, что рожденной сущности естественно название «Сын» - и тотчас, как засыпающие, поникли головою, соглашаясь на сказанное». Переменил опять речь в противную и отрицает отношение Сына к Родшему - опять и на сие весьма любезно отвечают поклоном, как тени от тел, в самодвижном подражании применяются к движению идущего впереди, склоняясь к тому, к чему он пожелает, и, хотя бы стал бороться сам с собою, принимают и это. Вот некое новое Гомерово питье, не тела врачуемых изменяющее в вид бессловесных, но в душах производящее их превращение в нечто бессловесное. Ибо о тех говорит баснь, что твердым оставался у них ум и по изменении их вида в звериный, а здесь, когда тела у них остаются в естественном состоянии, души претворяются в бессловесные. И как там чудодействующая поэзия говорит, что напоенные изменяются в различные виды зверей, в удобность претворяющей естество, то же самое и ныне бывает от этой Церцейной чаши. Ибо упоенные чарующею прелестью Евномиева сочинения изменяются в образы различных догматов, преобразуясь ныне в тот, а потом - в другой. И при этом наиболее услажденные по складу басни любят еще доведшего их до такого бессловесия и подобно какому-то плоду дерева, или желудям рассеваемые им слова, припав к земле, собирают, как свиньи, с жадностью прибегая к учениям, не восходящим от земли, и не имеют способности возвести взор к догматам высшим и небесным. Поэтому не смотрят на превращение речи в противоположную, но за встретившееся им хватаются без исследования. Подобно тому, что, как говорят, бывает с усыпленными мандрагором, у которых тела приходят в бесчувственность, сон и неподвижность в таком же точно расположении бывают у них чувствилища души, усыпленные и неспособные уразуметь прелесть. Хотя тяжко вследствие какого-либо лжеумствования подвергаться скрытному обману, не примечая того, однако же несчастье сие извинительно, когда

бывает невольно; но с какою-то предусмотрительностью и со тщанием привлекаться к испытанию зла не незнающему этого бедствия - это превосходит всякую миру злосчастия. Ибо не достойно ли негодования, когда слышим, что и из рыб жадные бегут от приближающегося к ним голого железа, обольщаемые же приманкой, в надежде найти пищу тянут к себе уду? Но, где зло очевидно, там произвольно бросаться на сию гибель - это бедственнее и неразумия рыб. Ибо те к скрытой от них гибели привлечены прожорливостью, а эти глотают голую уду нечестия, по какому-то неразумному пристрастию любя гибель. Ибо что может быть очевиднее сего противоречия - утверждать что один и тот же и рожден, и есть тварь, что сродно Ему название «Сын» и названию сему чуждо значение «Сын»? Но о сем довольно.

5. Полезно же будет, может быть, видеть в связи полную мысль предложенного нам Евномиева изречения, обратившись к началу речи. Ибо исследованное теперь явным противоречием в сказанном подвигло нас немедленно начать опровержение с последних слов. Итак, Евномием сказано следующее: «вследствие сего разделения понятий иной справедливо скажет, что в самом собственном смысле так называемая, первая и единая, действием Отца произведенная сущность принимает на себя названия рождения, произведения и твари». Посему внимательным к слову намереваюсь сначала напомнить, что в первом сочинении Евномий говорит: в самом собственном смысле называемая сущность есть сущность Отца, - и ведет речь сими словами: «все наше догматическое учение ограничивается превышею и в самом собственном смысле так называемую сущностью». И здесь в самом собственном смысле так называемую и первую сущностью признает сущность Единородного. Посему, Евномиевы речения из этой и другой книги сведя во едино, самого Евномия представим свидетелем об общей сущности, утверждавшим где-то в другом месте нечто, подобное сему: кому принадлежат одни и те же названия, у тех и естество не разное; ибо не означал бы тождеством названий разъединенное по естеству вступающий в спор с самим собою. Но поелику в Отце и Сыне сущность по понятию одна, то посему, конечно, говорит, что так называется в самом собственном смысле одна и в самом же собственном смысле другая. Подтверждается же слово сие и обычаем человеческим, не придающим значение в собственном смысле ничему такому, чему имя не оправдывается естеством. Так по неправильному словоупотреблению подобие называем человеком, но собственно словом сим называем живое существо, показываемое в естестве; а также слово Писания называет иногда богом и идола, и беса, и даже чрево, но не одним и тем же образом оно употребляет и собственное название, и все другие. Об ином говорится, что в сонном мечтании он ел, но мечту нельзя назвать в собственном смысле

пищею. Поэтому если какие-либо два человека равно существуют в естестве своем, то каждого из них в собственном смысле называем человеком. Если же кто и неодушевленный образ станет причислять к человеку, в действительности существующему, и действительно существующего и подобие его назовет двумя человеками, то не возможет засвидетельствовать, что то и другое называет в собственном смысле. Так, если бы естество Единородного разумелось чем-то иным с сущностью Отца, то писатель не назвал бы каждую сущность в самом собственном смысле так именуемую. Ибо почему бы кто-либо различное по естеству означил тожеством имен? Но истина по обычаю обнаруживается и враждующими с нею, потому что ложь даже и во вражеских речах не может совершенно пересилить истину. Посему-то устами сопротивных и незнающих, что говорят, проповедуется слово благочестия, как и спасительное страдание за нас Господа предсказано Каиафою, не знавшим, что говорит. Посему, если выражение «в самом собственном смысле» есть общее сущности того и другого, разумею Отца и Сына, то какое право имеет Евномий говорить, что сущности между собой различны? Или почему усматривается в них разность с тем, что могущественнее, важнее и предпочтительнее, когда в самом собственном смысле называемая сущность не допускает никакого умаления? Ибо несовершенное, что бы то ни было, не есть в собственном смысле: ни естество, ни сила, ни достоинство, ни что-либо другое, усматриваемое отдельно. Поэтому превосходство Отца по сущности, как угодно ереси, обличает несовершенство сущности Единородного. Итак, если несовершенна, то и не в собственном смысле именуется, если же в самом собственном - то, конечно, и совершенна. Ибо недостаточному называться совершенным не естественно, даже и сравнительно, при сопоставлении совершенного с совершенным, невозможно представлять себе какую-либо разность, происходящую от избытка или недостатка, потому что совершенство у обоих совершенных, как у правила, одно, не допускающее ни углублений у недостающего, ни выпуклостей у избыточествующего. Посему, в сказанном достаточно можно видать защищение нашего догмата Евномием, впрочем не попечение о нас, но борьбу с самим собою. Ибо чем в словах своих утверждает наш догмат, тем на себя обращает свои ухищрения. Но мы опять буквально последуем за написанным, чтобы всякому стало явно, что слово их не имеет никакой силы сделать зло, кроме одного желания повредить.

Посему слушаем сказанное. «Справедливо иной скажет, что в самом собственном смысле так называемая, первая и единая, действием Отца произведенная сущность принимает на себя названия рождения, произведения и твари». Кто не знает, что отделяющее Церковь от ереси есть слово «тварь», употребляемое о Сыне? Итак, поелику разность в догмате признана всеми, то как поступить согласнее с разумом намеревающемуся

доказать, что собственные его понятия справедливее наших? Очевидно, не составить ли собственное свое слово, сколько возможно доказывающее необходимость той мысли о Господе, что Он сотворен? Или оставив это, поставить в закон слушающим сомнительное называть как бы всеми признанным? Я утверждаю первое. Но, может быть, и все, у кого есть разум, потребуют сего от противоречащих, - начало слова утвердив сперва на каком-либо непререкаемом основании, потом уже подвизаться в последующем. А Евномий, оставив доказательство надобности почитать Его сотворенным, раскрывает дальнейшее, прилагая ряд умозаключений к неутвержденному еще положению. Подобное нечто бывает с теми, которые углубляются душою в суетные пожелания, развлекаясь мыслями или о царстве, или о чем-либо ином, для них вожделенном. Помышляют не о том, чтобы исполнилось с ними что-либо из желаемого, но о том, как располагать им собою, имея это в руках, и в угодность себе воспользоваться успехом, с каким-то удовольствием обольщая себя неосуществившимся. Так и мудрый наш писатель, не знаю где, усыпив пресловутую свою диалектику, прежде чем доказал, что требовалось, как бы детям каким передает нам в виде басни обманчивое и нескладное пустословие о своем догмате. Ибо говорит: «действием Отца произведенная сущность принимает названия рождения, произведения и твари». На каком же основании доказано, что Сын произведен каким-то предуготовительным действием, а естество Отца пребывало недеятельным в рассуждении ипостаси Сына. Ибо подлежало сомнению и составляло вопрос следующее: сущность ли Отца родила Сына, или Его произвело нечто отвне последовавшее за естеством? Церковь, по Божественному учению, верует, что Единородный действительно есть Бог, гнушается же многобожным суевением и посему не допускает разности естеств, чтобы при различии сущностей Божества не подпали счислению. А сие не иное что значит, как снова ввести в мир многобожие. Итак, поелику Церковь в простоте сему учит, а именно, что от сущности истинного Бога истинный Бог по сущности есть Единородный Бог, то вступающему в противоречие с признанным как было должно опровергать предзанятое мнение? Не должен ли в опровержение составить он слово, в котором бы на основании какого-либо признаваемого начала доказывалось подлежащее сомнению? Не думаю, чтобы кто из имеющих ум потребовал чего-либо другого, кроме сего? Но Евномий начинает подлежащим спору, и это, как доказанное, полагает в начало последующему слову. Если бы наперед было доказано, что Сын произведен каким-то действием: то был ли бы возможен какой спор о следующем, о сказанном, что каким-то действием, произведенная сущность принимает на себя название произведения? Пока же не доказано предыдущее, почему имеет силу следующее за тем, пусть скажут

защитники сего обмана. Ибо если кто допускает, что человек по предположению сделался крылат, то не допустит ли уже и дальнейшего, потому что сделавшийся крылатым будет, как ни есть, летать, поднимется над землею вверх, превыспренно носясь на крыльях по воздуху. Но должно вникнуть, как можно сделаться летающим не получившему воздушного естества. Поелику же сие невозможно, то напрасно рассуждать и о последующем.

Посему и Евномий пусть сперва докажет следующее: Церковь напрасно уверовала, что действительно есть Единородный Сын, не по всыновлению усвоенный лжеименному Отцу, но рожденно по естеству от Сущего Сущий, не отчужденный от естества Родшего. Пусть сперва это изобличит как ложное, и тогда уже, рассуждая о последующем, будет заслуживать вероятие. Но пока не доказано первое, останавливаться на втором есть дело пустословия. И пусть никто от меня не требует и признаваемое нами подтверждать доказательством, ибо в доказательство нашего слова достаточно иметь от отцов дошедшее к нам предание, как наследство какое, сообщаемое по порядку от апостолов через последующих святых. Но прелагающие догматы в сей новый вид возымеют нужду в великом пособии умствований, если вознамерятся приводить на свою сторону людей не мятущихся, как прах, и непостоянных, но степенных и твердых умом. А пока предлагается им неутвержденное и недоказанное слово, кто будет столько прост и несмыслен, чтобы учение евангелистов, апостолов и после них просиявших в церкви мужей признать слабейшим недоказанного пустословия.

Но посмотрим на отличнейшую ловкость писателя, как легко по преизбытку диалектической опытности малоопытных увлекает в противоположное. К названиям «произведение» и «тварь» прикинул он слово «рождение», сказав, что принимает на себя имена сии сущность Сына. И как бы разглагольствуя в сборище упившихся, думает, что худое его обращение с догматом никому не будет в тягость. Ибо, слово «рождение», примкнув к словам «тварь» и «произведение», думает сопряжением несообщимого скрасть разность имен по значению. Вот мудрые ухищрения диалектики! Но мы, невежды в слове, хотя не отрицаем, что в речи и в языке есть то самое, что показывает о нас слово, однако же признаем, что и у нас, как говорит Пророк, уши устроены для разумного слышания (Ис. 50, 4). Посему сочетанием имен, не имеющих ничего общего, не приводимся к слиянию означаемого. Но если и великий Апостол вместе именует *злато, серебро, камене честное, дрова, сено, тростие* (1 Кор. 3, 12), то и число упоминаемых вещей совокупляем воедино и в отдельности познаем естество каждой поименованной вещи. Так и теперь, поелику рождение и произведение упомянуты вместе, то, от речений переходя к означаемому, не один и тот же смысл усматриваем в каждом имени. Ибо иное нечто

значит слово «тварь», и иное - слово «рождение», так что Евномий смешивает несмешиваемое. Осмысленный слушатель выслушает отдельно и докажет, что названиям «рождение» и «тварь» невозможно заключать под собою какое-либо одно естество. Ибо если одно из них истинно, то необходимо будет ложно другое, так что, если тварь - то не рождение, и наоборот, если названо будет рождением, то чуждым сделается наименованию «тварь». Напротив того, Евномий говорит: «сущность Сына принимает на себя названия и рождения, и произведения, и твари».

Но в остальном не подтвердил ли чем этого слова, не имеющего ни головы, ни корня, тот, кто в начале бросил это слово, без всякой в нем силы, в основание доказываемого? Или и остальное отличается тою же пустотою, не приобретя крепости ни от какого содействия рассуждений, но оставаясь пространым и нескладным изложением хулы, похожим на рассказ о сонной грезе? Ибо Евномий говорит, присовокупив к сказанному следующее: «имеющая непосредственное рождение, не отдельно сохраняющая отношение к родшему, произведшему и сотворшему». Ибо если, отложив в сторону слова «непосредственное» и «нераздельное», рассмотрим смысл прочих речений в самом себе, то найдем, что всюду бросается в слух обольщаемых произвольность учения, не поддерживаемая никаким основанием. Сказано: родшему, сотворшему, произведшему. Повидимому, три здесь имени имеют значение двух представлений, потому что два слова по понятию равносильны между собою. Одно и то же значит «произвести» и «сотворить», иное же со сказанным значит «рождение». Итак, при значении слов, по общему разумению людей делимом на различные понятия, на каком основании докажут нам, что произведение есть одно и то же с рождением, чтобы одну сущность приспособить нам к разным речениям? Ибо пока одерживает верх обыкновенное значение слов, не находится никакого основания к превращению знаменования речений в противное; невозможно разделить одно какое-либо естество по понятию на произведение и рождение. Поелику каждое из них, само по себе названное, имеет особенно ему свойственное толкование, то совершенно необходимо собственным и сродственным с именами представлять себе и относительное сопряжение. Ибо и остальное из сказуемого относительно к чему-либо состоит в свойстве не с чуждым и не с разногласным. Напротив того, хотя бы и умолчано было, к чему относительно говорится, однако же само собою с первообразным слышится и сопряженное. Таковы, например, слова: «создатель», «раб», «друг», «сын» и подобные сим. Ибо все то, что входит в рассмотрение по отношению к иному высшему, в наименовании каждый раз представляет близкое и неразрывное сродство с означаемым, при котором общение с инородным несовместно, потому что с именем «сын» не сопрягается имя «создатель», и слово «раб» не возводится к сло-

ву «создатель», и слово «друг» не означает раба, и слово «сын» - владыку. Напротив того, познаем явное и раздельное сочетание каждого из сих названий одного с другим, при имени друга разумея иного друга, при имени раба - господина, при имени создателя - дело и при имени отца - сына. Так и слово «рождение» имеет собственно к чему-либо относящееся значение. Поэтому со словом «рождение» сопрягается слово «родший», и со словом «тварь» - слово «сотворший». И если не намерены мы переменою имен произвести какой-либо слитности в предметах, непременно должно при каждом относительном речении сохранять собственное его значение.

Посему, когда явен смысл сих речей, к чему относится каждое, то почему по правилам диалектики излагающий догматы не выразумел в сих именах собственного их в относительном употреблении значения, но думает приспособить к произведшему рождение и к родшему - произведение, говоря, что сущность Сына приемлет на себя наименования рождения, произведения и твари, нераздельным же сохраняет отношение к Родшему, произведшему и сотворшему? Ибо не в естестве вещей одному и тому же делиться в разных отношениях; напротив того, как Сын в свойстве с Отцом и рожденное - с родшим, так произведение возводится к произведшему, разве кто при безразличном каком употреблении слов иное их злоупотребление почтет более свойственным, нежели употребление в естественном их значении.

Какими же и какого свойства доводами по оной неодолимой диалектике, мнения многих превратив в противное, полновластно подтверждает это, а именно, что, поелику сущий над всеми Бог разумеется и именуется и Творцом, и Отцом, то Сын имеет право на оба именованья, равно называемый и тварию, и рождением? Ибо по обычному и с надлежащею точностью различающему подобные имена словоупотреблению, имя «рождение» придается рождающемуся от самой сущности, а имя «тварь» - происходящему от того, что вне естества, устрояющего это. И посему-то Божественные догматы в преданном ими боговедении передали нам имена Отца и Сына, а не Творца и дела, чтобы не было какого-либо поползновения к хуле, когда такое наименование отстраняет Сына в нечто для Него чуждое и странное, и не нашли себе доступа безбожные учения, отделяющие Единородного от существенного сродства с Отцом. Кто утверждает, что Сыну прилично название «тварь», тот, конечно, вследствие сего скажет и о твари, что ей принадлежит название «сын», так что если Сын - тварь, то небо - сын, и каждая сотворенная вещь, по учению этого писателя, в собственном смысле называется именем сына. Ибо если Сын имеет имя сие не по общности естества с Родшим, но поелику сотворен, потому и именуется Сыном, то по той же самой причине именем сына можно будет назвать и агнца, и пса, и лягушку, и все, что су-

ществуется по воле Сотворшего. Если же каждое из сих существ, потому что не принадлежит к естеству Сына, не есть Сын и не называется Богом, то, конечно, вследствие сего в собственном смысле Сын есть Сын и исповедуется Богом, потому что Он одного и того же естества с Родшим. Но гнушается еретик понятием рождения и гонит оное из божественных догматов, охуждая имя по плотскому его объяснению. Впрочем, о сем достаточно сказано выше, а именно, что, по слову Пророка, *убояшася страха, идеже не бы страх* (Пс. 13, 5), ибо доказано, что и у людей не всякое рождение совершается по страсти, но вещественное вследствие страсти, а духовное чисто и непорочно, потому что рождаемое от духа бывает дух, а не плоть, в духе же не усматривается никакого страстного расположения. Поелику вследствие представленных нами примеров писателю сему казалось необходимым принять во внимание божественную силу, то пусть убедит себя рождение божественное по другому способу рождения разуметь бесстрастным. Напротив того, сливая между собою три сии названия, из которых два равносильны, думает он общим значением двух речений увлечь с собою слушателей, чтобы то же самое думали и о третьем. Поелику название произведения и твари показывает, что произведенное вне естества произведшего, то присоединяет к сим речениям и слово «рождение», как будто и оно толкуется одинаково с предыдущими. Но такой вид речи именуется злонамеренностью, и оболыщением, и обманом, а не обдуманым и искусным каким доказательством, потому что доказательством называется то одно, что посредством общепризнанного приводит в известность неизвестное. Злонамеренно же вводить в обман, утаивать обличение, и явными обманами приводить в замешательство смысл людей, как говорит Апостол, *растленни умом* (2 Тим. 3, 8), сего никто из целомудренных не назовет искусным доказательством.

6. Но перейдем к следующему по порядку. Евномий говорит, что рождение сущности непосредственно и нераздельно сохраняет отношение к родшему, произведшему и сотворшему. Если бы, сказав о неразделимости в сущности и о неимении ею посредственного, остановил на этом речь, то не уклонился бы от благочестивой мысли, потому что и нами исповедуется неразлучное и непосредственное единение Сына с Отцом, так что нет ничего входящего в среду их, что оказалось бы связано между Сыном и Отцом, нет представления о каком-либо промежутке, даже самом малом и неделимом, который, по рассечении времени на двое - на прошедшее и на будущее - в настоящем представляется нераздельным сам по себе, чем-то таким, что не может стать частью ни прошедшего, ни будущего, потому что совершенно непротяженно и неделимо, и к чему ни было бы приложено, незаметно. Посему что вовсе не имеет среды, о том говорим, что ничего такового посредствующего у него нет, потому

что разделяемое какою-либо средою, не было бы еще не имеющим среды. Посему, если бы Евномий, сказав, что рождение Сына непосредственно, не принес ничего из утверждаемого им, то учил бы благочестиво разумемой связи Сына с Отцом. Но поелику, как бы раскаявшись в сказанном, немедленно присовокупил, что сохраняет отношение к Родшему, производшему и сотворшему, то последним осквернил первое, к чистому слову изрыгнув хульное речение; ибо явно, что и там слово «непосредственное» не к благочестивой клонится мысли, но значит то же, как если бы сказал кто: между гвоздем и кузнецом посредствует молот, и устройство последнего непосредственно; потому что до изобретения искусством орудий каким-то примышлением при помощи другого какого-то орудия сделан художником прежде всего молот, а таким образом, с помощью его и другое. Что то же разумеет сей писатель и об Единородном, показывает выражение «непосредственно». И не один Евномий вводится при этом в заблуждение несообразности учения; равное сему можно найти и в трудах Феогноста, который говорит, что Бог, намереваясь устроить вселенную, сперва как бы правило какое к созданию предположил себе Сына. И Евномий не понял нелепости в этом слове; что бывает не ради себя самого, но ради чего-либо другого, то, без сомнения, ценится меньше того, для чего имеет оно бытие; как земледельческое орудие устроено ради жизни, но не наравне с жизнью ценим плуг, так если и Господь ради мира, а не вселенная ради Его, то предпочтнее Господа будет вселенная, ради которой, как они говорят, и сам Господь. К этой мысли и теперь ведут речь, когда усиливаются утверждать, что Сын непосредственное имеет отношение к сотворшему и производшему.

7. Но Евномий снисходительнее поступает в остальном и говорит: «не сравнивается ни с чем, происходящим от нее и после нее». Вот чем враги истины услуживают Господу - такими словами, из которых очевиднейшая устроится хула! Ибо, скажи мне, чтоб из остального, сколько касается это твари, имеет сравнение с другим, потому что везде в каждой вещи видимо свойство, не допускающее общности с инородным? У неба нет сравнения с землею, у земли со звездами, у звезд - с морем, у воды - с камнем, у животных - с деревьями, у живущих на суше - с пернатыми, у четвероногих - с плавающими, у словесных - с бессловесными. И кто станет тратить время, говоря обо всем подробно и доказывая, что то же самое можно сказать о каждой вещи, видимой в творении? И сие-то самое - не иметь сравнения ни с чем после Него и от Него происшедшим, как преимущество какое кинуто Единородному. Ибо явно, что все, что только можешь разуметь как само по себе сущее не сравнимо ни со всем вообще, ни с каждою вещью порознь, и что действительно можно сказать о какой бы то ни было твари, то врагами истины как достаточное и вседовольное уда-

ляется в честь и славу Единородному Богу. Доведя до подобной мысли, Евномий в остальном снова величает Его почестями без значения, приветствуя Господом и Единородным; но чтобы от сих имен не родилась в слушателях какая-либо благочестивая мысль, к благовестному тотчас примешивает хульное. Слово же в слово читается так: «поелику рожденная сущность, - говорит Евномий, - не оставляет места для общности чему-либо другому (ибо единородна), то и действие соделавшего не усматривается общим». Какое оскорбление! Как будто обращая слово к бессловесным и несмысленным, у которых нет разумения, свободно ведет речь, исполненную противоречий или, лучше сказать, допускает до себя то же, что бывает с лишенными зрения; и они часто поступают непристойно в глазах зрячих, предполагая, что их не видят, потому что сами не видят. Ибо можно ли кому не увидеть противоречия в сказанном? Сущность, так как рождена, говорит Евномий, не оставляет другим места к общению (ибо единородна). Сказав это, как бы действительно или не видя сам или полагая, что его не видят, к сказанному как связанное с ним прилагает не имеющее ничего с тем общего, к сущности Единородного приспособив действие Сотворшего, потому что рожденный к родшему и Единородный к Отцу по связи непременно имеет отношение, и кто имеет в виду истину, тот в отношении Сына усматривает не действие Сотворшего, но естество родшего. А он, как будто припомнив растения или семена, или иное что тварное, действие Сотворшего прилагает к ипостаси Единородного. Ибо, если бы воззрению нашему подлежали камень или дерево, или что другое подобное, то следовало бы предварительно представить себе в мысли действие Сотворшего. Если же и противники исповедуют, что Единородный Бог есть Сын и рожден, то как одни и те же речения приличествуют и Ему, и самым последним частям творения? И что справедливо можно сказать о муравье или о комаре, то, думают они, благочестиво говорить и о Господе. Ибо, если кто изучил естество муравья, чем оно отличается от состава прочих животных, то он, не удаляясь от правды, может сказать, что действие сотворшего на муравья не усматривается общим с действиями на других животных. Итак, что говорится о подобных сим тварях, то утверждают и об Единородном. И как говорят о ловцах, что какими-то ямами пересекают путь, которым проходят животные, но скрывают свой умысел, заставляя отверстия ям чем-нибудь гнилым и нетвердым, чтобы яма приближающемуся казалась гладким местом, на подобное нечто ухищряется ересь против людей, доброзвучными этими и благочестивыми именами как бы неким сверху наложенным покровом, заставляя яму нечестия, чтобы менее разумных, которые, проповедь их по сходству речей почти за одно и то же с истинною верою, стеклись на одно имя Сына и Единородного, низринуть в яму, потому что значение названий не подде-

рживает их в шествии, но ведет в бездну отречения от Христа. Посему-то Евномий упоминает о рожденной сущности, не оставляющей ничему места для общения, и именует ее едиnorodною; это покровы на яме. Но когда иной став при ней, прежде нежели поглощен бездною, к слову сему, как бы руку какую, приложит испытание словом, тогда увидит в этом учении гибельный подкоп идолослужения, ибо, приступая, как к Богу и к Сыну Божию, находит в поклоняемом тварь Божию. Поэтому туда и сюда носятся с именем Едиnorodного, чтобы обольщенным и гибель стала не отвратительна, как иной, примешав к хлебу отраву, будет угощать смертью имеющих нужду в пище, которые без видимой приманки не согласились бы принять чистую тлетворную отраву. Поэтому премудро с пользою для себя не опускает Евномий из виду предположенного им. Ибо если бы из учения своего вовсе исключил слово «Сын», никто из людей не принял бы его обмана, когда в явной проповеди открыто провозглашалось бы отрицание. А теперь, оставив одно имя, означаемое же низводя до понятия твари, и восстанавливает идолослужение, и укрывает его от обличения. Но поелику не устными заповедано нам чествование Бога, и благочестие оценивается не по звуку голоса, напротив того, надлежит сперва *сердцем* уверовать в Сына *в правду*, и тогда уже *усты* исповедать *во спасение* (Рим. 10, 10), а те, которые говорят в сердце: *несть Бог*, хотя устами исповедуют Господа, *растлеши* (Пс. 13, 1), как говорит Пророк, то посему утверждаю, что надобно смотреть на мысль предлагающих слова веры, а не увлекаться звуками. Если кто, говоря о Сыне, имеет при сем речении в виду не тварь, то он наш, а не из противников наших. Если же кто имя Сына придает твари, то будет он причислен к идолослужителям, потому что и те Дагона, и Ваала, и Змия именовали Богом, но вследствие этого поклонялись не Богу, ибо и дерево, и медь, и животное - не Бог.

8. Но какая нужда, догадываясь о смысле, обнаруживать обман, скрытый в слове, и доставлять, может быть, слушателям предлог думать, будто бы несправедливо возражаем в этом врагам. Ибо вот Евномий открытую хулу предлагает нам, никакого покрова не налагая на свою ложь, но со свободою речью смело вдаваясь в нелепость. Написано же у него так: «поэтому, - говорит он, - кроме сущности не находя в Сыне ничего иного, допускающего рождение, думаем, что этой же сущности должно придать сии названия, на словах ли только будем именовать Сыном и рожденным или отделим слова от сущности, и на этом основании даже уверимся, что сущности различны одна с другою». Нимало, думаю, не нужно нам в слове своем обличать нелепость, заключающуюся в сказанном. Одно чтение написанного достаточно выставляет на позор хулу. Но посмотрим на сие так. Евномий говорит, что различны одна с другою сущности Сына и Отца. Что означается словом «различны»? Сперва исследуем самую

выразительность сего речения, чтобы в истолковании слова всего лучше открылась хула. В обычном словоупотреблении речение «различие» (παράλλαγή) говорится о телах, когда от расслабления (паралича) или от другой какой болезни который-либо член выходит из естественной стройности, ибо, за противоположность больного члена здоровому, перемену подвергшегося болезни в худшее называем различием (παράλλαγή). А в различающихся нравственно по добродетели и пороку, когда невоздержная жизнь противопоставляется чистой и целомудренной или неправедная - правдивой, или кроткой, мирной и безмолвной - раздражительная и бранчивая, и не удерживающая гнева, - вообще все то, что при сравнении с лучшим заслуживает обвинения в пороке, называется пришедшим в разность, потому что признаки того и другого, разумею хорошего и худого, не сходятся между собою взаимно. Еще и о качествах, усматриваемых в стихиях, говорим, что разнятся все те, которые одно другому противоположны, одно для другого имея истребительную силу, как например, теплота и холод, сухость и влажность или вообще, если что состоит в противоположности с другим; и несходное в них означаем речением «разность». И вообще все, разногласящее с другим по усматриваемым признакам, принадлежит к числу предметов разнящихся, как здоровье и болезнь, смерть и жизнь, мир и война, добродетель и порок и все тому подобообразное.

По таком различении понятий, обратим внимание на писателя, в каком смысле говорит он, что у Отца и у Сына сущности между собою различны? Что разумеет он, говоря это? То ли, что Отец таков по естеству, а Сын отличен естеством? Или этим речением выражает уклонение от добродетели, под именем разности отделяя худое от лучшего, так что одну сущность усматривает в хорошем, а другую – в противном? Или по понятию о противоположности стихий Евномий усиливается утверждать, что одна божественная сущность разнится с другою? Или, в каком отношении война к миру и жизнь к смерти, таким же образом и в сущностях видит борьбу со всем подобным, так что они не сходятся одна с другою, потому что смесь противоположностей имеет силу, истребляющую вошедшее в смесь, как об учении этом говорит приточная премудрость, что *вода и огонь не рекут: довлеет* (Притч. 30, 16), выражая сею загадкою равносилие естества в борьбе и сопротивление, и взаимное истребление противоположностей.

И ни по чему этому, как говорит, не видит он разности в оных сущностях. Итак, пусть скажет разумеемое сверх этого? Но нечего будет сказать ему, хотя и говорит обычное, что Сын разнится с Родшим, ибо сим паче изобличается нелепость утверждаемого им. Что так сродно и друг с другом согласно сочетается и соглашается, как относительное к Отцу зна-

чение Сына? А доказательством сему то, что, хотя и не произнесены два имени, одним из них означаетс я и умалчиваемое, так одно в другом заключается, одно с другим связуется, в одном усматриваются оба, и ни которое из них не может быть понимаемо само по себе без другого. Различным же и разумеется, и называется что-либо непременно по противоположности со сходным; так, например, шнур ложится по прямой черте, а изогнутое, будучи приложено к прямой черте, не сходится с нею. И музыкантам обычно согласие тонов называть стройностью, а рознящее и не согласное - нестройным. Посему одно и то же сказать: различно и несогласно. Итак, если, по еретическому учению, естество Единородного Бога различно с сущностью Отца, то, без сомнения, и не согласно, а согласным не может быть в том, с чем не может быть согласовано, как если на воску и на вырезке, какая на печати перстня, изображение одно, то, когда на печать перстня налагается опять воск с отпечатанным ею изображением, тогда сходствует он с очертанием печати, удерживая свои образы в начертании и входя в пустоты, а выпуклости на печати перстня принимая в собственные свои углубления. Если же на вырезку, какая на печати перстня, наложен будет какой-либо чуждый и инаковый оттиск, то, принимая на себя изображение в несвойственных чертах, сделает не ровным и слитным собственный свой образ. Но *во образе Божии Сый* (Флп. 2, 6) не в иных каких чертах изображается Отцом, как *образ Ипостаси* Отчей (Евр. 1, 3), образ же Божий, без сомнения, одно и то же с сущностью. Как пришедший в образ раба стал иметь на себе образ сущности раба, восприяв не простой только образ, несопряженный с сущностью, напротив того, образом обозначается сущность, так, конечно, сказавший о себе, что Он *во образе Божии*, словом «образ» указал на сущность. Посему, если Он в образе Божиим и, будучи во Отце, имеет на себе значение Отчей славы, как говорит евангельский глас, вещая: *сего бо Отец знамена Бог* (Ин. 6, 27), почему и *видевый* Сына *виде Отца* (Ин. 14, 9), то наименования «образ благодисти», и «сияние славы», и все другие, сему подобные свидетельствуют, что сущность Сына не имеет в себе ничего, не приличного Отцу.

Так сказанным явно обнаруживается несостоятельность хулы сопротивных. Ибо если различное не согласуется между собою, а назнменованный Отцом, показующий в Себе Отца, во Отце сущий и в Себе имеющий Отца, всем доказывает и сродство, и согласие, то этим сильно обличается нелепость противников. Ибо, как доказано, что различное несогласно, так, наоборот, без спора признается, что согласное непременно неразлучно; как различное не согласуется, так согласующееся не различается. Кто говорит, что естество Единородного различно с благою сущностью Отца, тот, конечно, видит различие в самом благе. Но что такое различное с благом? *Уразумейте, незлобивиши, коварство*, говорит притча (Притч. 8, 5).

Но минуя в слове все это, как явно нелепое, исследуем же предшествующее сему. «Кроме сущности Сына, - говорит Евномий, - не находится ничего иного, приемлющего рождение». Что разумея, говорит это? Различив одно от другого два имени и разделив так же в слове означаемое ими, каждое из них полагает само по себе: одно имя – «рождение», а другое имя – «сущность». Сущность, говорит, приемлет рождение, очевидно, будучи чем-то иным от рождения. Ибо если бы рождение было сущностью (что, впрочем, часто утверждает Евномий), так что два названия равносильны между собою по выразительности, не сказал бы он, что сущность приемлет рождение, ибо значило бы сказать: сущность приемлет сущность, или рождение приемлет рождение, если рождение тождественно с сущностью. Посему иное нечто разумеется под рождением и иное - под сущностью, которая приемлет рождение, ибо приемлющему невозможно быть одним и тем же с приемлемым. Итак, вот что говорит мудрая ухищренность в слове писателя! Но заключается ли какой смысл в сказанном – пусть исследует слово искусный в суждении, а я опять возвращусь к тому, что было говорено.

Евномий говорит: «кроме сущности Сына не находится ничего иного, приемлющего рождение». Что в сказанном не заключается никакого смысла, явно это всякому, сколько-нибудь вникнувшему в слово. Остается вывести наружу ту хулу, которую готовит в сих невразумительных речениях. Ему хочется, хотя и не может по недостатку сил истолковать сие, внушить слушателям ту мысль, что значение слова «Сын» показывает Его осуществление, рождением же именуется Евномий сие осуществление, самым благоприличным словом прикрывая ужас хулы, чтобы незатруднительным стало согласие на мысль, что Господь сотворен, как скоро осуществление выражается словом «рождение». Посему говорит, что сущность приемлет рождение, чтобы, как и во всякой вещи, усматривалось какое бы то ни было осуществление. Никто не скажет, что осуществлено, чего нет. Так Евномий естество Единородного Бога, как бы некое искусственное произведение, представляет в слове «сотворение». Поэтому если приемлет сие за рождение, то говорит это с намерением означить, что Его не было, пока не осуществлен. Что же иное из усматриваемого в твари не было приведено в бытие? Небо, земля воздух, море, - все, что ни есть, конечно, приведено в бытие; ничего бы этого не было, если бы не было приведено в бытие. Итак, почему Евномий, как нечто преимущественное в естестве Единородного, усмотрел то, что в самую сущность приемлется Им рождение (так Евномий именуется осуществление), как будто шмель и комар приемлют рождение не в себя самих, но во что-то иное с собою? Итак, в написанном признается, что у еретиков сущность Единородного обобщается с малейшими частицами твари, и весь ряд умозаключений, которым доказывается

инаковость Сына с Отцом, имеет равную силу и в рассуждении чего бы то ни было отдельно взятого. Посему, какая нужда Евномию в этой разнообразной утонченности при доказательстве инаковости по естеству? Должно было обратиться на краткий путь отрицания, явно отказаться от признания имени «Сын» и Единородного Бога не проповедать в церквях, но иудейское служение признать предпочтительнейшим христианскому исповеданию, Отца исповедуя единым Творцом и Создателем, все же прочее подводя под имя и понятие твари; а в ряду тварей представленное иным дело называть произведением, приведенным в бытие какою-то осуществляющею деятельностью, вместо единородного Бога и истинного Сына нарекая Его первозданным.

Поелику сии понятия у еретиков одержали верх, то большое для них удобство привести догмат к цели, так как на основании подобного начала все направляемы были, к чему по надлежащему следовало, а именно, что невозможно иметь общей с Богом сущности тому, кто не рожден, и не Сын, но каким-то действием приведен в бытие. Но доколе имеют силу евангельские изречения, в которых Сын проповедуется и Единородным, и сущим от Отца и от Бога и тому подобным, то напрасно будет безумствовать Евномий, подобным пустословием оглашая и обольщая и себя, и своих. Поелику название «Сын» вопиет о действительном отношении к Отцу, кто столько прост, что, когда Иоанн, и Павел, и прочий сонм святых провозглашают сии подлинные и показывающие родство именованья, не на них обратит внимание, но на учение, состоящее в пустых бряцаниях Евномиевых лжеумствований, и правдивее тех, которые Духом глаголют тайны и имеют в себе Христа, почтет Евномия? Какого же это Евномия? Откуда подъявшегося до того, чтобы ему быть руководителем христиан? Но оставим это. Пусть забота о предлежащем, сколько можно, успокоит наше сердце, по ревности к вере мятущееся против хулителей. Ибо как не подвигнуться на гнев и вражду, когда эти презренные бесчестят нашего Бога и Владыку, Жизнеподателя и Спасителя? Если бы кто стал злословить отца моего по плоти или неприязненно обходиться с моим благодетелем, то возможно ли было бы бесстрастно перенести оскорбление любимых? Если же Господь души моей, Который создал ее не существовавшую, искупил поработленную, дал ей вкусить жизни настоящей, уготовал для нее жизнь будущую, призывает ее в царствие и научает, как избежать нам осуждения в геенну (признаю это маловажным и недостойным еще величия общего нашего Владыки), если Тот, Кому поклоняется всякая тварь, небесная, земная и преисподняя, Кому предстоят тьмы служащих на небе, к Кому обращено все, что обитает здесь и имеет любовь к прекрасному, если Он подлежит злословию людей, для которых недостаточно самим только разделять долю отступника, напротив того,

которые признают для себя утратою, если и других не вовлекут с собою в бездну своим писанием, чтобы и для потомков не было недостатка в руководстве к пагубе, то ужели кто будет порицать наш на них гнев? Но возвратимся к следующему по порядку.

9. В сказанном далее Евномий осуждает опять нас за то, что бесчестим будто бы рождение Сына человеческими уподоблениями, и припоминает написанное об этом отцом нашим, именно то место, где говорит он: поелику словом «сын» означаются два понятия: происхождение по страсти и естественная связь с родшим, - то неприличное и плотское не согласуется с Божиим словом, а что служит свидетельством славы Единородного, то одно приемлется в высоких догматах. Посему, кто бесчестит рождение Сына человеческими предположениями: тот ли, кто из божественного рождения исключает страстное и человеческое и бесстрастно сочетает Сына с родшим, или тот, кто Приводящего все в бытие обобщает с дольною тварию? Но подобное, кажется, относящимся к бесчестию признает новая эта мудрость; именно бесчестным признает приобщить Сына к величеству Отца, а великим и высоким низвести Его в одно достоинство с тварию, служебною, как и мы. Какое пустое обвинение! Василий чтит Сына, как честуется Отец, и на него клеветают, что бесчестит он Сына; а Евномий борется за честь Единородного, и лишает Его благого Отчего естества! Подобной вине подвергался некогда у афинян Павел, обвиняемый ими, будто бы возвещает новых богов, когда обличал он погрешительное верование в богов у афинян, до безумия преданных идолопоклонству, и руководил к истине, в ареопаге благовествуя воскресение. Это же и ныне подражателю Павла возражают новые стойки и эпикурейцы, которые, как история говорит об афинянах, *ни во что́же ино упражняются, разве глаголати что́ или слышати новое* (Деян. 17, 21). Ибо найдется ли что новее сих выражений: Сын деятельности, Отец твари, новоявленный Бог, происходящий из несущего, и благо, различное от блага? Это выражения тех, которые поелику утверждают, что Сын не то, что составляет естество родшего, притворяются воздающими Ему подобающее честование. Ужели Евномий уважает род подобного честования, если кто скажет, что Сын не с Отцом близок по естеству, но имеет общее с чем-либо инородным? Ибо если о том, кто Господа твари обобщает с тварию, утверждается, что он этим честует Господа, то пусть честует и Евномий, обобщающий Его по естеству с бессловесным и бесчувственным. Но если общение с худшим, по мнению его, есть дело трудное и обидное, то почему же Владычествующему *силою Своею веком*, как говорит Пророк (Пс. 65, 7), служит в честь быть поставленным в один ряд с естеством подчиненным и рабским? Но о сем довольно.

КНИГА ПЯТАЯ

Содержание пятой книги

1. Пятая книга обещает говорить об изречении Апостола Петра (Деян. 2, 36), но отлагает это и, во-первых, рассуждает о твари, что ничего в ней нет досточтимого, но что люди, по незрелости и слабости разума заблудившись и будучи поражены изумлением пред красотой ее, обоготворили части мира; здесь же прекрасно истолковывает и изречение Исаии: *Аз Бог первый* (Ис. 41, 4).

2. Потом изъясняет изречение Петра: *Господа и Христа Его Бог сотворил* (Деян. 2, 36), здесь же излагает и сделанное Евномием по поводу этого изречения возражение против святого Василия, брань и оскорбления, допущенные Евномием.

3. Против них дает удивительный и необыкновенный отпор, доказывает силу Распятого и то, что было подчинение человеческого естества, а не естества Единородного от Отца; изъясняет образ креста, наименование Христа и блага, дарованные через срастворение Божества с человечеством.

4. Затем показывает лживость клеветы Евномиевой, будто великий Василий говорил, что человек истощил себя в человека, и объясняет, что истощание Единородного произошло при воззвании (Мф. 27, 46) во время страдания Его как человека.

5. После сего показывает, что не два Христа и не два Господа, но один Христос и один Господь, и что Божеское естество, соединившись с человеческим, сохранило неслиянными свойства того и другого; подробно и весьма умно изъясняет, что по причине единения естеств приписываются и общие действия, так как и Божеское восприимлет на себя немощи раба, и человеческое прославляется честью Владычней, и силой срастворения Божеское естество претворяет в Себя человеческое.

1. Относительно изречения Апостола Петра (Деян. 2, 36) время было бы прилежнее исследовать, что сказано о нем самим Евномием, и что - нашим отцом³¹. Если же тщательное рассмотрение много растянет наше слово, то, конечно, благосклонный слушатель извинит и не нас обвинит в говорливости, но вину возложит на подавшего к тому повод; мне же да позволено будет прежде вкратце обозреть то, что предлежит исследованию, — и это может быть не несогласно с целью, какую я имею в виду.

Божественное слово узаконило, что ничто сотворенное не должно быть боготворимо людьми, сему учит нас почти все боговдохновенное Писание; Моисей, скрижали, закон, затем пророки, Евангелие, учение всех апостолов одинаково воспрещают питать благоговение к твари, и было бы долго порознь предлагать одно за другим относящиеся к сему места. Но, хотя и немногое из многих боговдохновенных свидетельств предложим, слово, без сомнения, будет иметь равную достоверность, потому что каждое из Божественных речений, хотя бы и самонаименьшее, равно служит к явлению истины. Так как существующее обыкновенно разделяется на две части: на тварь и естество несозданное, то если бы доказываемое теперь противниками, именно, что Сын Божий создан, имело силу, вполне необходимо было бы или отвергнуть евангельскую проповедь и не поклоняться в начале сущему Богу-Слову, потому что не должно служить твари, или же, устыдившись евангельских чудес, которые ведут к почитанию и поклонению Тому, Кто открывается в них, почитать равночестным и созданное, и несозданное. Если бы, по учению противников, надлежало поклоняться и созданному богу, по естеству не имеющему никакого предпочтения пред другой тварию, и если бы это учение возымело силу, то догматы благочестия непременно были бы приведены в некоторое безначалие и многовластное самозаконие, потому что как скоро люди будут верить, что не одно естество поклоняемое, но обратятся мыслью к различным божествам, то уже никто не остановит движение мысли, допустившей сотворенное божество; но признание в какой-либо твари божества будет поводом к равному мнению и о том, что следует за нею, и так далее; заблуждение последовательно распространится и на все, как скоро первая ложь через приложение к ней дойдет до последних крайностей. А что мое гадание не вне вероятности, представлю достоверного свидетеля истины моего слова — заблуждение, даже донныне господствующее между еллинами. Ибо после того, как люди неопытным и слабым разумом удивительно привязались к красотам твари и чудесностью явлений не воспользовались как руководителем и путеводителем к уразумению премирной красоты, но остановили свою мысль только на постигаемом и каждую часть твари отдельно сделали предметом

31 Разумеет св.Василия Великого.

удивления, тогда не признали за Божество что-нибудь одно из видимого, но все видимое в творении сочли божественным. Так у египтян, у которых особенно сильно было заблуждение относительно мира духовного, бесчисленные виды демонов были причислены к существам божеским. У вавилонян неизменная окружность неба почиталась богом, которого они и называли Ваалом, также и семь следующих кругов еллинская суесть, соделав каждый отдельно богом, по некоторому особому основанию заблуждения подчинила один другим. Ибо дознав, что все эти круги вращаются один в другом, они как заблудились относительно самого высшего, то последовательно то же самое заблуждение сохранили и до последних крайностей. Кроме того они признали за истину, что самый эфир, и разлитый под ним воздух, и земля, и море, и подземная часть, и на самой земле все, что есть полезного и необходимого для человеческой жизни и все прочее причастно Божеского естества; одно что-нибудь, прежде поразившее их взоры в твари, подавало повод к служению всем последующим частям творения, и они преклонялись пред каждым из сих предметов, так что, если бы и им сначала показалось непозволительным обращать с благоговением взоры на тварь, то не впали бы в такое обольщение многобожия. Тем более не должно бы страдать этим недугом нам, божественным Писанием научаемым взирать на истинное Божество и наставленным все сотворенное почитать чуждым Божеского естества, а служить и чтить одно несозданное Естество, которого свойство и признак - что оно никогда не имело начала бытия и не будет иметь конца. Так великий Исаия, велегласно богословствуя о сих догматах, говорит от лица Божия: *Аз первый и Аз по сих, прежде Мене не бысть ин Бог, и по Мене не будет* (Ис. 44, 6; 43, 10). Сей великий Пророк, точнее всех знавший тайну евангельского благочестия и возвестивший оное чудное знамение Девы, и благовестивший рождение *Отрочати*, и ясно произнесший самое имя Его, — сей-то Пророк, силою духа объяввший в себе всю истину, дабы всем было особенно ясно то свойство Божеского естества, посредством которого мы различаем самосущее от происшедшего, говорит от лица Божия: *Аз есмь первый и Аз по сих, и прежде Мене не бысть Бога, и по Мене несть*. Поелику же ни прежде Бога - Бог, ни после Бога - Бог, ибо что после Бога, то тварь, а прежде Бога не было ничего; ничто же не есть Бог, или, лучше, прежде Бога Он Сам в ничем не ограниченном, вечном блаженстве; поелику далее сие духовное слово изречено устами пророческими, то через сие мы научаемся догмату, что есть некое единое Божеское естество, тождественное само в себе и нераздельное, не допускающее в себя ни прежде, ни после, хотя оно и в Троице проповедуется, и не имеющее в себе ничего, что бы могло быть умопредставляемо старейшим или после происшедшим. Итак, поелику это изречение Божие, то припишешь ли его Отцу или Сыну, оди-

наково тем и другим утверждается догмат благочестия. Если это сказал Отец, то свидетельствует о Сыне, что Он не после Него, ибо если Сын есть Бог, а все, что после Отца, то не есть Бог, то ясно, что слово Божие свидетельствует, что Сын имеет бытие в Отце, а не после Отца. Если же кто припишет Сыну сии слова: *не бысть прежде Мене*, то будет ясным учение, что вместе с вечностью начала должно понимать вечным и Созерцаемого в начале. Итак, из сказанного открывается: если кто после Бога, то это тварь, а не Бог, ибо сущее *по Мне*, говорит Господь, несть Бог.

2. Теперь после предварительного изложения умозрения о существующем нам время исследовать предположенное изречение. Итак, Петром сказано иудеям, что *Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Иисуса, Егоже вы распяте* (Деян. 2, 36). Мы говорим, что слова *сотворил есть* благочестие требует относить не к Божеству Единородного, но к *зраку раба*, воспринятому по домостроительству во время пришествия во плоти; насильственно извращающие это изречение, напротив, говорят, что словом «*сотворил*» Апостол означает предвечное рождение Сына. Итак, предложив открыто наше учение и тщательно рассмотрев оба мнения, предоставим слушателю обсуждение истины. Достаточным защитником разума противного нашему будет сам Евномий, не робко подвизавшийся в этом деле, так что проследив буквально его слова, мы вполне изложим мысль наших противников. На защиту же нашего учения, сколько будем в силах, станем мы сами, идя сколько возможно по следам того, что прежде было изложено великим Василием. Читающие же, рассудив, где истина (как говорит некто из пророков, *праведный суд судите*³² - Втор. 1, 16; Ин. 7, 24), воздадут победные награды не предположениям спорщиков, но дознанной через исследование истине. Теперь первый пусть предстанет наш обвинитель, как бы на суде читая написанное им. «Сверх же сказанного он,³³ отказываясь слово «*сотворил*» понимать о сущности Сына и вместе стыдясь креста, навязывает апостолам то, чего не навязывал никто, даже из усиливавшихся грубо хулить их; он явно своими догматами и словами вводит двух Христов и два Господа, ибо говорит, что не Слово, которое было в начале, Бог сотворил Господом и Христом, но истощившего себя до зрака раба и распятого от немощи». (В точности же Василий Великий пишет так: смысл изречения апостольского не представляет нам ничего о предвечном ипостасном бытии Единородного, о котором теперь мы рассуждаем. Ибо очевидно, что Апостол говорит здесь не о самой сущности Слова Божия, которое в начале было у Бога (Ин. 1, 1), но об истощившем себя в *зраке раба* и соделавшемся сообразным нашему уничиженному телу (Флп. 2, 7; 3, 21) и распятом от немощи (2 Кор. 13, 4). Всякий, даже и немного вникавший в смысл сих слов Апостола, может разуметь, что здесь он не преподает нам

31 Ср. и судите праведно (Втор. 1. 16).

33 Евномий говорит о св. Василии Великом.

богословие, а показывает образ домостроительства спасения, ибо говоря: *Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Иисуса, Егоже вы распяте*, имеет в виду единственно его человечество и то, что в нем видимо, как это ясно открывается всем из указательного речения: *сего Иисуса*³⁴). «Говоря так, он³⁵ непозволительно заменяет смысл слов апостольских собственным мнением и как бы обвиняет в подобном безумии мужей святых и наилучших проповедников благочестия, дерзает оскорблять их, будто их учение до такой степени недостаточно. Но слагающие свои бредни на почивших святых, какого беспорядка в мыслях не исполнены? Какой нелепости не полны думающие, что человек истощил себя в человека, и отсюда заключающие, что из послушания смиривший себя до зрака раба подобен людям и прежде восприятия сего зрака? О, вы, безрассуднейшие из всех, как имеющий зрак раба принимает зрак раба? Каким бы образом кто-либо истощил себя в то, чем он есть? Вы не найдете никакого способа для сего, хотя и дерзаете учить и мыслить невозможное. Не самые ли жалкие вы из всех, если думаете, что за всех людей страдал человек, и ему приписываете свое искупление? Ибо если блаженный Петр говорит не о том Слове, которое есть в начале и есть Бог, но о явившемся и истощившем себя, как говорит Василий, явившийся же человеком себя истощил восприятием образа раба, а истощивший себя восприятием *рабьего зрака* истощил себя, родившись человеком, то явившийся человеком истощил себя, родившись, как человек. Но этому противоречит и самое естество вещей, противоречит явно и сам, воспевающий в своем богословии такое домостроительство, когда говорит, что не видимый человек, но самое Слово, сущее в начале и сущее Богом, восприяло плоть, другими словами, это значит то же, что приять зрак раба. Итак, если вы почитаете это достоверным, то оставьте заблуждение, перестаньте учить, что человек истощился в человека. Если же не способны убедить не верующих сему, как невероятному, то другим словом и другим изречением разрушьте неверие, припомните слова: *Иже во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу: Но себе умалил* (истощил), *зрак раба приим* (Флп. 2, 6-7). Нет ни одного человека, к которому бы могли относиться сии слова, ни один из когда-либо бывших святых не был Единородным Богом, который соделался человеком, ибо это и значит, — будучи во образе Божии, принять зрак раба. Итак, если блаженный Петр рассуждает о том, кто себя самого истощил в зрак раба, а Себя самого истощило в зрак раба Слово, сущее в начале, и Единородный Бог, то блаженный Петр говорит о сущем в начале и Боге и учит, что он соделан Господом и Христом. Так-то Василий противоречит сам себе и ясно показывает, что он ни обращает

34 Творения св. Василия Великого, изд. 1846 г. Ч. III. С. 64.

35 Евномий продолжает речь о св. Василии Великом.

внимания на смысл слов апостольских, ни сохраняет последовательности в собственных словах. Отсюда следует, что или, сознавая несообразность, он должен допустить, что соделалось Господом сущее в начале Слово и сущий Бог, или, прилагая противоречие к противоречиям и упорно стоя на том, должен присовокупить нечто другое, более враждебное, утверждая, что два Христа и два Господа. Ибо если иной — сущий в начале Бог Слово, и иной — истощивший себя и принявший зрак раба, если Господь есть и Бог Слово, через Которого все, Господь и Христос, сей Иисус, Который распят по сотворении всего, то, по его мнению, два Господа и Христа. Но никакое слово не послужит ему извинением в столь явных хулах. Если же кто, согласившись с этим, скажет, что Слово, сущее в начале, есть едино с тем, кто соделался Господом, но что он соделался Господом и Христом по причине явления во плоти, то он необходимо должен будет сказать, что прежде пришествия во плоти Сын не был Господом. Но хотя бы у Василия и следующих ему неверных и возвещались ложно два Господа и Христа, но у нас один Господь и Христос, *Вся тем быша, и без Него ничтоже бысть* (Ин. 1, 3), не по преуспеянию соделавшийся Господом, но прежде всякой твари, прежде всех веков сущий Господь Иисус; *Им же вся* — как сему согласно научают все святые, возвещая прекраснейший из догматов. Ибо и блаженный Иоанн учит, что Бог Слово, *им же вся быша*, явился во плоти, говоря: *Слово плоть бысть* (Ин. 1, 14), и чудный Павел, научая внимающих ему смиренномудрию, называет Христа Иисуса во образе Божии сущим и умалившим себя в *зрак раба* и смирившим себя *до смерти, смерти же крестныя* (Флп. 2, 7-8). И опять в другом месте распятого именует Господом славы, говоря: *аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли* (1 Кор. 2, 8), и гораздо яснее сего самое существо (Сына) именует Господом, говоря: *Господь же Дух есть* (2 Кор. 3, 17). Итак, если Слово, сущее в начале как Дух, было Господом и Господом славы, *сего же Господа и Христа сотворил Бог*, то самый Дух и Бога Слово сотворил Бог, а не иного какого Господа, которым грезит Василий».

3. Таково обвинение. Мне же кажется полезным прежде всего вкратце представить каждое из взводимых обвинений отдельно, затем так представить сказанное, чтобы судящим об истине было легко упомянуть направленное против нас писание, на которое нам нужно отвечать; таким образом мы по порядку и последовательно разрушим и каждое обвинение. Говорит, что мы стыдимся креста Христова и обвиняем святых, и говорим, что человек истощился в человека, и думаем, что Господь прежде пришествия во плоти имел зрак раба, и приписываем искупление человеку, и в учении своем утверждаем, что два Христа и Господа, или если и не утверждаем сего, то, по крайней мере, говорим, что прежде страдания нет Единородного Христа и Господа. Итак, чтоб избежать нам сей хулы,

нужно, говорит, исповедывать, что сущность Сына сотворена, так как и Апостол Петр собственным словом утверждает сей догмат. Таковы главные положения обвинения, о всем же прочем, что направлено к порицанию нас, я умолчу, как о не относящемся к делу; может быть, такое словесное нападение по какому-нибудь правилу искусства и обычно риторам и изобретено для большего веса обвинения; итак, пусть сей софист оскорбляет нас своим искусством и уязвляет нас ругательствами, пусть, надмеваясь силой нападений в споре, называет нас безрассуднейшими, самыми жалкими из всех, беспокойными и безрассудными и всячески, сколько хочет, по своей воле унижает нас; мы снесем, потому что имеющему ум стыдно не слушать поношающего, но на сказанное отвечать. Может быть, даже и полезно, что он на нас направил силу своего ума, потому что, упражняя на нас свой злословный язык, он, может быть, хотя ненадолго прекратит свою брань против Бога. Итак, сколько угодно пусть насыщается ругательствами, ему никто не станет противоречить. Ибо у кого дыхание дурно и зловонно от телесного расстройства или от заразной и злой болезни, тот не вызовет здорового к соревнованию своему несчастью, никто не захочет такую же собственной болезнью отвратить зловоние издающего худой запах, потому что природа всех людей советует сострадать таким людям, а не подражать им. Итак, оставив все подобное сему, что так старательно примешал к своему слову, насмехаясь, досадуя, негодуя, порицая, мы рассмотрим только то, что он говорит о догматах, и начиная с первого, мы станем против каждого обвинения в частности.

Начальное обвинение было то, что мы стыдимся креста. Гораздо сообразнее с делом было бы самих, увлекающихся таким мнением, обвинить в том, что они стыдятся креста. Потому что если и мы, и они одинаково веруем в домостроительство спасения через страдание, но мы думаем, что *явльшегося* через крест Бога должно так чтить, как почитается Отец, а для них страдание служит препятствием к прославлению Единородного Бога как равного с родшим Отцом, то обвинение, напротив, не обращается ли на софиста, и чем он думает обвинить нас, тем не выказывает ли пред всеми своего собственного нечестия в учении веры? Ибо очевидно, что потому Отца полагает выше Сына и возвеличивает большими почестями, что в Нем не усматривается стыд креста, и потому усиливается изменить к худшему естество Сына, что поношение креста относится к нему только, не касаясь Отца. И никто да не подумает, что я говорю, выводя последствия из связи мыслей его сочинения, ибо, пробегая все тщательно собранное в его слове хуление, в следующих за сим словами я нашел это хуление, изложенным в открытых выражениях. И, если угодно, наряду с моими словами я предложу написанное им такого рода: «если, - говорит, - может доказать, что и Бог, сущий над всеми, который есть

свет неприступный, был или мог быть во плоти, прийти под власть, повиноваться повелениям, подчиняться человеческим законам, понести крест, то пусть говорит, что свет равен свету». Итак, кто стыдится креста? Тот ли, кто и после страдания поклоняется Сыну наравне с Отцом, или тот, кто и прежде страдания оскорбляет Его не только приравнением Его честию к твари, но утверждением, что он страстного естества и не мог бы испытать страданий, если бы не имел естества, способного к принятию оных? Мы говорим, что самое тело, которым принял страдание, сраствовленное Божескому естеству, через срастворение соделалось тем, чем есть воспринявшее оное естество; мы столь удерживаемся думать о Единородном Боге что-нибудь малое, что если по человеколюбивому домостроительству и воспринято что-либо из дольного естества, то верим, что и это претворилось в Божественное и нетленное; а он страдание на кресте делает признаком отменности Его по существу к худшему. Не знаю, как необычайное действие силы, по которой и сие стало возможным, делая признаком бессилия, он не понимает и того, что ничто, действующее соответственно собственному естеству, не бывает предметом удивления как необычайное, но что исходит за пределы естества, тому более всего удивляются, к тому обращается все внимание, всякая мысль напрягается, дивясь необычайному. Посему и все, проповедующие Слово, в том указывают чудо таинства, что *Бог явися во плоти, что Слово плоть бысть*, что свет во тьме воссиял, жизнь вкусила смерти, и все, подобное сему, возглашают проповедники, чем умножается удивление к явившему вне естества преизбыток силы своей. Но хотя бы им показалось в этом хуление и хотя бы они через крестное домостроительство спасения отделяли Сына от равночестия со Отцом, но мы, как передали нам от начала самовидцы и слуги Слова в священных Писаниях, веруем что в начале Сый Бог *посем*, как говорит Варух, *на земли явися и с человеки поживе* (Вар. 3, 38), что Он, соделавшись выкупом нашей смерти, собственным воскресением разрешил узы смерти и Своим воскресением проложил путь всякой плоти, и, будучи сопредельным и равночестным Своему Отцу, в день суда по достоинству жизни произнесет приговор над судимым.

Сему мы верим относительно Распятого и потому, по мере нашей силы, не перестанем превозносить Его за то, что ни для кого не постижимый по причине неизреченного и недоступного величия, кроме Себя Самого, Отца и Св. Духа, Он возмог снизойти до общения с нашей немощью. Они же доказательством инаковости по естеству Сына от Отца делают то, что Господь явил Себя через плоть и крест, потому что чистое естество Отца пребывает в бесстрастности, а в естестве Сына через изменение оного в более униженное и через возможность испытать воплощение и смерть невеликая произошла перемена: некоторым образом

оно из подобного перешло в сродное и однородное; отсюда на основании того, что естество человеческое сотворено, предположили, что сотворено и естество Единородного. Итак, кто по праву должен быть обвинен в том, что стыдится креста? Тот ли, кто говорит о нем низкое, или тот, кто подвигается за его величие? Не знаю, слышал ли сей обвинитель, который так уничижает знаемого и на кресте Бога, великое слово Павла, как и сколько он возвышенными устами говорит о кресте, ибо, имея возможность придать себе известность столькими и такими чудесами, говорит: *Мне же да не будет хвалиться, токмо о кресте Господа нашего Иисуса Христа* (Гал. 6, 14), и к коринфянам: *Слово бо крестное погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть* (1 Кор. 1, 18); ефесянам же силу, всем обладающую и все обдержажую, описывает во образе креста — то, до чего возвыситься желает он для познания преспеющей славы этой силы, именую высотой, и глубиною, и широтою, и долгою; и каждый отрог того, что усматривается в образе креста, называя особенными именами, так что верхнюю часть называет высотой, глубиною — то, что лежит под перекладиною, поперечник же между той и другой оконечностью означая именем долготы и широты, дабы через сию великую тайну открылось, что небесное и подземное, и все концы сущего содержатся и поддерживаются показавшим неизреченную и великую сию силу в образе креста.

Но я думаю, что с этими обвинениями не нужно более бороться, почитая излишним усиливать обличать клевету, когда истина и немногим доказана; посему, мы перейдем к другому обвинению. Говорит, что мы клеветем на святых. Но если он сам это слышал, то пусть скажет слова, в которых обвиняет, если же утверждает, что мы говорили другим, то пусть докажет истину вины посредством свидетелей, если же доказывает это из наших писаний, то пусть прочтет сказанное нами и мы примем на себя вину. Но ничего такого он не мог бы представить, ибо написанное нами предложит всякому желающему для исследования. Если же ни ему не было сказано, ни от других не слышал, ни написанным не может изобличить нас, то, я думаю, защищающемуся от этих обвинений нужно молчать. Ибо против недоказанного обвинения молчание есть самая приличная защита.

Апостол Петр говорит: *Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Иисуса, Егоже вы распяте* (Деян. 2, 36). Мы, наученные им, говорим, что все сочетание слов относится к одному — и самый крест, и человеческое имя, и указательная сила речения, ибо слово Писания утверждает две вещи: от иудеев — страдание, от Бога — прославление, — об одном лице не так, как будто одно страдало, другое же почтено было возвышением; это яснее Апостол истолковывает следующими словами: *Десницею убо Божиею вознесся* (Деян. 2, 33). Итак, кто вознесен? Смиранный ли или высочайший? Но что другое может быть высочайшим, кроме Божества?

Но Бог, будучи высочайшим, не нуждается в вознесении, следовательно, Апостол говорит, что вознесено человеческое естество, вознесено же потому, что соделалось Господом и Христом, и потому сие было после страдания. Итак, словом *сотворил есть* Апостол изображает не предвечное начало Господа, но преложение смиренного в высокое, соделанное десницею Божиею. И через сие изречение уясняется благочестия тайна, ибо говоря, что *десницею Божиею вознесся*, явно открывает неизреченное домостроительство тайны, потому что Божественная десница, сотворившая все сущее, которая и есть Господь, *Им же вся быша* и без Которого ничто из сущего не получило бытия, сама соединенного с нею через срастворение человека возвела в собственную высоту, соделав и его тем, чем сама есть по естеству. Есть же она *Господь и Царь*, потому что Христос именуется Царем, сим же она соделала и человека, ибо как бывший в соединении с высочайшим (человек) превознесся, так соделался и всем другим: в бессмертном - бессмертным, во свете - светом, в нетленном - нетленным, в невидимом - невидимым, во Христе - Христом, в Господе - Господом. Ибо и в вещественных смешениях бывает так, что когда одна часть чрезмерно избыточествует над другой, то меньшая часть совсем должна претвориться в преобладающую; тому же мы ясно научаемся и таинственным словом Петра о уничиженности Распятого от немощи, немощь здесь означает плоть, как мы и слышали о Господе; сие немощное через срастворение с беспредельностью и неограниченностью блага уже не осталось в свойственной себе мере и качествах, но вознесено десницею Божиею и стало вместо подвластного Христом, Царем, вместо смиренного – высочайшим, вместо человека – Богом. Итак, показывающий вид, что борется с нами за апостолов, что в написанном (нами) нашел против святых? Но да умолкнет и это обвинение, ибо я почитаю мелким и неблагоприятным восставать против ложных и недоказанных речей. Перейдем к более сильному обвинению.

4. Говорит, что мы утверждаем, будто человек истощился (в человека) и из послушания смиривший себя в зраке раба был подобен людям и прежде восприятия сего зрака. Ничего не подменено в речи, у нас приведены самые слова из его сочинения; если есть что-нибудь такое в наших писаниях (нашими называю писания наставника³⁶), то никто да не обвиняет ритора в клевете; призвав на помощь всю заботливость об истине, и мы засвидетельствуем то же. Если же ничего такого нет в наших писаниях, а его слово взводит не пустую вину, если он, как будто все это ясно доказано, негодует и гневается, называя мнимые наши слова чудовищностью, вздором, полным смутности и несообразности и тому подобным, то я не вижу, что нужно делать. Как приведенные в замешательство непредвиденной яростью безумных не знают, на что решиться, так и сам я не нахожу, что

бы придумать в этом затруднении. Учитель говорит (опять возвращаясь к подлинным его словам), что «Апостол не преподает нам богословия, а показывает образ домостроительства спасения», а обвинитель по поводу этих слов говорит, будто мы утверждаем, что человек истощился в человека. Что общего между тем и другим? Когда мы говорим, что Апостол не преподает нам богословия, но своим словом показывает домостроительство страдания, то отсюда клеветуют на нас, будто мы говорим об *истощении* человека в человека и о предвечном зраке раба и человеке из Марии, который древнее пришествия во плоти. Но я почитаю излишним останавливаться далее на очевидном для всех, когда сама истина освобождает нас от обвинения. Ибо тогда нужно противостоять обвинителям, когда кто сам подал бы повод клеветнику к обвинению себя; если же нет никакой опасности подозрения в чем-нибудь нелепом, то обвинение становится доказательством не клеветы на напрасно обвиняемого, но безумия обвиняющего. Но как мы, обвиняемые в том, что стыдимся креста, в нашем исследовании доказали, что обвинение обращается, напротив, на обвинителя, так покажем, что и эта вина обращается на обвинителя, что он, а не мы, учит изменению Сына в домостроительстве страдания из подобного состояния в подобное. Исследуем, предложив для взаимного сравнения, что говорится ими и нами. Мы говорим, что Единородный Бог, через Себя изведший все в бытие, одно из того, что произошло через Него, — человеческое естество, павшее во грех и через то подвергшееся истлению смерти; опять через Себя же привлек к бессмертной жизни через человека, в котором вселился, восприяв на Себя целую человеческую природу, и Свою животворную силу примешал к смертному и тленному естеству, и нашу мертвенность через срастворение с Собою претворил в жизненную благодать и силу. Мы называем тайною Господа по плоти то, что неизменяемый является в изменяемом, дабы изменив и превратив на лучшее из худшего зло, вторгшееся в изменяемую природу, истребить грех от естества, уничтожив оный в Себе Самом; *Ибо Бог наш огонь поядаяй есть* (Евр. 12, 29), которым истребляется все вещество зла. Вот наше слово. Обвинитель же что говорит? «Неизменяемый и несотворенный не смешался с тем, кто произошел через творение, и посему изменился ко злу (т.е. с человеком), но тот, кто и сам будучи сотворен, пришел к родственному и однородному себе, не из превосходящего естества по человеколюбию облекшись в более низкое, но чем был, тем и соделался». Общее родовое название для всего, из ничего сотворенного, есть имя твари, частные же различия, усматриваемые в творении, разнятся одно от другого отличиями свойств; так что если сотворен Оный (т.е. Сын) и человек также сотворен, то Сын, по словам Евномия, умалился в Самого Себя и перешел не из наивысшего состояния в уничтоженное, но из подобного в подобночестное, исключая свойства телесности

и бестелесности. Итак, на кого падет справедливый приговор судящих? Кто окажется виновным в сих обвинениях? Тот ли, кто говорит, что тварь спасена несозданным Богом, или тот, кто причину нашего спасения приписывает твари?

Но суждение благочестиво мыслящих ясно. Ибо кто точно знает различие сотворенного от несотворенного, которых разность характеризуется господством и рабством (так как несозданный Бог властвует *силою Своею веком* (Пс. 65, 7), как говорит Пророк, а все сотворенное работает, по слову того же Пророка, который говорит: *яко всяческая работна Тебе* (Пс. 118, 91); кто тщательно об этом размыслит, тот, конечно, знает, кто перемещает Единородного из рабства в рабство. Ибо если вся тварь служит, по слову Павла (Рим. 8, 21), а естество Единородного, по Евномию, сотворено, то, конечно, противники своим учением утверждают, что не Господь соединился с рабами, но раб явился между рабами. Но приписывать нам мнение, что прежде пришествия во плоти Господь был в образе раба, значит то же, что клеветать на нас, будто мы говорим, что звезды темны, и солнце мрачно, и небо на земле, и вода суха, и тому подобное. Ибо кто не на основании слышанного что-либо утверждает, но вымышляет что угодно по собственному побуждению, тот пусть не щадит против нас и таких обвинений, потому что все равно, будут ли нас обвинять за то или за это, так как ни то, ни другое не имеет оснований в наших словах. Ибо утверждающий, что истинный Сын имеет бытие в славе Отца, может ли оскорбить вечную славу Единородного, приписывая ей зрак раба? Поелику же сему писателю нравится злословить, и он заботится, как кажется, об изобретении благовидных обвинений, то не излишне и не бесполезно было бы вступить в борьбу с несостоятельными обвинениями.

5. Ибо и следующее обвинение почти так же безрассудно. Не имея основания для обличения в наших писаниях, но произвольно употребляя ложь, как лучше покажется, винит нас, будто мы говорим о двух Христах и двух Господах. Поелику его дело говорить, что хочется, то зачем так скупится на ложь, выдумывая, будто мы говорим только о двух Христах; пусть свободно говорит, если ему угодно, что мы утверждали десять даже Христов и в десятеро столько же, и пусть в тысячу продолжит это число, чтобы была понятнее безрассудность клеветы. Ибо хуление одинаково, относится ли к двум или ко многим Христам, и недоказанность обвинений также одинакова. Итак, когда докажет, что мы говорим о двух Гдсподах и двух Христах, то пусть произносит против нас такое же осуждение, как будто избличил нас в признании тысячи. Но он говорит, что обвиняет нас на основании наших сочинений. Поэтому опять рассмотрим те слова наставника, на основании которых он думает обвинить нас. Наставник наш говорит, что «Апостол не преподает нам богословия, а показывает образ

домостроительства; ибо говоря: *Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Сына, Егоже вы распяте*, имеет в виду единственно его человечество и то, что в нем видимо, как это ясно открывается всем из указательного речения (*сего Иисуса*). Таково написанное. Откуда же из сказанного возникли у Евномия два Христа? Или слова «указательное речение» явно указывают на то, что в нем видимо, служат доказательством измышления двух Христов? Итак, должно бы отвергнуть и то, что Господь превознесен Отцом (Деян. 2, 33) после страдания, дабы не быть нам обвиненными, что мы говорили о двух Вышних; поелику будучи уже Вышним, в начале сущий Бог Слово *вознесся* после страдания, воскреснув из мертвых, как говорит Апостол. Итак, необходимо избрать одно из двух: или сказав, что он превознесен после страдания (что равносильно выражению «он соделан Господом и Христом»), быть обвиненным Евномием в нечестии, или же, уклоняясь от обвинения, отказаться от исповедания превознесения пострадавшего.

Но при этом опять нужно привести слова обвинителя, которые говорят в пользу нашего защищения. Итак, мы выскажем буквально его положение, которым и наше слово подтверждается, такого рода: «блаженный Иоанн, - говорит он, - учит, что Бог Слово, *Им же вся быша*, явился во плоти, говоря: *и Слово плоть бысть*». Понимает ли он, что пишет, присовокупляя это к собственной речи? Не думаю, чтобы один и тот же человек мог знать и смысл сих слов и сражаться против нашего слова. Ибо если бы кто тщательно рассмотрел сказанное, то не нашел бы взаимного противоречия между сказанным нами и им, потому что мы *особно* рассматриваем дело домостроительства во плоти и Божественную силу разумеем саму по себе. Он же, подобно нам, говорит, что Слово, сущее в начале, явилось во плоти, но ни его кто-либо, ни он себя самого никогда не обвинял, будто проповедует два Слова: одно, сущее в начале, и другое, соделавшееся плотью. Ибо вполне знал, что Слово, явившееся во плоти, тождественно со Словом, сущим у Бога; плоть же не тождественна с Божеством, прежде чем и она претворилась к Божеству, так что необходимо иное согласовать с Богом-Словом, другое же – с зраком раба. Итак, если он на основании такового исповедания не обвиняет себя в принятии двоицы Слов, то как же клеветает на нас, будто мы разделяем веру на двух Христов, — на нас, которые говорим, что превознесенный от страдания Он же соделался Господом и Христом через единение с истинным Господом и Христом? Мы, наученные Писанием, знаем, что естество всегда едино и то же самое, и одинаково, плоть же сама по себе есть то, что воспринимает в ней разум и чувство, но срастворенная с Божеством уже не остается более в своих пределах и при своих свойствах, но подымается до Того, Кто обладает всем и превышает всего. Но свойства Божества и

плоти в созерцании остаются неслитными до тех пор, пока каждое из них рассматривается само по себе; так мы говорим: Слово прежде век было, плоть же сотворена в последние дни, но никто не мог бы сказать наоборот, что или плоть предвечна, или Слово соделано в последние дни. Естество плоти страдательное, Слова же – деятельное, и ни плоть не имеет всесо-зидающей силы, ни Божество – страдательности. Слово в начале было у Бога (Ин. 1, 1), а смерть испытал человек: и ни человеческое от века, ни Божественное смертно. И все прочее таким же образом умосозерцается: не человеческое естество животворит Лазаря, и не бесстрастная Власть плачет о лежащем во гробе, но слезы свойственны человеку, жизнь же свойственна истинной жизни; не человеческая нищета насыщает тысячи, и не всемогущая власть бежит к смоковнице. Кто утруждается от путеше-ствия, и кто без труда составил целый мир словом? Что есть сияние славы (Евр. 1, 3), и что пронзается гвоздями? Какой зрак при страдании заушает-ся, и какой от вечности прославляется? И без объяснения ясно, что удары относятся к рабу, в котором Господь, а почести – к Господу, при котором раб; но через соединение и сродство то и другое делается общим, так что Владыка приемлет на себя рабские раны, и раб прославляется *Владычиною* честью, посему-то и говорится о кресте Господа славы и *всяк язык* испове-дает, что *Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Флп. 2, 11). Если же и прочее нужно различить таким же образом, то рассмотрим, что умирает и что разрушает смерть, что обновляется и что истощается. Истощается Божество, чтобы могло быть воспринято человеческим естеством, обнов-ляется же человеческое естество, соделываясь Божественным через соеди-нение с Божеством. Ибо как воздух, сжатый чем-нибудь более тяжелым и заключенный в глубине воды, не держится в воде, но востекает к тому, что ему сродно, вода же восхождением воздуха часто вместе с ним подни-мается, огибая воздушный круг в виде какой-то тонкой перепончатой окружности, так и истинная жизнь, обложенная плотию, после страда-ния востекла к себе самой, и облегающая ее плоть подъята вместе с нею Божественным бессмертием, совознесшись от тления к нетлению. И как в дереве огонь, часто сокрытый под поверхностью, недоступен ощущению видящих или осязающих, но будучи воспламенен становится явным, так и в смерти, которую принял по собственному изволению отрешивший душу от тела. Рекший Своему Отцу: *Отче, в руке Твои предаю дух Мой* (Лк. 23, 46), имеющий *область* (как говорит) *паки прияти ю* (Ин. 10, 18), презрев стыд между людьми (поелику был Господом славы), как бы сокрыв искру жизни в естестве тела в домостроительстве смерти, опять возжег и вос-пламенил ее силою собственного Божества, *возгрев* умерщвленное и таким образом влив в беспредельность Божественной силы оный малый начаток нашего естества. Чем сам был, тем соделал и оный, - зрак раба – Господом,

человека от Марии — Христом, распятого от немощи — жизнью и силою; и все, что благочестиво созерцается в Боге Слове, то соделал и в том, кто был воспринят Словом, так что не в раздельности представляется нам все это в каждом *особно*, но тленное естество через срастворение с Божественным, претворившись в преобладающее, соделалось причастным силы Божества подобно тому, можно сказать, как капля уксуса, смешанная с морем, от смешения соделывается морем, причем естественное качество этой жидкости уже не сохраняется в беспредельности преобладающего вещества. Таким образом, наше слово утверждает не число Христов, как обвиняет нас Евномий, но единение человека с Божеством, смертного с бессмертным, раба с Господом, греха с правдою, проклятия с благословением, — *пременение* человека во Христа именуя творением. Итак, что еще остается сказать клеветникам? Что мы в своем учении не проповедуем двух Христов и не говорим, что несозданно сущий от начала из Отца, - и Господь, и Христос, и Слово, и Бог сотворен, а утверждаем, что блаженный Петр говорит кратко, мимоходом указуя на тайну бытия во плоти по прежде доказанному нами разумению (его слов), что распятое от немощи по преобладающей силе Обитавшего в нем и само соделалось тем, чем есть и чем именуется Обитавший в нем, как мы сказали, — Христом и Господом.

КНИГА ШЕСТАЯ

Содержание шестой книги

1. Шестая книга показывает, что пришедший для спасения людей был не простой человек (что, по лживой клевете Евномия, будто бы говорил Василий Великий), но Единородный Сын Божий, облекшийся плотию человеческой и соделавшийся ходатаем между Богом и людьми, исповедуемый доступным страданиям по плоти, но бесстрастным по Божеству, и доказывает, что Евномий - клеветник.

2. Потом опять упоминает о выражении Петра «*сотворил*» и о сказанном в Послании к Евреям, что Иисус соделан посланником и архиереем³⁷ (Евр. 3, 1; 5, 10), и, достаточно опровергнув взведенные на Василия Великого обвинения, показывает, что сам Евномий соглашается с его словами и говорит, что Господом соделан Единородный Сын, облекшийся плотию.

3. За сим удивительно изъясняет сказанное Господом Филиппу: *видевый мене* в измененном состоянии, то есть в теле, *виде Отца* (Ин. 14, 9). Здесь же прекрасно рассуждает и о страдании Господа по человеколюбию и о бесстрастности Отца, о зиждущей и промыслительной силе, о сложности человеческого естества и о разрешении его в то, из чего составлено.

4. Затем опять возвратившись к изречению Петра: *Господа и Христа сотворил Его Бог*, и посредством многих умозаключений очень умно разъяснив оное, показывает, что Евномий здесь соглашается с правым догматом; при этом, Божеские и человеческие наименования через срастворение естеств согласовав с тем и другим естеством, оканчивает книгу.

37 Ср. Наречен от Бога первосвященник (Евр. 5, 10).

1. Но чувствую, что я дольше, чем нужно, остановился на этом месте, так как самая необходимость понятий вынуждала нас к такому рассуждению, теперь нам нужно опять обратиться к следующим по порядку обвинениям, чтобы не опустить без опровержения ни одного нападения на нас. И, во-первых, если угодно, рассмотрим то, как обвиняет нас, будто мы говорим, что спасение мира совершил простой человек; ибо хотя сие и в предыдущих исследованиях уже несколько раскрыто, однако, чтобы совершенно очистить предубеждение судящих (о нас) по клевете, вкратце опять рассмотрим. Мы так далеки виною великой и неизреченной благодати признавать простого человека, что если бы кто такое благое действие отнес даже к Петру и Павлу или к небесному ангелу, то и сему человеку, по заповеди Павла, мы изрекли бы *анафема* (Гал. 1, 8), ибо ни Павел не распялся за нас, ни во имя человека мы не крестились (1 Кор. 1, 15). Но от того, что спасительную силу Христову мы исповедуем высшею человеческого естества, учение противников не получает большей силы против истины, потому что у них цель — во всем утвердить различие сущности Сына от сущности Отца; и они стараются доказать несходство по сущности не только различием Рожденного от Нерожденного, но и противоположением Страждущего и Бесстрастного. Это яснее раскроется в конце слова, но и из того, что будет теперь сказано, не менее уяснится.

Евномий, обвиняя приписывающих страдание человеческому естеству, хочет, конечно, подвергнуть страданию самое Божество. Ибо когда возможно двоякое и обоюдное предположение: или Божество, или человечество страдало, - то осуждение одного, конечно, становится утверждением другого. Посему те, кои обвиняют усматривающих страдание в человечестве, одобряют, конечно, называющих Божество Сына способным к страданию, но допущение этого есть уже и обличение нелепости их учения. Потому что, если, по словам их, страдает Божество Сына, а Божество Отца по существу Своему остается не причастным никакому страданию, то бесстрастное естество и естество, принявшее страсть, чужды между собой. Хотя сказанное по объему слов кратко, но поелику оно содержит начала и основания всякого зла в учении, то справедливо читателям потребовать не краткого ответа, но основательного. Мы и человеку не приписываем своего спасения и не допускаем того, что нетленное и Божественное Естество причастно страданию и тлению; но поелику должно вполне верить Божественному слову, которое возвещает, что в начале *Бог бе Слово* и что потом Слово, соделавшись плотью, стало видимым на земле и обращалось с людьми, то мы принимаем верою соответственные Божию слову понятия. Итак, когда мы слышим, что Он есть Свет, и Сила, и Правда, и Жизнь, и Истина и что все через Него было, то все сие и сему подобное мы считаем верным, относя к Богу Слову; а когда слышим о скорби, и о сне, и

о нищете, и смущении, и узах, и гвоздях, и копье, и крови, и ранах, и гробе, и камне, и ином, тому подобном, то хотя бы это противно было прежде указанному, тем не менее принимаем за достоверное и истинное, относя к плоти, которую верою приняли мы вместе со Словом. Как свойств тела нельзя умопредставлять в Слове, Которое было в начале, так, обратно, и свойственного Божеству нельзя разуметь в естестве плоти. Поелику в евангельском учении о Господе соединено высокое и Богу приличествующее с уничиженным, то мы то или другое понятие соответственно прилагаем к тому или другому из мыслимых в таинстве человеческое - к человеческому, а высокое - к Божеству, - и говорим, что поколику Сын есть Бог, Он совершенно бесстрастен и нетленен; а если в Евангелии приписывается Ему какое-либо страдание, то Он действовал так по человеческому естеству, конечно, допускающему таковую немощь. Поистине Божество совершает спасение при посредстве тела, им воспринятого; страдание принадлежит плоти, а действие - Богу. Хотя некоторые в защиту противного учения и приводят слова Апостола: *Своего Сына не пощаде* (Рим. 8, 32), и: *Бог Сына Своего посла* (Рим. 8, 3) и тому подобные, которые, по-видимому, указывают на участие в страданиях Божеского естества, а не человеческого, но тем не менее мы не отступим от здравых догматов, когда сам Павел открывает нам яснее сие таинство, ибо повсюду домостроительство страдания приписывает человеческой природе Христа, говоря: *Понеже бо человеком смерть бысть, и человеком воскресение мертвых* (1 Кор. 15, 21), и: *Бог Сына Своего посла в подобии плоти греха, и о гресе осуди грех во плоти* (Рим. 8, 3) (сказал во плоти, а не в Божестве), и: *распят бысть от немощи*, означая немощью плоть, *но жив есть от силы* (2 Кор. 13, 4), под силою разумея Божество, и еще: *греху умре*, то есть телом, *Богви же живет*, то есть Божеством (Рим. 6, 10). Таким образом, сим доказывается, что смерть вкусил человек, а бессмертное естество не потерпело страдания смерти. И в словах: *Не ведевшего бо греха по нас грех сотвори* (2 Кор. 5, 21) опять грехом называет плоть.

2. Хотя мы это говорим мимоходом, но это отступление окажется, быть может, не менее полезным, как и предположенное (исследование). Поелику в словах святого Петра: *Господа и Христа Его Бог сотворил есть* (Деян. 2, 36) и Апостола Павла к евреям: соделал Первосвященником (Евр. 5, 10) Евномий выхватывает выражение «*сотворил*», как указание предвечного существования, и поэтому думает, что Господа должно признавать тварию, то пусть услышит Павла, который говорит: *Не ведевшего бо греха по нас грех сотвори* (2 Кор. 5, 21). Если слово «*сотвори*», сказанное о Господе и в Послании к Евреям, и в изречении Петра, относит к понятию предвечности, то следовало бы и находящееся здесь изречение

«грех сотвори» Его Бог отнести к первому состоянию сущности³⁸ и отсюда, подобно как и из других свидетельств, попытаться доказать, что Он сотворен. Но если здесь слово «*сотвори*» отнесет к сущности, то, сохраняя последовательность себе самому, должен и грех видеть в сущности. Но если этого постыдится по очевидной нелепости и скажет, что Апостол словами *грех сотвори* указывает на домостроительство в последние дни, то пусть убедится по той же последовательности, что и там «*сотвори*» относится к домостроительству. Но возвратимся опять к тому, от чего мы уклонились. Кроме этих бесчисленное множество мест из священного Писания можно привести для нашей цели. И да не подумает кто-либо, что божественный Апостол противоречит сам себе и доставляет спорящим о догматах возможность заимствовать одинаково из его слов содержание для подтверждения того и другого мнения. Тщательно испытывающий легко найдет, что к одному строго направлено у него слово и не колеблется он в своих мыслях. Потому что, повсюду возвещая срастворение Божеского естества с человеческим, тем не менее в каждом усматривает свое, так что и человеческая немощь через общение с нетленным изменилась к лучшему, и Божеская сила через соединение с низшим естеством не унизилась. Итак, когда говорит Апостол, что *Сына не пощаде* (Рим. 8, 32), то истинного Сына различает от рожденных, и возвышенных (Ис. 1, 2), и усыновленных — тех, говорю, которые по Его повелению изведены в бытие прибавлением, *Своего* означая родственность по естеству. И дабы кто-либо не приписал нетленному естеству страдания крестного, другими яснейшими выражениями исправляет такое заблуждение, именуя Его *Ходатай Бога и человеков* (1 Тим. 2, 5), и человеком, и Богом, чтобы из двух наименований, прилагаемых к одному, разумелось соответственное о каждом: о Божеском - бесстрастие, а о человеческом - восприятие страдания, так как самая мысль различает соединенное по человеколюбию и разделяемое по понятию. Когда проповедует превосходящее и превышающее всякий ум, употребляет высшие наименования, называя Его над всеми Богом (Еф. 4, 6), великим Богом (Тит. 2, 13), Божию силою и премудростию (1 Кор. 1, 24) и сему подобными. А когда описывает словом все необходимо ради нашей немощи воспринятое испытание страданий, то для соединяющего в себе оба (естества) берет наименование от нашего естества, называя Его человеком, но не сообщая сего наименования остальному естеству³⁹, дабы сохранилось о том и другом благочестивое разумение; когда человеческое прославляется по причине восприятия, а Божеское не умаляется по причине снисхождения, но предавая человеческую часть страданиям, Божескою силою совершает воскресение того,

38 Т.е. к предвечному бытию Сына Божия.

39 Т.е. Божескому.

что пострадало. Таким образом, испытание смерти относится к Тому, Кто приобщился способного к страданию естества по причине единения с собою человека, причем и высокие, и Божеские наименования переходят на человека; так что видимый на кресте именуется Господом славы по причине соединения естества. Его с низшим и переходящим вместе с тем и благодати наименования от Божеского (естества) на человеческое. Посему разнообразно и различно представляет Его Писание: то спешившим с небес, то рожденным от жены Богом предвечным, и человеком в последние дни — так что и бесстрастным исповедуется Единородный Бог, и страждущим Христос, и этими противоречиями не говорится неправды, так как с каждым именем соединяется приличное ему понятие. Посему, если таким образом мы научились из боговдохновенного учения, то как же причину спасения приписываем простому человеку? Если полагаем, что изречение блаженного Павла «*сотвори*» относится не к предвечности бытия Ипостаси, а ко времени домостроительства, то что тут общего с обвинением? Ибо великий Апостол говорит, что то, что видимо было в образе раба, сделалось через восприятие тем, чем восприимчивый был по естеству своему; и в Послании к Евреям тому же научает Павел, говоря, что Бог поставил Иисуса посланником и первосвященником исповедания нашего *верна суща Сотворшему Его* (Евр. 3, 1-2); здесь своей кровью за грехи наши священнически умиловившего наименовав Первосвященником, словом «*сотвори*» означает не первое существование Единородного, но желая представить благодать, обыкновенно именуемую при поставлении священников, говорит: *сотвори*. Ибо Иисус, как говорит Захария, Иерей великий (Зах. 3, 1), Своего агнца, то есть Свою плоть, за *мирский* грех принесший в жертву ради чад, приобщившихся плоти и крови, и Сам *приискренне приобщися* крови (Евр. 2, 14) (не в том отношении, как Он был в начале, будучи Словом и Богом, и в образе Божиим быв, и будучи равен Богу; но в том, как истощил Себя в образе раба и принес приношение и жертву за нас) — сей Иисус соделался Архиереем для многих грядущих родов по чину Мельхиседекову. Знал же совершенно тайну сего тот, кто не мимоходом беседовал о ней к евреям. Итак, в одинаковом смысле говорится здесь, что соделан священником и посланником, а там, что соделан Господом и Христом, — первое по отношению к домостроительству о нас, последнее по причине предложения или претворения человеческого к Божескому, ибо Апостол творением называет претворение. Итак, очевидна клевета противников, лукаво переносящих выражения, означающие домостроительство, к предвечной Ипостаси, потому что Апостол Павел учит нас неодинаковым образом знать Христа ныне и прежде, когда говорит так: *аще же и разумехом по плоти Христа, но ныне ктому не разумеем* (2 Кор. 5, 16), как бы указывая, что то знание означает времен-

ное домостроительство, а это — вечное бытие. Итак, достаточно нами в защиту против обвинений доказано, что мы не признаем два Христа или Господа и не стыдимся креста, и не полагаем, что простой человек пострадал за мир, и не думаем слово *«сотвори»* относить к созданию сущности. Такое наше мнение находит немалое подкрепление в словах самого обвинителя, в которых, сильно изощряя язык против нас, выставляет на вид и то, будто «такое же противоречие себе самому представляет и Василий и ясно показывает, что он не вник в мысль Апостола и не сохранил последовательности в собственных словах, на основании которых он должен или, сознав их несообразность, признать, что соделалось Господом то Слово, которое было в начале и было Богом, или прилагать противоречие к противоречиям». И мы говорим то же, что говорит и Евномий, что Господом соделался Тот, Который был в начале Словом и Богом. Ибо будучи чем был: и Богом, и Словом, и Жизнью, и Светом, и Благодатью, и Истиною, и Господом, и Христом и всяким высоким и Божественным именем, стал и в воспринятом человеке, который ничем таким не был, всем тем, чем было Слово, а с тем вместе и Христом, и Господом, по учению Петра и исповеданию Евномия, не потому, чтобы Божество приобретало что в приращение себе, но потому что в Божеском естестве усматривается всякое высокое достоинство. Таким образом соделывается Господом и Христом, не Божеством восходя к приращению благодати (ибо природа Божества признается не имеющей недостатка ни в каком совершенстве), но человеческое вводя в общение Божества, что и означает наименованием Христа и Господа.

3. Но о сем достаточно. О том же, что сказано Евномием в оклеветание нашего учения, будто (у нас) Христос истощился в Себя Самого, достаточно уже сказанного в предыдущих исследованиях, из которых оказалось, что он к нашему догмату применяет собственное хуление. Ибо не тот признает переход от подобного в подобное, кто исповедует, что неизменяемое Естество облеклось в сотворенное и тленное, но тот, кто не допускает никакого перехода от величия естества к уничижению. Ибо если Он, по словам их, сотворен, и человек также сотворен, то в учении не остается ничего чудесного; и нет ничего дивного, когда говорят, что тварь соделалась сама собою. Но мы, наученные пророчеством: *измена десницы Вышняго* (Пс. 76, 11) (называем десницею Отца силу Божию, сотворившую все, которая есть Господь, не как часть, зависящая от целого, но как сила, хотя из Него сущая, но по своей Ипостаси сама в себе созерцаемая), говорим, что ни десница не изменилась по отношению к естеству Того, Которого она десница, ни изменения ей не может быть приписано какого-либо иного, кроме бывшего по домостроительству плоти; ибо по истине был *десницею* Оный, явившийся во плоти Бог, прозреваемый пронизательными и через

самую плоть. Поколикую Он творил дела Отца, Он и есть, и разумеется десницею Божиею, поколикую же облечен был покровом плоти, по видимости есть и разумеется иным от того, чем был созерцаем по естеству. Посему, говорит Филиппу, обращавшему внимание только на одно измененное: смотри через измененное на неизменяемое и, если увидишь оное, то увидишь Самого Отца, Которого ищешь видеть. Ибо *видевый Мене* (Ин. 14, 9) – не того, который является в измененном виде, но истинно Меня, сущего во Отце, – увидит Самого Того, в Котором есмь, так как один и тот же образ Божества усматривается в обоих. Итак, когда мы веруем, что нетленное, и бесстрастное, и несозданное естество стало находиться в твари, подверженной страданию, и в сем разумеем изменение, то каким образом обвиняют нас, будто говорим, что Он истощился в Себя Самого, – те, которые свою мысль выдают за наши догматы? Ибо общение сотворенного с сотворенным не есть *измена десницы*. Называть же Десницу несотворенного естества сотворенной свойственно одному Евномию и подобномыслящим ему, потому что, кто имеет взор, направленный к истине, тот, каким видит Вышнего, такой будет видеть и Десницу Вышнего: несотворенного – несотворенною, благого – благою, вечного – вечною, так как свойство вечности нисколько не терпит от того, что она пребывает рожденной во Отце. Так обвинитель, направивши свои порицания против нас, не догадался, что они относятся к тем, для которых страдание служит претыканием и кои посему допускают инаковость сущностей, полагая, что Отец по причине превосходства естества недоступен страданию, а Сын по причине недостатка и изменяемости снизошел для участия в страданиях.

К сказанному я желаю прибавить и то, что нет никакой в истинном смысле страсти, которая бы не вела ко греху, и никто не назовет необходимое следствие природы страстью в собственном смысле, имея в виду сложную природу, идущую путем некоторого порядка и последовательности. Ибо взаимное сочетание разнородных стихий в устройстве нашего тела есть некоторое согласованное сложение многого несходного. А когда в надлежащее время согласие, связующее соединенные стихии, разрушится, тогда опять сложное разрешается на те части, из которых составилось. Все это есть более действие природы, а не страсть, потому что только понимаемое в противоположность бесстрастию как добродетели мы обыкновенно называем страстью, которой, как мы веруем, и при общении с нашим естеством остался непричастным дарующий нам спасение, *искушена по всячески по подобию, разве греха* (Евр. 4, 15). Итак, в собственном смысле страсти, которая есть болезнь воли, он не приобщился, ибо *греха*, говорит Писание, *не сотвори, ни обретется леств во устех Его*⁴⁰ (1 Пет. 2, 22; Ис. 53, 9). Что же касается до свойств нашего естества, которые, по некоторому

40 Ср. беззакония не сотвори, ниже обретется леств во устех Его (Ис. 53, 9).

обычаю и неправильному словоупотреблению, обыкновенно называются тем же именем *страсти*, то мы исповедуем, что Господь приобщился их, именно: рождения, и питания, и возрастания, сна и утомления, и всего, что душа естественно чувствует при телесных страданиях, желания нужного, которое исходя от тела возбуждает потребность в душе, и чувства скорби, и страха смерти, и прочего подобного, кроме того только, что имеет последствием грех. Как разумея Его всепроницающую силу на небе, и в воздухе, и на земле, и в море, и во всем, что под небом и под землею, веруем, что Он повсюду и во всем, но не называем Его ничем из того, в чем Он есть (ибо не небо Тот, кто размерил его *пядию*, содержащей вселенную (Ис. 40, 12), не земля - *содержай круг земли* (Ис. 40, 22), и опять не вода - объемлющий водное естество), так и прошедшего через так называемые страсти плоти мы не называем страстным, но говорим, что как Виновник сущего и объемлющий вселенную, и неизреченной силой своего величия управляющий всем движимым и все неподвижное сохраняющий в твердом положении, Он родился и среди нас для исцеления болезни греховной, сообразуя соответственно страсти действие врачевства, вводя таким образом врачевание, какое находил приличным для болящей части твари. Благоволил же уврачевать страсть так же, как и врачуемого — прикосновением. Но потому что Он врачует болезнь, не должно думать, что Он и Сам через то сделался страстным, ибо и о людях обыкновенно этого не говорят. О том, кто с целью врачевать прикасается к больному, мы не говорим, что он сам причастен болезни, но говорим, что он и болящему дарует восстановление здоровья и сам не причастен болезни, ибо не его касается страдание, но, напротив, он касается болезни. Итак, если делающий посредством искусства что-нибудь доброе для тел называется не слабым и больным, но человеколюбивым, и благодетелем, и сему подобными именами, то почему, клевета на домостроительство о нас, как на нечто низкое и бесславное, предполагают отсюда тотчас, что сущность Сына отлична, так как бы естество Отца было выше страданий, а естество Сына не свободно от страсти? Ибо, если цель домостроительства воплощения не та, чтобы Господу соделаться причастным страстям, но чтобы явиться человеколюбивым (а нет сомнения, что человеколюбив и Отец), то Отец с Сыном одно и то же имеет бытие, если будем смотреть на цель. Если же не Отец совершил разрушение смерти, нисколько не удивляйся тому, ибо и *Отец бо не судит никомуже, но суд весь даде Сынови* (Ин. 5, 22) не потому, чтобы, делая сие через Сына, Сам не мог спасти погибшего или судить согрешившего, но для того, чтобы и сие совершать через Свою Силу, которою творит все, а Сила Отца есть Сын. Итак, спасенные через Сына спаслись силою Отца, судимые Им осуждаются правдою Божиею, ибо Христос есть правда Божия, открываемая *благовествованием* (Рим. 1, 17; 1, 16), как говорит Апостол. И будешь ли смотреть на целый мир или на части мира,

составляющие собой целое, - все это суть дела Отца как дела, совершенные Его Силою; и таким образом Писание справедливо в обоих случаях говорит, что все творит Отец, и что без Сына не получило бытие ничего из того, что есть (Ин. 1, 3), потому что действие силы имеет отношение к тому, чья сила. Итак, поелику Сын есть сила Отца, то все дела Сына суть дела Отца. А о том, что не по немощи естества, а по силе произволения он приступает к домостроительству страданий, можно представить бесчисленные изречения из Евангелия, о которых умолчу по очевидности сего, чтобы, останавливаясь на том, что всем известно, не сделать слово очень пространным. Итак, если то, что совершено, зло, то не одного Отца, но и Сына нужно признать чуждым злу; а если спасение погибших есть добро, и то, что совершено, не страсть, но дело человеколюбия, то почему ты лишаешь благодарности за наше спасение Отца, совершившего освобождение людей от смерти Силою Своею, которая есть Христос?

4. Но возвратимся опять к задорному писателю и снова обратим внимание на его напряженное ораторствование против нас. Он обвиняет нас, что мы, не называя естество Сына сотворенным, противоречим слову Петра: *Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Иисуса, Егоже вы распяте* (Деян. 2, 36), много досадуя на нас за сие, поносит нас и изобретает доводы, которыми думает опровергнуть наше слово. Итак, посмотрим силу его умозаключений: «О, вы, неразумнейшие из всех, - говорит он, - кто, имея образ раба, принимает опять образ раба?» Мы ответим ему: никто из имеющих ум не скажет этого, разве только те, которые совсем отчуждились надежды христианской. А таковы вы, обвиняющие нас в неразумии за то, что мы Творца не признаем сотворенным. Ибо если не лжет Дух Святой, говорящий через Пророка: *всяческая работна Тебе* (Пс. 118, 91), и вся тварь служебна, а сотворен, по-вашему, и Сын, то, несомненно, Он раб вместе со всеми, общением в созданности вовлекаемый и в общение рабства. А рабу, без сомнения, вы должны придать и образ рабский, ибо тем, которые признают Его рабом по природе, не должно стыдиться внешнего вида рабства. Итак, кто же, о остроумнейший ритор, переводит Сына из рабского образа в другой образ раба? Тот ли, кто, свидетельствуя о несотворенности Его, вместе с тем показывает и то, что Он не рабствует, или скорее вы, которые прямо кричите, что Сын есть раб Отца и прежде образа раба, и был в подчинении у Него? Не нуждаюсь в других судьях, тебе самому предоставляю произвести суд. Думаю, что никто не будет так бессовестен пред истиною, чтобы стал по бесстыдству противоречить тому, что для всех очевидно. Ибо ясно для всякого сказанное, что раб по естеству носит печать рабских свойств, потому что сотворенность есть свойство рабства; итак, кто говорит, что Он, будучи рабом, принял наш образ, тот, очевидно, Единородного переводит из рабства в рабство. Но Евномий немного спустя возражает против сказанного. Я те-

перь опущу, что сказано в середине, так как в предыдущем достаточно это исследовано; клевета на нас, как на людей дерзко говорящих и мыслящих нелепо, назвав нас весьма жалкими, присовокупляет следующее: «если блаженный Петр рассуждает не о том Слове, которое было в начале и было Бог, но о видимом и истощившем себя, как говорит Василий; истощил же себя в образ раба видимый человек, а истощивший себя в образ раба истощил себя в рождении человеческом»... И в прочитанном рассудок слушающих, может быть, прямо заметит лукавство и неразумие в построении речи. Несмотря на это и мы вкратце предложим обличение сказанного им — не для опровержения столь неразумного умствования, которое само себя ниспровергает для имеющих слух, но чтобы не показалось, что мы, под предлогом презрения пустоты слова, опускаем без исследования предложенное. Итак, рассмотрим его речь. Что говорит Апостол? Ведомо да будет, говорит он, яко *Господа и Христа Его Бог сотворил есть* (Деян. 2, 36). Потом, как бы отвечая на вопрос чей-либо: кому оказана такая милость? — как будто перстом указывает подлежащее, говоря: *сего Иисуса, Егоже вы распяте*. Что говорит о сем Василий⁴¹? Что это указательное речение (*сего Иисуса*) дает знать, что соделан Христом и Господом тот, который самими слушателями распят. Ибо говорит: *вы распяте*, и, вероятно, требовавшие Его на смерть были слушателями слова, потому что и времени не много прошло от креста до проповеди Петра. Что же против этого говорит Евномий? «Если блаженный Петр рассуждает не о том Слове, которое было в начале и было Бог, но о видимом и истощившем себя, как говорит Василий; истощил же себя в образ раба видимый человек».... Остановись, кто это говорит, что видимый человек опять истощил себя в образ раба, или кто утверждает, что прежде явления во плоти совершилось страдание на кресте? Крест не прежде тела, и тело не прежде образа раба. Но Бог является во плоти, а явившая в себе Бога плоть после того, как через нее исполнилось великое таинство смерти, через растворение претворяется в высшее и Божественное, соделавшись Христом и Господом, прежившись и изменившись в то, чем был Явившийся в сей плоти. Но как будто мы, напротив, сказали то, что заставляет нас говорить этот противник истины, именно, что явившийся на кресте истощил себя в рождении другого человека; он составил буквально такое лжеумствование: «если видимый человек, - говорит он, - истощил себя в образ раба, а истощивший себя в образ раба истощил себя в рождении человеческом, то видимый человек истощил себя в рождении человека». О как помнит он предположенное намерение! Как ведет слово к своей цели! Василий говорит, что Апостол сказал, что Христос сотворен по видимому человеку. А сей искусный и хитрый извратитель слов говорит: если не о сущности сущего в начале ска-

41 Творения св. Василия Великого, изд. 1846 г. Ч. III, С. 64.

зал Петр, что она сотворена, то в образ раба истощил себя видимый человек, а истощивший себя в образ раба истощил себя в рождении человеческого. Мы поражены этой непобедимой мудростью, Евномий! Тем, что мы узнали, сильно опровергнута мысль, что слово Апостола не имеет в виду *распят быть от немощи* (2 Кор. 13, 4)! Если бы мы поверили, что это так, то опять видимый человек родился бы иным, истощая себя в иное бытие человека. Неужели ты не перестанешь шутить неприкосновенными вещами? Неужели не краснеешь, уничтожая столь смешными софизмами трепет пред Божественными тайнами? Ужели не обратишься, если не прежде, то хотя теперь к познанию, что Единородный Бог, *сый* в лоне *Отчи*, будучи Словом, и Царем, и Господом, и всем, что только есть высокого по имени и по понятию, не имеет нужды соделаться ничем благом, будучи Сам полнотою всех благ? Да и во что изменяясь, Он станет тем, чем не был прежде? Посему как *неведувший* греха соделывается грехом, чтобы уничтожить грех мира, так и, обратно, плоть, принявшая Господа, соделывается Господом и Христом, претворяясь через срастворение в то, чем она не была по естеству. Из сего научаемся, что и Бог не явился бы во плоти, если бы Слово не стало плотью, и облекавшая его человеческая плоть не претворилась бы к Божественному, если бы видимое не соделалось Христом и Господом. Но дерзко нападающие своими умствованиями на сущность Божию с презрением отвергают особенность нашего проповедания и хотят Приведшего все сущее в бытие самого представить частью твари; и на помощь собственным усилиям, для подкрепления хулы привлекая изречение Петра, сказавшего иудеям: *да разумеет весь дом Израилев, яко и Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Иисуса, Егоже вы распясте* (Деян. 2, 36), приводят это в доказательство того, что сущность Единородного Бога сотворена. Что же, скажи мне, ужели иудеи, к которым обращено это слово, были прежде *век*? Неужели крест древнее мира? Неужели Пилат был прежде всякой твари? Неужели прежде Иисус, а потом Слово? Неужели плоть старше Божества? Неужели прежде бытия мира Гавриил благовествует Марии? Неужели не человек Христос при кесаре Августе получает начало через рождение, а сущий в начале Бог Слово, Царь наш предвечный, как свидетельствует Пророк (Мих. 5, 2)? Неужели не видишь, какое смешение вводишь ты своими словами, перемешивая по пословице верхнее с нижним? Был пятидесятый день после страдания, когда Петр возвестил сие иудеям, говоря: *сего, Егоже вы распясте, Господа и Христа Бог сотворил есть*. Из слов: *Егоже вы распясте, сего сотворил Бог Христа и Господа* ясно, что Петр говорит не о том, что прежде *век*, но о том, что было по воплощении. Как же не видишь, что весь смысл слов направлен к доказываемому, но смешишь ребяческим сплетением лжеумствования, говоря: если мы верим, что явившийся сотворен от Бога Христом и

Господом, то необходимо Господу вновь истощиться в человека и подвергнуться второму рождению? Получает ли от этого большую силу ваше учение? Как сказанным доказывається, что сущность Царя твари сотворена? А я, напротив, говорю, что наше учение оправдывается самими возражениями против нас; и от чрезмерной внимательности ритор не замечает, что, доводя свою речь до нелепости, помогает своим противникам тем самым, чем силится опровергнуть их. Ибо если должно верить, что изменение Иисуса произошло от высшего к низшему, а превышает тварь одно Божеское и несозданное естество, человек же сотворен, то, может быть, внимательно рассмотрев собственное слово, обратится к истине, согласившись, что в сотворенном по человеколюбию явилось несотворенное. А если думает доказать, что Господь сотворен, указав на то, что Бог соделался причастным человеческого естества, то он многое мог бы найти в таком же роде и наполнить свое слово подобными доводами. Ибо и из того, что было Слово и было Бог, а после сего, как говорит Пророк, *на земли явился и с человеки поживе* (Вар. 3, 38), будет следовать доказательство, что он один из числа тварей. А если это далеко от его цели, то и подобное совершенно не согласуется с нею, ибо по мысли все равно сказать: Слово, сущее в начале, после сего явилось людям или: *во образе Божии сый* (Флп. 2, 6.) облекся в образ раба. Если одним из этих (изречений) нельзя воспользоваться для доказательства хульного мнения, то необходимо должно то же сказать и об остальном. Но милостиво советует нам отстать от заблуждения и указывает истину, какую сам измыслил: Тот, Который был в начале, говорит он, Словом и Богом, сей сотворен, по учению Апостола Петра. Но если бы он толковал нам сны и возвещал искусство разгадывать их, то, может быть, не было никакой опасности дозволить ему излагать как угодно гадания воображения. Но так как он говорит, что изъясняет Божественное слово, то нам уже не безопасно дозволить ему по произволу истолковывать изречения Писания. Что же говорит Писание? *Яко и Господа и Христа сотворил есть Бог, сего Иисуса, Егоже вы распяте*. Так как здесь все относится к одному, — слово (*сего*), указывающее на имя человеческое (Иисуса), обвинение совершивших убийство, страдание на кресте, — то по необходимости это место следует разуметь о видимом (во плоти). А Евномий говорит, что Петр, говоря это, словом «*сотворил*» указал на предвечную сущность. Но нянькам или бабушкам неопасно дозволить шутить с детьми и свои сновидения выдавать за действительность, а когда нам для истолкования предлагается боговдохновенное слово, то пусть великий Апостол запрещает допускать старушечье пустословие. Ибо, слыша о кресте, я разумею крест и, находя человеческое наименование, вижу естество, означаемое именем. Итак, наученный Петром не сомневаюсь сказать, что Господом и Христом соделан Тот, Который был пред очами нашими; особенно когда друг с дру-

гом согласны святые как во всем ином, так и в этом отношении. Ибо как Петр говорит, что распятый соделан Господом, так и Павел говорит (Флп. 2, 8-9), что Он превознесен после страдания и воскресения; посему превознесен не как Бог (ибо что выше Божественной высоты, о чем бы можно было сказать, что Бог возвысился до сего?). Но вознесена, говорит он, уничиженность человеческого естества, указывая, как думаю, сими словами на уподобление воспринятого человека высоте Божеского естества и соединение с ним. Итак, верим, что это именно означает великий Петр, когда говорит, что Иисус соделан Господом на кресте, то есть (по человеческому естеству) через единение по всему с Божеством сделался тем, что есть Божество. Но если кто и согласится с ним в толковании Божественного изречения, то и тогда его слово не будет служить в пользу ереси. Пусть Петр говорит о Том, Кто был в начале, что *Господа Его и Христа сотворил есть, сего Иисуса, Егоже вы распяте*. Находим, что и от этого хульное мнение не получает какой-либо силы против истины. *Господа Его*, говорит, *и Христа сотворил есть Бог*; к чему из сказанного должно отнести «*сотворил*»? К какому из находящихся в сем изречении слов отнесем это выражение? Ибо три подлежащих: *сей Господь и Христос*, - с которым из них соединим слово «*сотворил*»? Никто не будет так дерзок против истины, чтобы сказать, что слово «*сотворил*» относится не к Христу и Господу, ибо Его, сущего тем, чем уже был, Господом и Христом соделал Отец, говорит Петр. Не мое это слово, но самого сражающегося против нас словом. Ибо в том самом, что предлежит нашему исследованию, он говорит следующими словами: «блаженный Петр рассуждает о Том, Кто был в начале и был Бог, и научает, что сей соделан Господом и Христом». Итак, Евномий говорит, что Тот, Кто пребыл тем, чем некогда и был, соделан Христом и Господом; подобное и о Давиде повествует история: что, будучи сыном Иессея и приставником стад, помазан был в царя. Не человеком соделало его тогда помазание, но пребывшего по естеству тем, чем и был, из простолюдина изменило в царя. Итак, сильно ли доказывается, что сущность Сына сотворена, если, как говорит Евномий, Того, Который был в начале и был Богом, Бог соделал Господом и Христом? Господство не есть наименование сущности, но власти, и название Христа означает царство; но иное — царство, иное — естество. Но Писание говорит о Сыне Божиим, что Он соделан Господом и Христом. Итак, посмотрим, как разуместь это более благочестиво и последовательно. О ком приличнее сказать — о Боге или человеке, что он приобретает что-либо высшее через приращение совершенства? Кто так малосмыслен, чтобы думать, что Божественное стремится к совершенству через прибавление чего-либо? Предполагать подобное о человеческой природе — нет ничего неприличного, когда евангельское слово ясно свидетельствует о возрастании Господа по человечеству; *Иисус*,

говорит оно, *преспеваше премудростию и возрастом и благодатию* (Лк. 2, 52). Итак, что соответственнее заключать из слов Апостола – то ли, что сущий в начале Бог через преуспеяние соделан Господом, или, что смиренное естество человеческое через общение с Божеством возносится к высшему достоинству? Ибо и Пророк Давид как бы от лица Господа говорит: *Аз же поставлен есмь царь от Него* (Пс. 2, 6), почти то же говоря, что соделан Христом. И еще как бы от лица Отца говорит к Сыну: *господствующий посреде врагов Твоих* (Пс. 109, 2), одно и то же говоря с Петром: будь Господом врагов твоих. Посему, как возведение на царство означает не создание сущности, но возвышение в достоинстве, и повелевающий господствовать не повелевает быть тому, чего не было, но тому, который уже есть, дает начальство над неповинуящимися; так и блаженный Петр, говоря, что соделан Христом, то есть Царем всех, прибавил «*сей*», чтобы разделить понятие сущности и того, что усматривается при ней; будучи тем, что есть, Он *сотворен* тем, о чем говорено. Если бы можно было сказать о естестве, все превосходящем, что оно сделалось чем-либо через приращение достоинства, как например, из простолюдина – царем, из низкого – высоким, из раба – Господом, тогда, может быть, прилично было бы и слова Петра относить к Божеской сущности Единородного. Но поелику мы верим, что Божеское, каким оно когда-либо было, всегда остается таким же – высшим всякого приращения, недоступным уменьшению, то совершенно необходимо относить слова (Писания) к человечеству. Ибо Бог Слово чем был в начале, тем и ныне есть и навеки пребывается Царем, всегда Господом, всегда Всевышним и Богом, ничем из сего не соделавшись через усовершенствование, но будучи всем, что исчислено силою естества. Но кто от человека через восприятие возвысился до Божества, о том в собственном смысле и справедливо говорится, что Он соделан Христом и Господом, потому что Бог из раба соделал его Господом, из подчиненного – Царем, из подданного – Христом, превознес смиренное и имеющему имя человеческое *дарова Ему имя, еже паче всякаго имене* (Флп. 2, 9). И таким образом совершилось неизреченное оное смешение и соединение, связавшее человеческую малость с Божеским величием. Посему великие и богословные наименования справедливо прилагаются к человечеству и, наоборот, Божество именуется человеческими именами. Ибо Он и имеет имя *паче всякаго имене* и в человеческом имени Иисус приемлет поклонение от всякой твари, ибо сказано: *о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних, И всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Флп. 2, 10-11). Но довольно о сем.

КНИГА СЕДЬМАЯ**Содержание седьмой книги**

1. Седьмая книга из различных мест Посланий к Коринфянам и к Евреям и из самого (значения) слова «*Господь*» доказывает, что это выражение не есть, как думает Евномий, наименование сущности. После удивительного и долгого любомудрствования о Духе и Господе выставляет на вид, что Евномий на основании собственных своих слов невольно должен согласиться с правым учением, и поражает его его же собственными стрелами.

2. Потом говорит, что естественное отношение имен к предметам неизменяемо, и затем прекрасно исследует выражения «рожденный» и «нерожденный».

3. После сего, раскрыв различие имен и предметов, рассуждает, что совершенно нерожденны и те предметы, которые, не имея основания бытия, не рождаются и не существуют, как например, Скиндапс (пустой звук), Минотавр, Влитир, Циклоп, Сцилла; показывает, что противоположные по сущности вещи уничтожают одна другую, как огонь воду и прочие; но так как у Отца и Сына общая сущность и свойства одного находятся в другом, то в естество их не привходит никакого повреждения.

4. Затем говорит, что все предметы в творении получают имена от людей, и хотя названия у каждого народа различны (как например, и у нас есть название *нерожденный* — ἀγέννητος), но собственного наименования Божеской сущности, которое бы выражало вполне Божеское естество, или вообще нет, или оно для нас неизвестно.

5. После многих рассуждений о сущем, о нерожденном, о благе, о единосущии и после указания на то, что небесные силы по сущности неизменны, но различны по достоинству, оканчивает книгу.

1. Так как Евномий говорит, что слово *Господь* выражает сущность Единородного, а не достоинство и при этом ссылается на свидетельство Апостола, который в Послании к Коринфянам говорит: *Господь же Дух есть* (2 Кор. 3, 17), то благовременно и это его заблуждение не оставить неисправленным. Он утверждает, что слово «*Господь*» означает сущность, и в доказательство этого мнения приводит сказанные слова. Посмотрим, имеет ли что-нибудь общего (со словами Апостола) вышеизложенное мнение. Апостол говорит: *Господь же Дух есть*, а он, объясняя Писание по своему произволу, называет господство сущностью и думает доказать это из сказанного. Но если бы сказано было Павлом: *Господь же есть сущность*, то и мы согласились бы с утверждаемым. Но когда богодухновенное слово говорит, что *Господь есть дух*, а Евномий говорит, что *господство есть сущность*, то я не знаю, что бы могло дать силу его мнению, разве может статья скажет он, что и слово «*дух*» полагается в Писании вместо слова «*сущность*». Итак, исследуем, указал ли где-либо Апостол на сущность, употребляя слово *дух*. Он говорит: *Самый Дух спослушествует духови нашему* (Рим. 8, 16), и: *Кто бо вестъ от человек, яже в человеце, точию дух человека живущий в нем* (1 Кор. 2, 11), и: *письма бо убивает, а дух животворит* (2 Кор. 3, 6), и: *аще ли духом деяния плотская умерщвляет, живи будете* (Рим. 8, 13), и: *Аще живем духом, духом и да ходим* (Гал. 5, 25). И кто исчислит изречения Апостола о духе, в которых мы нигде не находим, чтобы этим словом обозначалась сущность? Ибо он, говоря, что *самый Дух спослушествует духови нашему*, ни на что иное не указывает, кроме Святаго Духа, внедренного в разум верных, потому что во многих своих изречениях он называет духом и самый ум, по принятии которым общения Духа приявшие получают достоинство сыноположения. Равным образом в словах: *никто же вестъ, яже в человеце, точию дух живущий в нем*, — если и слово «*человек*» говорится о сущности, и слово «*дух*» также, то из сказанного следует, что в человеке — две сущности. А когда Апостол говорит, что *письма убивает, а дух животворит*, — не знаю, как он противопоставляет сущность *письмени*; и опять, как Евномий думает, что Павел, говоря, что *дух должен убивать плотские деяния*, относит к сущности означаемое словом «*дух*»? А выражения «*жить духом*», «*ходить духом*» и совсем были бы без смысла, если бы означаемое словом «*дух*» относить к сущности, потому что чем иным, как не сущностью причастны в жизни все мы, пребывающие в жизни? Апостол предлагал бы нам совет жить сущностью, как бы говоря: участвуйте в жизни через себя самих, а не через других. Итак, если нигде нельзя отыскать такого подлинного смысла, то как, опять подражая здесь толкователям снов, повелевает принимать дух за сущность, чтобы силлогистически доказать, что слово «*Господь*» относится к сущности? Потому что, если дух есть сущность, а

Господь есть дух, то, конечно, оказывается, что Господь — сущность. О как необорима сила доказательства! Как разоблачить и разрушить эту непобедимую решительность доводов? Что слово «*Господь*» говорит о сущности, чем он доказывает? Тем, что Апостол говорит: *Господь же Дух есть*. Как же это относится к сущности? Но искусство построения доказательств повелевает слово «*дух*» поставять вместо сущности. Таковы подвиги аристотелевского искусства! Поэтому жалки, по словам твоим, мы, непосвященные в такую премудрость (но не совсем блажен и тот, кто исследует истину таким способом), чтобы понимать Апостола так, как будто он слово «*дух*» поставил вместо слов «*сущность Единородного*». Но как далее согласишь (приведенные выше слова Апостола) с последующими? Ими только не ограничивается мысль, потому что Павел, сказав: *Господь же Дух есть*, присовокупил: *а идеже Дух Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17). Итак, если Господь есть сущность, а сущность — дух, то какая же еще сущность сущности? По словам твоим, одна сущность — дух, который есть Господь. А Апостол говорит еще о другом духе Господа, Который есть дух, то есть о другой сущности, по твоему толкованию. Итак, по вашему мнению, Апостол понимает не что иное, как сущность сущности, когда раздельно пишет о Господе духе и Духе Господа. Но пусть Евномий понимает написанное, как ему угодно, а что мы разумеем об этом, состоит в следующем. Богодухновенное Писание, как называет его божественный Апостол (2 Тим. 3, 16), есть Писание Святаго Духа. Цель его есть польза *человеков*, ибо говорит он: *Всяко Писание богодухновенно и полезно есть*; эта польза многоразлична и многообразна, как говорит Апостол, *ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию, еже в правде* (2 Тим. 3, 16). Но эту пользу нельзя получить читающим с первого раза; Божественное, как бы какою завесою, скрывается телом Писания, так как законодательство и история как бы покрывают созерцаемое умом. Потому-то о тех, которые смотрят только на тело Писания, Апостол говорит, что они имеют покрывало на сердце (2 Кор. 3, 15) и не могут провидеть славу духовного закона, так как им препятствует наложенное на лицо Законодателя покрывало. Посему он говорит: *письма убивает, а дух животворит*, показывая, что представляющееся с первого взгляда толкование написанного, если не будет понято в надлежащем смысле, часто производит противоположное жизни, являемой духом. Так дух Писания полагает законом для всех людей совершенство добродетели в бесстрастии, а *письма* истории в иных местах содержит изложение и некоторых несогласных с сим вещей, и по видимому, как бы благоприятствует природным страстям, так что, кто будет внимать Писанию по ближайшему разумению его, тот сделает для себя букву учением смерти. Посему, о тех, которых внимание обращено только на тело Писаний, он говорит, что на душевные чувства их положено пок-

рывало (2 Кор. 3, 14); а о тех, которых взор обращен к умосозерцаемому, — что им, как бы лицо какое, открывается обнаженная слава, заключенная в Писании. Обретаемое же высшим разумением он называет Господом, Который есть Дух, *внегда же обратятся ко Господу, взимается*, говорит, *покрывало. Господь же Дух есть* (2 Кор 3, 16-17). Апостол говорит это, противопоставляя рабству буквы господство духа, потому что как убивающему он противопоставляет животворящее, так Господа противопоставляет рабству; а для того, чтобы мы не потерпели какого-нибудь смешения понятий относительно Святого Духа, научаемые со словом «Господь» соединять мысль о Единородном, он тверже определяет смысл своих слов посредством повторения, называя Дух Господом и Господа - Духом, дабы честью господства показать превосходство природы и не слить своими словами особенности Ипостаси. Потому что, наименовав Его и Господом, и Духом Господа, он научает разуместь нечто особенное от Единородного, как и в другом месте называет Его Духом Христовым (Рим. 8, 9), прекрасно и таинственно в порядке излагая в своем писании сие благочестивое учение сообразно с евангельским преданием. Таким образом, мы, жалчайшие из всех, таиноводствуемые Апостолом, переходим от убивающей буквы к животворящему духу, наученные посвященным в раю в неизреченное (2 Кор. 12, 4), что все, что говорит божественное Писание, суть глаголы Святого Духа. Так, сказав римским иудеям: *добре Дух Святый глагола*, он приводит слова Исаии (Деян. 28, 25-27), и в Послании к Евреям, предпоставив Духа, говоря: *Темже, якоже глаголет Дух Святый*, пространно приводит слова псалма, сказанные от лица Божия (Евр. 3, 7-11). Равно и Самим Господом мы научены (Мф. 22, 43), что Давид, не в себе пребывая, то есть не по человеческой природе говоря, возвещал небесные тайны; ибо как кто-нибудь, будучи человеком, мог бы узнать небесный разговор Отца с Сыном? Но будучи в Духе, он сказал, что *Рече Господь Господеву* то, что изрек; *аще убо Давид* Духом, говорит Писание, *нарицает Его Господа, како Сын ему есть* (Мф. 22, 44-45)? Итак, богоносные святые вдохновляются силою Духа, и всякое Писание потому называется богодухновенным, что оно есть учение Божественного вдохновения. Если снять телесный покров слова, то остающееся есть Господь, жизнь и дух, по учению великого Павла и по евангельскому слову. Потому что Павел сказал, что обратившийся от буквы к духу принимает уже не убивающее рабство, а Господа, Который есть животворящий дух, а высокое Евангелие говорит: *глаголы, яже Аз глаголах вам, дух суть и живот есть* (Ин. 6, 63), как обнаженные от телесного покрывала. Понимать же дух как сущность Единородного свойственно, говорим мы, снотолкователям, но в виде избытка мы воспользуемся и их доказательствами и стрелами противников вооружим истину, потому что позволено израильтянам брать добычу у египтянина и сделать его богатство

нашим украшением. Если сущность Сына называется духом, духом же называется и Бог (потому что и Евангелие так говорит, и сущность Отца, без сомнения, называется духом), если далее, по их мнению, неодинаково называемое имеет и природу неодинаковую, то отсюда, конечно, следует, что одинаково называемое и природой не разнится одно от другого. Итак, поелику, по словам их, сущность Сына и Отца называется духом, то этим ясно доказывается, что нет различия в сущности; потому что немного спустя после этого Евномий говорит, что «когда сущности различны, то непременно различны и наименования, обозначающие сущность; а если что одинаково называется, то, конечно, будет одним и тем же и обозначаемое тем же наименованием». Так отсюда *уловляя премудрых в коварстве их*⁴² (Иов. 5, 13; 1 Кор. 3, 19), обратил к утверждению нашего учения продолжительные труды этого писателя и бесчисленное количество пота, пролитого при труде. Ибо если Бог называется в Евангелии духом (Ин. 4, 24), а Евномий старается доказать, что дух есть сущность Единородного, то, так как между именами нет никакого различия, то и означаемое именами, без сомнения, не будет различаться одно от другого по естеству.

2. Но мне кажется лучшим оставить без исследования ту слабую и нестрашную борьбу с тенью, которая написана у него дальше в осуждение слов наставника, потому что достаточным обличением пустоты сказанного служит самое слово его, само собою вопиющее о своей слабости. Ввязываться в борьбу с такими противниками то же, что нападать на мертвых. Потому что Евномий, изложив с великой самоуверенностью какое-нибудь изречение наставника, оклеветав оное и обругав, и обещав показать, что оно ничего не стоит, поступает так же, как малолетние дети, у которых несовершенство и незрелость смысла и недостаток упражнения чувственных органов не допускают точного разумения явлений. Поэтому они часто, думая, что видимые ими звезды находятся близко над головою, по детскому неразумию бросают в них какими-нибудь комьями; потом, когда ком упадет, с рукоплесканием и смехом хвастаются перед сверстниками, как будто брошенное ими долетело до звезд. Таков и Евномий, пустивший в истину детскую стрелу; он, изложив прежде, подобно звездам каким, оные сияющие слова наставника, бросил с земли, от попираемого и пресмыкающегося рассудка, земные и неустойчивые слова, которые, поднявшись на столько, на сколько могут летать не падая, затем сами собою низвергаются обратно собственной тяжестью. Слова великого Василия буквально таковы: «но кто из здравомыслящих согласится на это положение: которых вещей имена различны, тех и сущности необходимо должны быть различны? Названия Петра и Павла и вообще людей различны,

42 Ср. Уловляя премудрых в мудрости их (Иов. 5, 13), запинаяй премудрым в коварстве их (1 Кор. 3, 19).

но сущность всех одна. Весьма во многом мы друг с другом одинаковы, а отличаемся один от другого теми только свойствами, которые усматриваются в каждом особо; почему названия служат к означению не сущностей, а особенных свойств, характеризующих каждого. Так, услышав имя Петра, мы не разумеем под сим именем сущности Петра (сущностью же называю здесь невещественное подлежащее), а только напечатлеваем в себе понятие об особенных свойствах, в нем усматриваемых»⁴³. Вот что говорит великий, а сколько Евномий в борьбе против сказанного употребил искусства и сколько бесполезно потратил времени — можно узнать из самого его сочинения, потому что у меня нет охоты вставлять в свои труды отвратительную болтовню этого риторика и среди своих слов выставить на позор его невежество и бессмыслие. Он излагает какую-то похвалу объяснительным словам, определяющим подлежащее, и с привычным ему способом выражения слагает и склеивает отвергнутые и на площадях лохмотья словечек. И опять несчастный Исократ обглаживает слова и общипывает обороты для составления предположенной речи; по местам тем же недостатком страдает и еврей Филон, от собственных трудов выделявая себе словечки. Но даже и при этом не удалась сия узорчатая и разноцветная ткань слов, но вся ловкость нападения и защиты в области понятий и все искусственное построение расплылось само собою. Нечто подобное обыкновенно случается с пузырями, когда капли, падающие сверху на какую-нибудь совокупность вод, производят пенистые выпуклости, которые, едва образовавшись, тотчас опадают, не оставляя на воде никакого следа своего существования; таковы и пузыри мыслей этого писателя, тотчас по происхождении пропадающие без всякого прикосновения. Потому что как какая-нибудь пенная масса, увлекаемая течением, натолкнувшись на что-нибудь твердое распадается, так и в его слове после неразрешимых оных построений и грезящей философии, по которой он утверждал, что с различием имен должно понимать вместе и различие сущности, случайно несущемся, непредвиденно донесшись до истины рассыпался в ничто этот неустойчивый и пузыревидный состав лжи. Он говорит следующими словами: «кто так туп и далек от человеческого понимания, чтобы, рассуждая о людях, одного назвать человеком, а другого — конем, сравнив между собою их имена»? Я сказал бы ему: хорошо ты называешь тупым погрешающего таким образом относительно слов, и для защиты истины воспользуюсь твоим свидетельством. Ибо если признак крайней тупости — называть одного — конем, а другого — человеком, когда оба они на самом деле люди, то равному, конечно, бессмыслию свойственно, веруя, что Отец есть Бог и Сын есть Бог, называть одного сотворенным, а другого несотворенным, потому что как в вышеприведенном

43 Творения св. Василия Великого, изд. 1846 г. Ч. III, С. 65.

примере человечество, так здесь Божество не допускает извращения имени на имя другого рода. Ибо что есть бессловесное по отношению к человеку, то и тварь по отношению к Божеству, и последняя одинаково не может быть понимаема тождественною с производшим ее. И как нельзя применить одного и того же определения к разумному существу и четвероногому, потому что каждое из них естественно отличается от другого своею особенностью, так и сущность сотворенную и несотворенную ты не изъяснишь одними и теми же словами, так как то, что говорится об одной сущности, не находится в другой. Потому что как в коне не находится разумности, а в человеке — однокопытности, так и в твари — Божества, а в Божестве — сотворенности; но если Бог, то непременно и несотворен, а если сотворен, то не Бог, — разве кто-нибудь по некоторому словоупотреблению и обычаю перенесет на тварь одно имя Бога, как и некоторым коням всадники дают человеческие имена. Но ни конь не есть человек, хотя бы он назывался человеческим именем, ни тварь не есть Бог, хотя бы некоторые усвоили ей название Божества, даря пустой звук из двух слогов (Θεός). Итак, поелику учение ереси случайно сошлось с истинною, то пусть он посоветует сам себе оставаться при свойственным предметам словам и даже образно не прилагает к ним своих слов, но на самом деле почитать тупым и помешанным того, кто именует предмет не как он есть, но вместо человека говорит конь, вместо неба — море, вместо Бога — тварь. И никто не думай, что неразумно противопоставлять Богу тварь, но смотри на пророков и апостолов. Пророк говорит от лица Отца: рука моя сотворила все сие (Ис. 48, 13), загадочно называя рукою силу Единородного, а Апостол говорит, что все из Отца и все через Сына (Кол. 1, 16). Пророческий Дух как бы сходится с апостольским учением, которое также произошло от Духа, потому что там Пророк, сказав, что все есть дело руки Того, Который над всем, различает природу происшедшего от Сотворившего, а сотворивший своею рукою все есть Бог, Который над всем; Он имеет руку и все соделывает ею, и Апостол здесь опять делает то же самое разделение сущего, все прикрепляя к творческой Вине, но не полагая в числе всего творящего начала, так что этим ясно учит различать естество, сотворенное от несотворенного, и показывает, что иное есть по своему естеству творящее, и иное — происшедшее.

Итак, поелику все от Бога, а Сын Бог, то хорошо тварь противопоставляется Божеству, и так как естество Единородного есть нечто иное в сравнении с естеством всего сущего (чему не противоречат и борющиеся с истинною), то совершенно необходимо, чтобы и Сыну равным образом была противопоставлена тварь, если только не лживы глаголы святых, свидетельствующие, что через Него произошло все. Итак, поелику о Единородном в божественных Писаниях возвещается, что Он есть Бог, то пусть Евномий помыслит о своих собственных словах и признает всю ту-

пость того, кто уделяет божественность и сотворенному, и несотворенному по подобию того, кто разделяет человека на коня и человека, потому что и он спустя не много после пустословия, которое в промежутке, говорит, что «естественное отношение имен к вещам непреложно», сам соглашается с тем, что истинное сродство названий с предметом постоянно. Итак, если имя Божества естественно усваивается Единородному Богу, и Евномий, хотя бы и желал сражаться с нами, конечно, согласится, что Писание не лжет и что Единородному прилагается наименование Божества, не разногласящее с Его природою, то пусть убедится из собственных слов, что, если естественное отношение имен к вещам непреложно, а Господь называется Богом, то нельзя допустить в мысли какого-нибудь различия в понятии о Божестве в отношении к Сыну и в отношении к Отцу, так как имя Божества есть общее обоим; и не только это имя, но велик список наименований, которыми безразлично именуется Сын вместе с Отцом: Благой, Нетленный, Праведный, Судия, Долготерпеливый, Милосердный, Вечный, Нескончаемый, - все вообще имена, которые означают величие природы и силы, без всякого уменьшения высоты понятия в каком-нибудь из имен, когда они прилагаются к Сыну. Но, как близорукий, пропуская мимо такое множество Божественных наименований, он смотрит на одни только названия «рожденный» и «нерожденный», доверив тонкой и слабой веревке догмат, обуреваемый и носимый ветрами заблуждения. Он говорит, что «никто их заботящихся об истине не называет ни чего-либо рожденного нерожденным, ни Бога, который над всем, Сыном или рожденным». Для обличения этого нет нужды в наших словах, потому что он уже не скрывает хитрости по своему обыкновению какими-нибудь покровами, но делает равно нелепое превращение понятий, говоря, что ни из рожденного что-либо не называется нерожденным, ни Бог, Который над всем, Сыном или рожденным, не уделяя таким образом ничего особенного единородному Божеству Сына в сравнении с прочими рожденными существами, он делает одинаково отличным по достоинству от Бога все происшедшее, не исключая из всего Сына. Посредством такого нелепого превращения понятий он явно отстраняет Сына от Божеского естества, говоря, что ни рожденное что-либо не называется нерожденным, ни Бог не называется Сыном или рожденным, этим противоположением ясно прикрывая страшное хуление, потому что, различив рожденное от нерожденного, он в заключении через превращение говорит уже не то только, что Сына или рожденное нельзя назвать нерожденным, но нельзя назвать Богом, показывая сказанным, что рожденное не есть Бог и что Единородный Бог по самой рожденности Своей столько отстоит от бытия Богом, сколько нерожденный от бытия или наречения рожденным. Не по незнанию правильной последовательности он делает несогласное и несообразное превращение положений, но

злонамеренно поступая со словом благочестия, противопоставляет рожденному Божество, выводя из сказанного то заключение, что рожденное не есть Бог. Ибо правильная последовательность мысли была бы та, чтобы, сказав, что ничто рожденное не есть нерожденное, заключить отсюда, что если что-нибудь по природе нерожденно, то не может быть рожденным. Такое заключение и истину имеет в себе, и далеко от богохульства. А он, положив сначала, что ничто рожденное не есть нерожденное, и, заключая отсюда, что и Бог не рожден, ясно отстраняет Единородного Бога от бытия Богом, на основании Его рожденности утверждая, что Он не есть Бог. Итак, имеем ли мы нужду в других еще доказательствах для обличения этого необычайного богохульства? И не служит ли одно это достаточным памятником позора этому христорборцу, утверждающему вышесказанным, что сущий в начале Бог Слово не есть Бог? Что за нужда еще бороться с такого рода людьми? Нам нет дела и до тех, кои заняты идолами и жертвенною кровью, не потому, будто мы сочувствуем гибели помешанных на идолах, но потому, что их болезнь превышает средства нашего врачевания. Посему, как идолослужение обличается самым делом, и зло, на которое безбоязненно дерзают, делает излишними предварительные обличения со стороны обвинителей, так и здесь, думаю, надлежит молчать защитнику благочестия пред тем, кто открыто вопиет о своем нечестии, так и по отношению к одержимым раком, лечение остается недействительным, потому что болезнь пересиливает искусство.

3. Впрочем, так как он обещает после сказанного присовокупить и нечто более сильное, то, чтобы не показалось, что, опасаясь сильных возражений, мы отказываемся от опровержения, вместе со сказанным исследуем и это. «Надлежит, - говорит он, - оставить все, перейти к более сильному слову. Могу сказать и то, что, хотя бы приведенные им в доказательство своего мнения имена были и доказаны, тем не менее наше учение окажется истинным. Если разность имен, означающих свойства, показывает разности предметов, то необходимо допустить, что и разностью имен, означающих сущности, также указывается разность сущностей. И каждый найдет, что это так относительно всего – сущностей, действий, цветов, очертаний и других качеств; так огонь и воду - различные сущности - мы означаем разными названиями, равно как и воздух и землю, холодное и теплое, белое и черное, треугольное и круглое. А что сказать об умных сущностях, исчисляя которые Апостол различием имен указал разность сущностей?» Кто не придет в ужас пред этою необоримою силою доказательства? Слово превзошло обещание, действительность страшнее угрозы! Перейду, говорит, к более сильному слову. Какое же это слово? То, что, так как различие свойств познается посредством имен, означающих свойство, то необходимо допустить, говорит, что и различия сущностей выражаются в отличиях

имен. Какие же это названия сущностей, из которых он узнал разность естества Отца и Сына? Он говорит об огне и воде, воздухе и земле, холодном и теплом, белом и черном, треугольном и круглом. Победил примерами! Пересилил словом! Потому что и я не противоречу, что не имеющие между собою ничего общего имена указывают на различие естеств. Но только одного не увидел острый и пронизательный смыслом, что здесь и Отец - Бог, и Сын - Бог, праведный и нетленный, и что все богословские имена равно изрекаются и об Отце, и о Сыне, так что, если разность наименований означает различие естеств, то общность имен, конечно, будет указывать на общность сущности. И, если надобно согласиться, что сущность Божия означаетсся именами, то приличнее было бы отнести к естеству Божию эти высокие и подобающие Богу слова, нежели наименования «рожденный» и «нерожденный». Потому что благодать и нетление, праведность и премудрость, и все таковое, собственно приличествует одному только естеству, превосходящему всякий ум; а «рожденность» - есть имя, которое одинаково прилагается и к незначительным из дольних тварей; мы называем рожденною и собаку, и лягушку, и все, что происходит через рождение. Но и имя «нерожденный» употребляется не только когда говорят о существующем без причины, но имеет свойство означать и небывалое. Нерожденным называется и Скинданс, нерожденным называется Минотавр, Сцилла, Химера не потому, будто они существуют нерожденно, но потому, что их вовсе не было. Итак, если более божеские имена общи у Сына с Отцом, а те, которые одноименны или с небывалым, или с низким, различны, то сильное доказательство Евномия против нас само усиливает учение истины, свидетельствуя, что (между Отцом и Сыном) нет никакого различия по естеству, потому что и в именах не усматривается никакой разности. Если же он полагает различие сущности в рожденности и нерожденности, как в огне и воде, и думает, что эти имена относятся между собою по подобию того, что представлено в примерах, также как огонь и вода, то здесь опять и при помощи молчания будет ясно страшное богохульство. Потому что огонь и вода имеют природу взаимно разрушающую, и каждое из них, бывая в другом, одинаково истребляется тем, которое имеет избыток силы. Итак, если он учит, что таково различие между естеством Нерожденного и Единородного, то, конечно, он последовательно допускает, что с различием сущностей имеет в них место и эта разрушительная противоположность, так что поэтому естество их не согласно и не имеет общения, и истребляется одно другим, если будет одно в другом или с другим. Итак, каким образом в Отце Сын не разрушается, и как Отец, будучи в Сыне, существует постоянно, не уничтожаясь, если свойство огня по отношению к воде сохраняется и в Отношении Рожденного к Нерожденному, как говорит Евномий? Его слово не видит ничего общего между землей и

воздухом, потому что первая тверда, плотна, устойчива, стремится вниз, тяжела, а природа воздуха противоположна; подобным образом между белизною и чернотою находится противоположность цвета; признается также, что круглое не одно и то же с треугольным, потому что относительно очертания одно из них есть то, что не есть другое. Что же касается до Бога Отца и Бога Единородного Сына, то в чем находит он противоположность, не вижу. Одна благость, премудрость, праведность, разум, сила, нетление, и все прочее, имеющее высокое значение, тому и другому приписывается одинаково и некоторым образом имеет силу одно в другом. Потому что и Отец творит все через Сына, и Единородный, будучи силою отца, в Нем все содеживает. Итак, какую пользу доставляет огонь и вода для доказательства разности по сущности между Сыном и Отцом? И какое это твердое и таинственное учение доказывается подобным образом? Но он называет дерзким за то, что в именах Петра и Павла мы представили единство естества и различие лиц, и говорит, что мы отваживаемся на нечто ужасное, когда вещественными примерами ведем разум к созерцанию умственного. Хорошо, исправитель наших погрешностей, хорошо обвиняешь в дерзости нас за объяснение Божественного вещественным! Что же ты, стойкий и осмотрительный, скажешь о стихиях? Что земля невещественна, что огонь есть нечто, умом только постигаемое, что вода бестелесна, что воздух вне чувственного восприятия? Или так мысль твоя построена к цели, так остро видишь ты во все стороны, ведя речь, неувловимую для противников, что не видишь в себе самом погрешностей, в которых обвиняешь других? Или мы должны дозволить тебе доказывать посредством вещества разность по сущности, а сами посредством доступных нам примеров не смеем доказывать общность естества?

4. Но, говорит, Петр и Павел были так наименованы людьми, посему наименования у них и можно было изменить. А что же из существующего не людьми наименовано? Тебя привожу в свидетели истины моих слов. Потому что если ты перемену имен сделаешь знаком того, что вещи поименованы людьми, то, конечно, согласишься, что и всякое имя существующим вещам дается нами, так как не одни и те же названия предметов имеют силу у всех. Ибо как Павел был прежде Савл и Петр – Симон, так и земля, и небо, и воздух, и море и все части твари не одинаково у всех именуются, но иначе у евреев, иначе у нас и у каждого народа называются различными именами. Итак, если имеет силу доказательство Евномия, который утверждает, что Петр и Павел потому переименованы, что имена даны им людьми, то, конечно, будет иметь силу и наше слово, на подобном же основании утверждающее, что все вещи наименовываються нами, потому что названия их по различию народов изменяются. Если же это должно сказать о всех вещах, то, конечно, не иное происхождение и слов «рожден-

ный» и «нерожденный», так как и они принадлежат к числу наименований. Ибо принимая находящееся в уме понятие о каком-либо предмете как образец имени, мы выражаем мыслимое различными словами, изменяя не самый предмет, но только слова, которыми именуем оный. Потому что предметы остаются сами по себе такими, какими они суть по естеству; рас-судок, касаясь существующего, какими может словами раскрывает свои понятия. И как с переменной имени не изменилась сущность Петра, так и ничто другое из усматриваемого нами не изменяется с переменной имени. Посему мы говорим, что и слово «нерожденный» нами усвоено Отцу истинному и первому виновнику всего, и не будет никакого вреда, если мы для обозначения того же понятия употребим другое равнозначашее выражение. Ибо вместо того, чтобы сказать «нерожденный», можно назвать Его первой Виною или Отцом Единородного, или не имеющим причины бытия (самосущим) и многими другими именами, выражающими ту же мысль. Таким образом, и словами, направленными к обвинению нас, он подтверждает наше учение, именно, что мы не знаем имени, которое обозначало бы Божеское естество. О бытии сего естества мы знаем, но что касается до наименования, которым бы во всей силе обнималось неизреченное и беспредельное естество, то мы говорим, что его или совершенно нет, или оно нам вполне неизвестно. Итак, оставив обычное баснословие, пусть покажет нам имена, означающие сущности, и тогда на основании различия имен пусть разделяет предметы. Но доколе истинно слово Писания, что Авраам и Моисей не вмещали знания имени, и что *Бога никтоже виде нигдеже* (Ин. 1,18), и что *Егоже никтоже видел есть от человек, ниже видети может* (1 Тим. 6, 16), и что окрест Его свет неприступный и величину Его нет предела, дотоле мы говорим сие и веруем сему. А слово, которое посредством значения имени обещает дать какое-либо понятие и объяснение беспредельного естества, не подобно ли тому, кто собственной дланью думает обнять все море? Ибо что значит горсть по отношению к целому морю, то же значит вся сила слов по отношению к неизреченному и необъятному Естеству.

5. Говорим же это не потому, чтобы отрицали, что Отец есть нерожденно сущий, и чтобы не соглашались, что Единородный Бог рожден, (мы признаем, что) и сей рожден, и тот не рожден. Но что есть по естеству исповедуемый Нерожденно сущим, и что есть Рожденный – сего мы не узнаем из значения слов «быть рожденным» и «быть нерожденным». Ибо сказав, что сей или рожден, или не рожден, мы сказанным выражаем двоякую мысль: указательным словом (*сей*) обращаем внимание на подлежащий предмет, а словами «рожден» или «не рожден» показываем, что должно быть умопредставляемо при сем предмете, так что иное нечто должно мыслить о сущем, а иное о том, что умопредставляется при сущем.

Так и при всяком имени, которое употребляется в нашей речи для означения Божеского естества, например, праведный, нетленный, бессмертный и нерожденный и других непременно подразумевается слово «*есть*», хотя бы это речение и не сопровождалось звуком слова. Но разум говорящего или слушающего непременно приурочивает эти имена к слову «*есть*», так что если бы не прибавлялось этого слова, то название относилось бы ни к чему. Например (ибо пример лучше объяснит наши слова), когда Давид говорит, что Бог *Судитель праведен и крепок, и долготерпелив* (Пс. 7, 12), то если бы при каждом из заключающихся здесь имен не подразумевалось слово «*есть*», то мысль была бы пуста, и перечисление наименований, не прикрепленное ни к какому подлежащему, было бы несостоятельно. Но когда при каждом имени подразумевается слово «*есть*», то вышесказанные имена, конечно, будут иметь значение, будучи мыслимы о сущем. И как мы, сказав, что Бог есть судия, при слове «*суд*» разумеем какое-нибудь действие в Нем, а при слове «*есть*» обращаем мысль на самое подлежащее и тем ясно научаемся, что не должно почитать одним и тем же понятий действия и бытия; так и в выражениях «рожденный» и «нерожденный» мы разделяем мыслью два понятия: под словом «*есть*» разумеем подлежащее, а под словами «рожденный» и «нерожденный» понимаем то, что принадлежит подлежащему. Таким образом, как научаемые Давидом, что Бог есть судия или долготерпеливый, мы познаем не Божескую сущность, но нечто из того, что созерцается при ней, так и здесь, слыша слова «быть нерожденным», мы из этого объяснения не узнаем подлежащего предмета, но только получаем руководство, чего не должно мыслить о подлежащем; что же оно есть по сущности, это тем не менее остается неизвестным. Так и священное Писание, возвещая прочие Божеские имена о Сущем, самого Сущего представляет неименуемым у Моисея (Исх. 3, 14). Итак, открывающий естество Сущего пусть объясняет не имена, которые прилагаются к сущему, но своим словом откроет нам самое естество Его. Ибо какое бы ты ни высказал имя, оно укажет на то, что есть при Сущем, а не то, что Он есть; Он благ, не рожден, но при каждом из этих имен подразумевается *есть*. О сем-то Сущем благом, Сущем нерожденном, если бы кто обещал дать понятие, как Он есть, тот был бы безрассуден; говоря о том, что созерцается при Сущем, он молчит о самой сущности, которую обещает изъяснить словом. Ибо быть нерожденным есть одно из свойств, созерцаемых при Сущем, но иное понятие бытие и иное — образа бытия, первое даже донныне неизреченно и не изъяснено тем, что сказано. Итак, пусть прежде откроет нам имена сущности и тогда под предлогом (различия) наименований разделяет естество (Отца и Сына). Но доколе искомое им остается невыразимым, напрасно он рассуждает об именах, когда имен нет.

Таковы более сильные удары Евномия против истины. О многих положениях в этой части его сочинения умолчано, потому что мне кажется

ся, что вступившим на путь борьбы оружием слова против врагов истины прилично вооружаться только против тех лживых мнений, кои хотя сколько-нибудь подкреплены вероятностью, а не сквернить слово мертвыми и уже смердящими его мнениями. Так, думаю, всякий здравомыслящий легко может видеть, что его мнение, выраженное в этой части его сочинения (мимо которого я охотно пройду, как мимо зловония мертвечины), будто все, что объединяется понятием одной сущности, непременно одинаково подвержено и телесному тлению — само мертво и бессмысленно. Ибо кто не знает, что душ человеческих неограниченное множество, а сущность всех их одна, и то, что в них составляет основание бытия, чуждо телесного тления? Так что и детям ясно, что тела истлевают и разрушаются не потому, что у всех них одна и та же сущность, но потому что они получили сложное естество. Понятие сложного и понятие сущности вообще различны, так что сказать: тленные тела имеют одну сущность — согласно с истиной, сказать же наоборот: все, что имеет одну сущность, непременно и тленно — с истиной не согласно; как это оказывается относительно душ, которых сущность одна, но которым тление, несмотря на общность сущности, несвойственно. То, что сказано о душах, одинаково относится и ко всякой разумной сущности, усматриваемой в творении. Ибо приведенные Павлом названия премирных сил не означают (как думает Евномий) каких-нибудь естеств, отличных одно от другого, но значения наименований ясно показывают не различие естеств, но выражают различные особенности действий небесного воинства. Он говорит: *еще престолы, еще господствия, еще начала, еще власти* (Кол. 1, 16), но эти имена такого рода, что тотчас ясно каждому, что означаемые ими существа расположены сообразно с их действиями. Ибо начальствовать, и властвовать, и господствовать, и быть престолом кого-нибудь — всего этого никто, подумавши, не отнесет к различию сущностей, когда ясно, что каждым именем означает действие. Так что говорящий, что приведенными Павлом именами означает различие сущностей, *умом льстит себе*, как говорит Апостол (Гал. 6, 3), *не разумеюще ни яже глаголют, ни о нихже утверждают* (1 Тим. 1, 7), поелику значение имен ясно показывает, что Апостол в умных силах признает различия некоторых служений, а не показывает через имена особенностей их сущностей.

КНИГА ВОСЬМАЯ

Содержание восьмой книги

1. Восьмая книга удивительно ниспровергает хульные мнения еретиков, которые говорят, что Единородный произошел из небытия и что было время, когда Его не было; доказывает, что Сын имеет бытие от вечности, словами, сказанными Моисею: *Аз есмь Сый* (Исх. 3, 14) и к Маную: *почто сие вопрошаеши имене Моего; и то есть чудно* (Суд. 13, 18). Кроме сего то же подтверждает и словами Давида к Господу: *Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101, 28), и Исаии: *Аз первый и Аз по сих* (Ис. 44, 6), и Евангелиста: *В начале бе Слово, и Бог бе Слово* (Ин. 1, 1), не имея ни начала, ни конца; показывает, что называющие Сына недавно происшедшим из несущего - суть идолопоклонники. Здесь же прекрасно толкует и выражение: *сияние славы и образ ипостаси* (Евр. 1, 3).

2. Потом, объясняя изволение Отца о рождении Сына, показывает, что благое, которое Он изволяет, имеет бытие от вечности, то есть что Сын имеет вечное бытие в Отце, и как с пламенем естественно соединено сияние и с глазом — сила зрения, так и изволяемое благо существенно соединено с изволением.

3. После сего, оставляя исследование о сущности Сына, так как об этом была речь прежде, объясняет значение слова «рождение» (γέννησις); очень умно раскрывает, что рождения бывают различны: вещественные, в искусстве, в домостроении, в преемстве жизни животных, рождения через истечение, как, например, луча от солнца, сияния от лампы, от ароматов и *мастик* и качества их, рождение слова из ума, рождение от гниения древесного, от сгущения огнем жидкости и тысячи других явлений.

4. При этом действия Божии объясняет примерами действий человеческих, ибо что у человека руки, ноги и прочие члены тела, при помощи которых люди действуют, то у Бога заменяющая все сие единая воля; говорит и о том, в чем состоит отличие рождения Сына и что Он называется Единородным потому, что не имеет ничего общего с иным рождением в твари, но что название Его сиянием славы (Прем. 7, 25) и благовонием мира (Песн. 1, 3) показывает Его единство и совершенство с естеством Отца.

5. Затем показывает, что Ипостась Создателя и Единородного не имеет начала, подобно прочим созданиям, как говорит Евномий, что Единородный безначален и вечен и не имеет ничего общего с тварию ни по сущности, ни по наименованию, но, как говорит книга Премудрости, именуемая Панарет⁴⁴ (Прем. 7, 18), от века соприсуща Отцу, будучи нача-

44 Сокровищница всех добродетелей.

лом, концом и серединою времен; и, немало сказав о Божестве и вечности Единородного, сверх того о душах и ангелах, о жизни и смерти, оканчивает книгу.

1. Таковы крепкие доводы Евномия; я же, показав, что обещанные им как сильные доказательства гнили и несостоятельны, об остальных думаю умолчать, потому что опровержение сильных доказательств обличает вместе слабость и других; так бывает и на войне, что когда сильнейшая всех часть войска падет, то на остальную победители сильной части уже не обращают никакого внимания. Но я не позволю себе умолчать о главном хулении, которое изложено вслед за сим. Ибо теперь по порядку слова у Евномия доказывается то страшное и безбожное его учение, которого должно бежать более всякого нечестия, - что Единородный произошел в бытие из несущего. И поелику у всех, очарованных этой ложью, для доказательства, что Единородный, всю тварь сотворивший из ничего, произошел из несущего, всегда готовы и на языке слова: «если Он (всегда) был, то нерожден, а если рожден, то не был»; поелику далее эта ложь имеет большую поддержку в сих словах, так как скудоумные поставляются в затруднение поверхностной вероятностью этих слов и склоняются на согласие с сею хулою, то необходимо не оставлять без внимания корня горести учения, чтобы, как говорит Апостол, выпрь прозябши не причинил вреда (Евр. 12, 15). И, во-первых, говорю, нужно рассмотреть его слова сами по себе, не вступая в борьбу с противниками, затем приступить к исследованию и изобличению изложенного.

Священное Писание открывает один признак истинного Божества – тот, который был указан Моисею гласом свыше, когда он слышал говорящего: *Аз есмь Сый* (Исх. 3, 14). Итак, мы думаем, что согласно с истинною должно признавать Божеством только то одно, что понимается присносущим и по бытию беспредельным, таково же и все, что созерцается в Нем. Ничего в Нем не прибывает и не убывает, так что если бы кто сказал о Боге, что Он прежде был, а теперь не есть, или что теперь есть, а прежде не был, то мы сочтем одинаково безбожным и то, и другое из сказанного, потому что тем и другим равно искажается понятие вечности, так как она с той или с другой стороны одинаково ограничивается небытием. Будет ли кто усматривать небытие прежде Сущего или объявит, что Сущий оканчивается небытием, нечестивое мнение о Боге будет несколько не меньшим, так как в начале ли, в конце ли, но Богу приписывается небытие. Посему доказательство того, что истинно Сущий некогда не был, мы решительно почитаем отрицанием и отвержением истинного Божества. Потому что явивший Себя Моисею во свете именует Себя Самого *Сый*, говоря: *Аз есмь Сый* (Исх. 3, 14), а Исаия, будучи как бы органом говорящего в нем, от лица Сущего говорит: *Аз первый и Аз по сих* (Ис. 44, 6), так что сии слова дают разуметь, что Бог вечен в том и другом отношении. Подобным образом и глас, бывший к Маною, через значение имени показывает, что Божество необъятно; когда Маной желал знать имя, дабы по исполнении

на деле обещанного по имени прославить благодетеля, то Он говорит ему: *почто сие вопрошаеши имене Моего; и то есть чудно* (Суд. 13, 18); так что отсюда можно научиться, что одно есть имя, означающее Божескую сущность, именно самое удивление, неизреченно возникающее в душе при мысли о ней. И великий Давид, говоря о Боге, тоже возглашает, что тогда как всякая тварь Им приведена в бытие, один Бог всегда неизменен и вечно пребывает; он говорит: *Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101, 28). Слыша это и подобное от богодухновенных мужей, не должны ли мы предоставить идолослужителям поклоняться тому, кто не есть от вечности, но недавно произошел и чужд истинного Божества? Ибо теперь сущее, а прежде несуществовавшее есть вполне новое и невечное, а чтить что-нибудь новое Моисей называет служением демонам, говоря: *Пожроша бесовом, а не Богу, богом, ихже не ведеша: нови и секрати* (недавни) *приидоша, ихже не ведеша отцы их* (Втор. 32, 17). Итак, если почитание нового есть служение демонам, так как оно чуждо истинного Божества, а что теперь существует, но не было всегда, то ново и невечно, то мы, чтущие вечно сущее, тех, кои в Сущем усматривают с бытием и небытие и говорят, что Его некогда не было, необходимо причисляем к идолослужителям. И великий Иоанн, в своем благовестии возвещающая Единородного Бога, всячески утверждает свое слово, чтобы никак не допустить мнения о небытии когда-либо Сущего; ибо говорит, что Сын *в начале бе, и бе к Богу, и Бог бе, и бе свет*, и жизнь истинная (Ин. 1, 1; 1, 4), и что Он всегда был всяким благом и не было времени, когда бы Он не был каким-либо благом, сый полнота всяких благ и в лоне Отца сый. Итак, Моисей законополагает нам некоторое отличительное свойство истинного Божества, именно, что о Боге ничего иного нельзя знать, кроме того, что Он есть, ибо на это указывают слова: *Аз есмь Сый*. А Исаия в своей проповеди возвещает совершенную вечность Сущего, не видя ограничения бытия в Боге ни началом, ни концом; ибо говоря: *Аз первый и Аз по сих*, ни с той, ни с другой стороны не полагает предела вечности, так что посмотрим ли на начало – не найдем какого-нибудь знака, от которого бы начинал бытие и за которым бы Его не было, обратим ли внимание на продолжение бытия – не найдем никакого предела, которым бы пресекалось вечное продолжение бытия Сущего. Пророк Давид также воспрещает поклоняться какому-либо новому и чуждому Богу (Пс. 80, 10), но в учении ереси есть поклонение тому и другому, ибо утверждая, что Сын невечен, ясно показывают, что Он нов, а говоря, что Он чужд естества истинного Бога, признают Его чуждым Богом. Когда это так, то мы решительно говорим, что всякое построение лживых умозаключений для доказательства того, что истинно Сущий некогда не был, есть не что иное, как извращение христианства и обращение к идолослужению. Ибо когда Евангелист своим богословием совершенно устранил от Сущего небытие и

частым повторением слова *бы* тщательно изгладил всякую мысль о небытии, когда он Единородного наименовал Богом, Словом Божиим, Сыном Божиим, и равным Богу, и тому подобным, то мы твердо и непреложно убеждены в том, что если Единородный Бог есть Бог, то нужно верить, что Он и всегда был Богом. Но Он есть истинно Бог, посему Он всегда вполне есть Бог и никогда не может быть представляем несущим. Потому что Бог, как мы часто говорили, если теперь есть, то непременно и всегда был, если же когда-либо не был, то совершенно Его нет и теперь. Но поелику, как и враги истины признают, Сын есть Единородный Бог и навсегда пребывает, то мы говорим, что Сущий во Отце не по одному какому-либо свойству имеет бытие в Нем, но есть во Отце по всем свойствам, какие только мы разумеем в Нем. Так *сый* в нетлении Отца Он нетленен, в благодати – благ, и в силе – силен, и в каждом совершеннейшем свойстве, какое только разумеается в Отце, Он участвует. Так и *сый* в Вечном Он вполне вечен, а признак вечности Отца тот, что она не началась из несущего и не прекратится в небытие. Итак, имеющий вполне все, что имеет Отец, и созерцаемый во всей славе Отца, как имея бытие в нескончаемости Отца, не имеет конца жизни, так и имея бытие в безначальности Отца, не имеет *начала днем* (Евр. 7, 3), как говорит Апостол; но и от Отца происходит и в вечности Отца пребывает, в чем особенно и усматривается совершенное сходство образа с Тем, Которого Он есть образ, так что вполне истинно сказанное: *видевый Мене виде Отца* (Ин. 14, 9). Но особенно должно почитать хорошо и соответственно делу сказанное словами Апостола, что Сын есть *сияние славы и образ ипостаси* (Евр. 1, 3), потому что здесь для тех слушателей, кои не могут вознестись мыслью на высоту боговедения через созерцание умопостигаемого, Апостол предлагает некоторый образ истины из предметов, подлежащих чувству. Ибо как солнечное тело отображается целой окружностью круга, и кто видит круг, тот от видимого заключает о содержании целого, лежащего в глубине, так, говорит Апостол, в величии силы Сына изображается величие Отца, дабы мы верили, что величие Отца таково же, каково и познаваемое нами величие Сына. И далее, как весь солнечный круг светит блеском света (ибо в круге не одна часть светит, а другая темна), так всецелая слава, то есть Отец, отовсюду отражается в сиянии, от нее происходящем, то есть в истинном свете. И как луч происходит из солнца, ибо не было бы луча, если бы не было солнца, равно и без светящего луча само по себе солнце немислимо, так и Апостол, изображая родство и вечность бытия Единородного от Отца, наименовал Сына сиянием славы.

2. Итак, когда мы разъяснили это, не может быть ни для кого недоумения, как Единородный признается и имеющим бытие от Отца, и вечно Сущим, хотя для поверхностного понимания и может показаться противоречием — говорить, что Он имеет бытие от Отца, и вместе утверждать, что

Он вечен. Если же нужно и чем-нибудь другим подтвердить истину нашего слова, то учение о сем можно сделать понятным при помощи некоторых явлений, доступных нашему чувственному познанию. Впрочем, никто да не порицает наше слово за то, что в существующем оно не может найти такого образа искомого, который бы по сходству и подобию был вполне достаточен для представления того, что предлежит нам. Потому что тех, кои говорят, что прежде Отец восхотел и затем уже соделался Отцом, и отсюда выводят, что Слово получило бытие после, мы желаем посредством доступных нам примеров убедить к перемене их образа мыслей на благочестивый. Ибо ни самое непосредственное сродство не исключает изволения Отца, как будто бы Он имел Сына — произвольно, по некоторой необходимости естества, ни изволение не разделяет Сына от Отца, как будто какой промежуток, павший между ними; так что в нашем учении ни отвергается изволение Родшего о Сыне, хотя и признается тесный союз и единство Сына с Отцом, ни разрушается неразрывная связь, хотя при рождении умосозерцается и изволение. Потому что только нашему тяжелому и неудобоподвижному естеству не свойственно в одно и то же время многое — и иметь что-нибудь, и хотеть; но теперь мы хотим иметь что-нибудь, чего не имеем, а после достигаем, чего бы и не хотели достигнуть. В естестве же простом и всемогущем мы разумеем все вместе и в одно и то же время, так что оно и хочет блага, и имеет, чего восхотело. Благоую и вечную волю мы умопредставляем вседействующею в бытии и существе вечного естества утвержденною, не происходящей в нем от какого-либо особого начала и не мыслимой без желаемого. Ибо относительно Бога нельзя допустить ни того, что в Нем нет изволения благого, ни того, что благо не имеет бытия вместе с изволением, так как нет никакой причины, которая бы умаляла осуществление того, что прилично Отцу, или препятствовала иметь желаемое. Итак, поелику по естеству благо или, лучше, высочайшее благо есть Единородный Бог, а блага Отец не хотеть не может, то отсюда ясно видно как то, что связь Сына со Отцом — непосредственна, так и то, что непосредственностью связи не исключается и не отрицается изволение, всегда присущее благому естеству.

Для того же, кто без нападений будет слушать нашу речь, хочу прибавить к сказанному нечто в таком роде. Если бы кто-нибудь, говоря предположительно, приписал пламени какую-нибудь силу произвольного избрания, то очевидно, что пламя вместе с бытием пожелало бы из себя воссиять и свет; пожелав же, оно, конечно, будет иметь и силу осуществить желаемое, так как сила природы производила бы то, что с существованием пламени вместе соединено было и желание светить. Так что, если допустить произвольное движение в пламени, то без противоречия можно мыслить совпадение всего в то же время — и воспламенения огня, и желания

светить, и самого свечения, причем произвольность движения нисколько не будет препятствовать надлежащей самобытности света. Так по сказанному нами примеру, признавая во Отце благое изволение, ты по причине этого изволения не станешь отделять Сына от Отца. Ибо изволение бытия Его не может служить препятствием быть Ему тотчас (вместе с изволением). Но как в глазе, в котором соединено зрение и желание зреть, из коих первое есть естественное действие, а последнее, то есть стремление видеть, — действие произвола, движение сего произвола не служит препятствием к зрению, но только при действии зрения производит и желание зреть (ибо то и другое рассматривается нами особо и само по себе, и одно не служит препятствием к бытию другого, но оба некоторым образом взаимно связаны; так что и естественное действие сопровождает произвол, и произвол опять не отстает от естественного движения), — как, говорю, глазу врождено зрение и желание зреть нисколько не отдаляет самого зрения, но вместе с желанием зреть является и желаемое усмотрение, так и о Неизреченном и всякую мысль превосходящем мы должны разуметь так, что в Нем все бывает вместе и в то же время — бытие вечного Отца, и изволение о Сыне, и самый Сын, сущий *в начале*, как говорит Иоанн (Ин. 1, 1), и немислимый по начале. Начало всего Отец, но нам возведено, что и Сын имеет бытие в сем начале, будучи по естеству тем, чем есть Начало, ибо как начало есть Бог, так и сущее в начале Слово есть Бог же; а так как начало указывает на вечность, то Иоанн хорошо соединяет Слово с началом, говоря, что в нем было Слово. Думаю, что этим он имеет в виду предупредить возникновение в мысли слушателя представления об одном Начале самом по себе, но прежде, чем это начало напечатлеется в уме, он соединяет с ним мысль о Слове, сущем в начале, так что вместе с понятием о начале и ум, и слух слушателя получает понятие и о Слове.

3. Теперь, после тщательного раскрытия догмата, благовременно изложить и рассмотреть противное нашему учению, взаимно сравнив оное с нашими положениями. Говорит же Евномий так: «тогда как действительно нами были высказаны два мнения: одно — что сущность Единородного не имела бытия прежде собственного рождения, а другое — что она рождена прежде всего, — он⁴⁵ ни того ни другого из них не изобличил во лжи. Ибо не дерзнул сказать, что она была прежде самого первого рождения и создания, так как сему противоречит и естество Отца, и здравый смысл. Ибо кто из здравомыслящих допустит, что Сын имел бытие и рожден прежде самого первого рождения, как будто Он для того, чтоб быть тем, чем есть, не имеет нужды в рождении от Сущего без рождения?» Правду ли он говорит, что наш учитель нисколько не опроверг его мнений, противоположных собственным, пусть рассмотрят все, знакомые с его сочинениями. А я

45 То есть св. Василий Великий.

(так как почитаю маловажным доказывать его злонамеренность изболтанием этой клеветы), оставив доказательство того, что учителем и эта часть его мнений не была оставлена без внимания и разбора, обращу слово, сколько возможно, к исследованию вышеизложенного им. Два, говорит он, в его сочинении высказано мнения: одно — что сущность Единородного не имела бытия прежде собственного рождения, другое — что она рождена прежде всего. Но что Отцом была рождена не новая какая-либо сущность, кроме той, которая созерцается в самом Отце, это, я думаю, достаточно нами доказано в прежде сказанном; и так как прежде всего говорили об этом, то нам нет нужды иметь дело с этим хулением; в нашем слове заботливое внимание необходимо должно быть обращено теперь только на то его безбожное и ужасное изречение, в котором ясно высказано о Боге -Слове, что Его не было. Но так как и об этом хулении уже несколько мы говорили прежде, то, может быть, было бы излишне снова подобными же умозрениями подтверждать прежде доказанное, ибо для того и предпосланы были нами сии умозрения, чтобы после предварительного напечатления в уме читателей благочестивого образа мыслей очевиднее было хуление противников, утверждающих, что небытие Единородного Бога предшествовало бытию.

Мне кажется, что хорошо будет при помощи тщательного исследования рассмотреть самое значение слова «рождение» (γέννησις). Что это слово выражает бытие чего-нибудь от причины, ясно всякому, и, я думаю, об этом не может быть спора. Но так как способ происхождения от причины различен, то я почитаю нужным объяснить это посредством некоторого искусственного разделения. В происходящем из чего-нибудь мы замечаем следующие различия: одни предметы получают бытие из вещества и от искусства, так например, здания и прочие произведения; хотя они происходят при помощи соответственного вещества, но главное участие в их происхождении принадлежит какому-нибудь искусству, которое сообразно с особой целью производимого предмета соединяет известным способом подлежащее вещество. Другие предметы происходят из вещества и от природы, так рождения животных одного от другого устрояет природа, совершая свое дело при помощи вещественного начала в телах. Иное происходит из естественного истечения, причем и предмет, из которого что-либо истекает, остается тем же, и то, что истекает, понимается нами как нечто, существующее само по себе; такого рода отношения, например, между солнцем и лучом, между лампадой и ее сиянием, между ароматами, *мастиками* и издаваемым ими запахом; ибо все эти предметы пребывают не уменьшающимися в себе самих, хотя с каждым существенно соединено какое-нибудь естественное особое явление, от него исходящее, именно: с солнцем — луч, с лампадою — свет,

с ароматами — благовоние, испускаемое по воздуху. Есть кроме сего и другой вид рождения, которого причина неведественна и бестелесна, а рождение доступно чувствам и происходит при помощи тела — разумею слово, рождающееся из ума, потому что ум, сам в себе будучи бестелесен, рождает слово посредством чувственных органов. Столько различных видов рождения усматривает наша мысль в общем понятии рождения. Ибо все прочее, что удивительным образом совершает природа, когда тела некоторых животных превращает в тела иного естества, когда из некоторого изменения влаг, или из тления семян, или гниения дерева производит некоторых животных, или когда сгущение от огня влажных испарений, оставшихся от головней на дне, превращает в бытие животного, называемого саламандрой, — все это, хотя и кажется находящимся вне указанных нами видов, на которые разделено понятие рождения, но тем не менее заключается в них, ибо и сии различные виды животных природа устрояет посредством тел; каково природой определенное изменение тела, таков создает она и вид животного; и нет какого-либо иного вида рождения, кроме совершаемого от природы и из вещества.

4. Итак, поелику сии способы рождения очевидны людям, то человеколюбивое домостроительство Святого Духа, преподавая нам Божественные тайны через то, что нам доступно, учит о том, что выше разума; как делает сие и во всех иных случаях, когда телесно описывает Божество, говоря, что у Бога есть око, и вежды, и ухо, и персты, и рука, и десница, и мышца, и ноги, и обувь, и подобное тому, из чего в обыкновенном значении ничто не приемлется в естестве Божиим. Но доводя учение до удобопонятности, общепотребительными у людей словами объясняет предметы, которые выше всякого обозначения, так как каждое из (вышесказанных) выражений о Боге по соответствию возводит нас к какой-либо более высокой мысли. Так и многие виды рождения богодухновенное учение принимает для представления неизреченной Ипостаси Единородного, взимая от каждого вида столько, сколько благочестиво можно допустить в понятие о Боге. Ибо, как упоминая о перстах у Бога, и руке, и мышце, не описывает словом устройства сих членов из костей, и нервов, и плоти, и связок, а обозначает сими наименованиями Его деятельную и действующую силу, и из иных наименований каждым указывает на соответствующее им понятие о Боге, не допуская вместе с сим плотского значения имен, так и о видах сих рождений, хотя и говорит применительно к Божескому естеству, но говорит не так, как мы привыкли разуметь. Ибо хотя слово Божие, говоря о зиждущей силе, такое действие называет рождением (или произведением), потому что слово о Божеской силе должно снизойти к нашей слабости, однако не указывает всего того, что нами разумеется при устройстве и произведении чего-либо, — ни места, ни времени,

ни приготовления, ни содействия орудий, ни беспорядка, какой бывает при этом; но, предоставляя сие нашему рождению, величественно и возвышенно приписывает Богу произведение существующего, например, когда говорит, что *Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс. 148, 5). Опять, когда Писание изъясняет неизреченное и превышающее разум ипостасное бытие Единородного от Отца, то, поелику человеческая скудость не способна вместить учения, которое выше всякого выражения и разумения, оно пользуется здесь нашими словами и именуется Его Сыном — наименованием, которое у нас обыкновенно прилагается к тому, что рождается от вещества и природы. Но как слово Божие, сказав о произведении Богом твари, не присовокупило того, что оно совершилось через какое-либо вещество, показывая тем, что сущность вещества, и место, и время, и тому подобное заменяет сила произволения, так и здесь, назвав Его Сыном, оно опустило все иное, что человеческое естество усматривает при дольном рождении, т.е. страсти, и расположения, и содействие времени, и необходимость места, и прежде всего вещество, — без чего всего не может состояться никакое дольное естественное рождение. Если же значение слова «Сын» не допускает никакой подобной мысли о чем-либо вещественном и промежуточном, то остается одно понятие естества и потому выражением «Сын» изъясняется в Единородном сродность и истинность происхождения Его от Отца. Но так как сей вид рождения не был достаточен, чтобы дать нам удовлетворительное изображение неизреченного бытия Единородного, то богословие для обозначения рождения Сына берет вместе и иной вид происхождения — из вещественного истечения — и говорит о сиянии славы (Прем. 7, 25), и благовонии *мира* (Песн. 1, 3), и дыхании Божиим, что, как и в прежде изложенном нами различении видов рождения, обыкновенно называется вещественным истечением. Но как в том, о чем было прежде сказано, — и в создании твари, и в значении слова «Сын» не допускается времени, или вещества, или труда, или страсти, так и здесь слово Божие, очистив от всякой мысли о веществе значение слова «сияние» и прочего, о чем упомянуто, взяв от сего вида происхождения одно только приличное Богу, смыслом сего выражения указывает на ту мысль, что Он из Него и с Ним. Ибо ни дыхание не представляет разлития в воздухе подлежащего вещества, ни благовоние — превращения качества *мира* в воздух, ни сияние — истечения от светящего тела через лучи, но посредством сего образа происхождения, как сказано, объясняется только то одно, что должно разуметь здесь бытие из Того и с Тем, так как нет никакого посредствующего расстояния между Отцом и Тем, Который из Него. Но поелику по величайшему человеколюбию благодать Святого Духа заботилась о том, чтобы многообразно внушить нам мысль о Божестве Единородного, то присовокупила и остальной усматриваемый

нами вид происхождения, говорю о происхождении из ума и слова. Но великий Иоанн выказывает большую предусмотрительность, чтобы слушатель по бессилию и малоумию не ниспал как-нибудь до обыкновенного понятия о слове и не почел Сына гласом Отца; посему первыми словами проповеди заставляя созерцать Слово в сущности и сущности, не отчужденной какой-либо и отторгнутой от той, от которой оно происходит, а в самом Боге, в первом и блаженном естестве. Ибо сему научает, говоря, что *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе* (Ин. 1, 1), будучи всем, чем есть Начало. Так он рассуждает, богословствуя о вечности Единородного. Итак, когда сии способы происхождения или самые предметы, происходящие от причины, обыкновенно нами признаваемые, приняты и священным Писанием для научения о превышем, и притом каждый, так как нужно принять для представления понятия о Божестве, то пусть читатель судит судом праведным (Ин. 7, 24), имеет ли какую-нибудь силу против истины что-либо из разглашаемого ересью. Но присовокуплю опять буквально самую речь противника, которая такова: «два, - говорит, - высказано нами мнения: одно, что сущность Единородного не имела бытия прежде собственного рождения, а другое, что она рождена прежде всего». Какой же вид рождения предлагает нам сей учитель догматов? Прилично ли так мыслить и говорить о Боге? И кто столь безбожен, чтобы приписывать Богу небытие? Но ясно, что, обращая внимание на вещественное рождение, он должному естеству предоставляет учить нас, как должно мыслить о Единородном Боге; и поелику вол, или осел, или верблюд не существует прежде собственного рождения, то и относительно Единородного хочет утверждать то же, что дает видеть порядок дольней природы у животных; а не разумеет этот плотский богослов даже и того, что если говорится о Боге, что Он Единороден, то сим самым словом обозначается Его необщность со всяким рождением и особность. Ибо как было бы единородно Его рождение, если бы по значению и тождеству имело общность с иным рождением? Наименованием «Единородный» собственно и точно изъясняется то, что о Нем должно разуметь нечто единственное и исключительное, чего нельзя находить в ином рождении; так что если б что-нибудь, свойственное должному рождению, усматривалось и в Нем, то Он уже не был бы более Единородным, став по каким-либо свойствам рождения общником с прочими рожденными. Потому что если бы и о Нем говорилось то же, что говорится о других существах, пришедших в бытие через рождение, то значение слова «Единородный» изменилось бы, означая братское какое-то отношение (к твари). Итак, если значением слова «Единородный» указывается на несмешение и необщность с прочими происшедшими существами, то не допустим мыслить об Ипостаси Сына, которая от Отца, ничего такого, что усматривается в должном рождении. Но свойство всех существ,

имеющих бытие через рождение, — не существовать до рождения, следовательно, это чуждо свойства Единородного, Коему, как свидетельствует наименование «Единородный», не присуща никакая неправильность способа обыкновенного вида рождения. Итак, пусть этот плотский и любящий чувственное писатель убедится иным видом происхождения исправить ошибочность своих мнений. Но, быть может, слыша о сиянии славы и благоговении мира, скажешь, что не было сияния прежде собственного его происхождения. Но если это скажешь, то допустишь, что совсем не существует ни славы, ни мира, ибо их нет, или же должен будешь признать, что слава существовала когда-либо сама по себе слепую и несияющую, или *миро* — не производящим благоговения. Посему, если не было сияния, то совсем не было и славы, и если не существует благоговение, то вместе с сим доказано, что не существует и *миро*. Если же устроят кого эти из Писания взятые примеры, как не выражающие точно величия Единородного, потому что здесь нет тождества с подлежащим по сущности, то есть запаха с миром или луча с солнцем, то да уничтожит страх истинное Слово, которое имеет бытие в Начале, и есть все, что есть Начало, и существует прежде всего; ибо Иоанн в проповеди возглашает так, что и у Бога было Слово, и Бог *бе* Слово (Ин. 1, 1). Итак, если Отец - Бог, то Бог же и Сын. Какое же остается еще недоумение для признания Единородного Богом в строгом смысле, когда значением слова «Сын» дается знать о родственности по природе, сиянием — о единении и нераздельности, а наименованием Бог, равно применяемым к Отцу и Сыну — о равночестности во всем. Образ (ἡρακτήρ) (Евр. 1, 3) всей умосозерцаемой нами Ипостаси Отца означает полноту собственного величия Сына, а образ Божий (μορφή) (Флп. 2, 6) указывает на тождество во всем, так как Он являет в себе все, что свойственно Изображаемому.

Предложим снова речь Евномия. «Не был, - говорит, - прежде собственного рождения». О ком это говорит, что Его не было? Пусть выскажет Евномий Божеские наименования, какими называется некогда несуществовавший, по его мнению? Не скажет ли: свет и блаженство, жизнь и нетление, правда и освящение, сила, и истина, и тому подобное? Итак, кто говорит, что Его не было прежде рождения, прямо провозглашает, что не было истины, когда не было Оного, не было жизни, не было света, не было силы, не было нетления, не было ничего иного из того, что мыслим в Боге, и что еще безрассуднее и по нечестию отвратительнее сего — не было Сияния, не было Образа. Но кто говорит, что не было сияния, конечно, вместе с сим утверждает, что не было и силы сияющей, как это можно видеть в примере светильника, потому что говорящий о сиянии светильника показывает вместе и то, что светильник светит, а кто говорит, что не существует сияния, вместе с сим разумеет погашение того, что освещает. Посему

когда говорится, что не было Сына, то по необходимости последовательно утверждает и несуществование Отца. Ибо если, по апостольскому свидетельству, нераздельно соединено одно с другим: и сияние с славой, и образ с ипостасью, и мудрость с Богом, - то говорящий, что не существует одного из двух соединенных предметов, с отъятием одного совершенно уничтожает и остальную; так что, если нет сияния, то должно признать, что нет и естества сияющего, и если не существует образа, то нет и ипостаси отображаемой, если нет мудрости и силы, то должно признать, что совсем нет и Того, Который немислим Сам в Себе без мудрости и силы. Итак, если Единородного Бога не было прежде происхождения Его, как говорит Евномий, а Христос есть Божия сила, и Божия премудрость, и образ, и сияние, то, конечно, не было и Отца, Которого Сын есть сила, и премудрость, и образ, и сияние. Ибо нельзя представить разумом ни ипостаси без образа, ни славы без сияния, ни Бога без премудрости, ни Творца без руки, ни начала без разума, ни Отца без Сына, но все таковое как для признающих, так и для отвергающих сие является соединенным вместе, и отнятием одного уничтожается вместе и то, что с ним соединено. Итак, поелику у них доказывалось, что прежде происхождения не существовал Сын, который есть сияние славы (а последовательность с небытием сияния требует уничтожения вместе и вечности славы — слава же есть Отец, от Коего воссиял Единородный Свет), то пусть поймут через меру мудрые, что они оказались поборниками эпикурейского учения и под видом христианства — провозвестниками безбожия. Итак, когда нелепость последовательно открывается и в том и другом случае, признают ли, что совсем нет Бога, или что Он не безначален, то пусть изберут что угодно из показанного — или называться безбожниками, или утверждать, что сущность у Отца уже не безначальна. Но, вероятно, они откажутся именовать безбожниками. Итак, остается им утверждать, что Бог невечен. Если же последовательность доказательств принуждает их к тому, то где различные и неотразимые взаимообращения имен? Где необоримая сила умозаключений, которая оглушает уши старух различием нерожденно-го и рожденного?

5. Но об этом довольно; а хорошо не пропустить без исследования и того, что следует далее. Умолчим о вставленных им в свою речь шутках, какими ребячески забавляется этот важный ритор, шутя ли то или в самом деле желая оскорбить нас, как будто через это станет он выше умом. Ибо никто не принудит нас вместе с косоглазыми портить также глаза или вместе с пораженными болезнью беснования ломаться, прыгать и падать телом; мы о них пожалеем, но сами не выйдем из надлежащего положения. Итак, обратив в своем сочинении речь к нашему наставнику, как бы лично ведя с ним борьбу, говорит, что он запутался в собственных крыльях. Ибо

когда тот сказал, что прекрасное всегда присуще Всевышнему Богу, а быть Отцом такого чада прекрасно, то поелику прекрасное никогда не было чуждо Ему, Отец никогда и не хотел быть без Сына, а, восхотев, не имел недостатка в силе осуществить по своей мысли возможное до Него и желаемое и всегда иметь Сына, поелику всегда хочет блага (к этому клонится смысл сказанного нашим отцом⁴⁶); Евномий, насмеявшись над этим заимствованным от внешней мудрости рассуждением, представляет для опровержения сказанного такого рода выражение; и как будто бы говорил это кто-нибудь из опытных в подобных речах, спрашивает: «Кто родит? Если для Бога создавать прекрасно и прилично, то как это прекрасное и приличное (то есть создание) не было присуще Ему безначально, если Бог безначален? И сему ни неведение не возбраняло, не затрудняло ни бессилие, ни возраст для создания, ни другие препятствия, какие ты набрал для своего же посрамления, ибо о Боге так говорить непристойно». Если бы самому наставнику возможно было отвечать на вопрос Евномия, то он указал бы богонаученным языком, кто рожден, и, открывая Божескую тайну, поразил бы обличениями предстоятелей лжи, чтобы ясно было всем, какое расстояние между служителем тайн Христовых и смешным лицедеем или изобретателем новых и странных учений. Но поелику, как говорит Апостол, *умерый еще глаголет* Богу (Евр. 11, 4), а он возражает, когда нет ответчика, то хотя наш ответ и не может сравниться с голосом великого Василия, тем не менее в настоящем случае ответим вопросившему так: самая речь твоя, высказанная в опровержение наших слов, служит свидетельством того, что мы говорим истину, обличая учение нечестия. Ибо ничего иного мы так не осуждаем, как мысль, будто не должно нам ничем различать Владыку твари от обыкновенной твари, равно осуждаем и то, что вами предлагается против Единородного. Ибо, если думаешь, что видимое тобою в твари должно приписывать и Единородному Богу, то наша беседа с тобою кончена. Ибо нелепость обличена твоими же словами, и всем стало ясно, что мы говорим прямую истину, а у тебя о Единородном Боге такое же мнение, как и о прочих тварях. О чем было сомнение, как не о Единородном Сыне Божиим, Создателе всей твари — вечно ли Он существует или впоследствии родился у Отца? Итак, что об этом говорит слово наставника? То, что неблагочестиво веровать, будто по естеству прекрасное не всегда существует в Боге, ибо нельзя найти какой-либо причины, по которой благое не могло бы быть присущим Благому — ни недостатка в силе, ни немощи в воле. Что говорит на это оспаривающий сказанное? То, что если допустишь веровать, что Бог Слово имеет бытие от вечности, то допустишь то же самое и относительно тварей. О как сумел различить в своем слове естество тварей и Божеское величие! Как знает, что чему соответствует, что

46 Творения св. Василия Великого, изд. 1846 г. Ч. III, С. 78.

благочестиво мыслить о Боге и что - о твари! Если, говорит он, Создатель полагает начало создания с известного времени (ибо ничем иным нельзя обозначить начала того, что произошло, как только особым расстоянием времени, которое определяет начало и конец тому, что происходит), то посему, говорит, и Творец времен должен начать Свое бытие от подобного же начала. Но тварь имеет началом века, а для Творца веков какое придумаешь начало? Если кто скажет, что это начало указывается в Евангелии (Ин. 1, 1), то его-то и надлежало объяснить, с ним-то неразрывно вместе и указывается исповедание Сына; и сущему в Отце (Ин. 14, 10), как говорит Господь, нельзя начаться с какого-либо назначенного времени. Если же кто будет говорить о другом начале, кроме этого, то пусть скажет наименование, каким означаетсся такое начало, так как нельзя понять никакого начала прежде устройства веков. Посему, такая его речь нисколько не отклонит нас от благочестивого мнения о Единородном Боге, хотя бы и рукоплескали старухи его положению как очень сильному. Ибо мы остаемся при признанном нами сначала, имея разум, утвержденным в той истине, что все, что слово благочестия требует утверждать о Единородном Боге, не имеет ничего общего с тварию; но велико расстояние, разделяющее отличительные свойства Того, Кто сотворил все, и дел Его. Итак, если бы в ином чем-либо Сын имел общность с тварию, то, конечно, должно было бы сказать, что Он не отличен (от нее) и по образу существования. Если же тварь непричастна тому, чему мы научены относительно Сына, то совершенно необходимо сказать, что она и по образу существования не имеет общности с Ним, ибо тварь ни в начале не была, ни была у Бога, ни была Богом, ни жизнью, ни светом, ни воскресением, не приличны ей и прочие боголепные имена, как то: истина, правда, освящение, Судия, Праведный Творец всего, Сущий прежде веков, Царствующий над веком, и во веки, и присно; тварь не есть ни сияние славы, ни образ Ипостаси, ни образ благодати, ни благодать, ни сила, ни истина, ни спасение, ни искупление, словом, в твари нет и не приписывается ей ничего такого, что говорится Писанием во славу Единородного. Представляю более возвышенные выражения, именно: *Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 11), и: *видевый Мене виде Отца* (Ин. 14, 9), и: *никтоже знает Сына, токмо Отец* (Мф. 11, 27). Итак, если бы словом такие и толикие (наименования) приписываемы были твари, то хорошо было бы думать, что усматриваемое в ней должно применять и к понятиям о Единородном, так как здесь было бы сопоставление однородного с сродным. Если же все таковые и понятия, и наименования принадлежат вместе (с Сыном) и Отцу и превышают все, что может быть мыслимо о твари, то неужели не скроется от стыда этот мудрец и остроумец, изъясняя естество Господа твари тем, что усматривается в твари, не понимая, что отличительные признаки твари иные? Ибо по самому главному разделению всего существующего оно делится на

созданное и несозданное, последнее - как причину того, что произошло, первое - как от него происшедшее. Итак, когда и созданное естество, и Божеская сущность раздельны и не имеют никакой связи по отличительным свойствам, то совершенно необходимо мыслить то и другое неодинаковым образом и не изыскивать тех же самых признаков для того, что различно по естеству. Итак, если сотворенное естество являет в себе, как говорит книга Премудрости, (именуемая) Панарет⁴⁷, *начало и конец и средину времен* (Прем. 7, 18) и сраспространяется по всем расстояниям времени, то мы принимаем как некоторый признак сего естества то его свойство, что в нем всецело усматриваем и какое-либо начало устройства, и видим средину, и надеемся видеть конец его. Ибо мы научены, что не от вечности существовали небо и земля и не вечно будут существовать, так что отсюда ясно, что и от некоторого начала получило бытие все существующее, и с некоторого предела совсем перестанет существовать; Божеское же существо, ни с какой стороны не ограниченное, а во всех отношениях бесконечно превосходящее всякий предел, далеко от тех признаков, какие находим мы в твари. Ибо протяженная, неколичественная и неопишная Сила, в Себе Самой содержащая века и все творение в оных и во всех отношениях вечностью собственного естества превышающая беспредельность веков, или не имеет никакого признака, который бы указывал на естество Ее, или какой-либо совершенно иной, а не тот, какой имеет тварь. Итак, поелику твари свойственно иметь начало, то свойственное твари должно бы быть чуждо естеству несозданного. Ибо если кто вздумает предположить, что и существование Единородного по подобию твари имело какое-либо известное начало, тот необходимо с понятием о сем соединит и все остальное, что за сим следует; потому что когда допущено начало, нельзя не признать вместе и того, что следует из него. Так, если кто допустит понятие «человек», то, признав это, вместе присовокупит и то, что свойственно его природе, говоря, что он есть и животное, и существо разумное, и все иное, что ни разумеется относительно человека; на том же самом основании если Божеской сущности мысленно припишем одно какое-либо из свойств твари, то уже не в нашей будет власти понятие того, что усматривается в твари, не применять и к естеству бессмертному. Начало насильно и необходимо потребует того, что следует за ним, ибо так понимаемое начало есть начало того, что за ним; так что если есть последнее, то есть и первое, а если упразднить то, что находится с ним в связи, то не останется и того, что предшествует. Итак, поелику книга Премудрости с началом полагает и средину и конец, то если в естестве Единородного примем какое-либо начало существования, определяемое каким-нибудь пунктом (време-

47 Панарет, т.е. сокровищницей всех добродетелей, назывались иногда в древней церкви книги Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. См. Точное изложение православной веры св. Иоанна Дамаскина. М. 1844. С. 272.

ни), как учит ересь, Премудрость, конечно, не позволит не присоединить к началу и конца, и середины. Если же это случится, то окажется, что этот богослов своими умозаключениями доказывает, что Божество смертно; ибо если, по слову Премудрости, за началом необходимо следует конец, а между (сими) пределами усматривается и середина, то допустивший одно, невольно признал вместе с тем и другое, определяя беспредельному естеству меры и предел жизни. Если же это нечестиво и нелепо, то достойно равного или и большего осуждения давать начало слову, излагающему нечестие, а началом таковой нелепости оказалось то, что жизнь Сына почитают ограниченной каким-либо началом. Таким образом, одно из двух: или понуждаемые тем, что сказано, они должны обратиться к здравому образу мыслей и вместе с вечностью Отца созерцать и Того, Который из Него, или, если сего не пожелают, пусть вдвойне ограничат вечность Сына — началом и концом, доводя беспредельность Его жизни до небытия. Если же не имеет конца естество и душ, и ангелов, и нисколько не препятствует ему простираться в вечность то, что оно и создано, и от кого-то получило начало бытия; так что нашим противникам вследствие сего можно бы сказать то же и о Христе, что и Он, хотя не от вечности, но простирается в вечность, то выставляющий это на вид пусть порассудит и о том, сколько отстоит Божество от твари по свойствам. Ибо Божеству свойственно не нуждаться ни в чем, что мы разумеем как благо, а тварь становится благою только по участию в лучшем, она не только имеет начало бытия, но и в отношении к благу признается всегда начинающей быть благою вследствие возрастания в лучшем. Посему никогда и не останавливается на достигнутом, а все приобретенное по участию в благе бывает (для нее) началом восхождения к большему, по выражению Павла, она никогда не перестает простираться в *предняя*, и забывать *задняя* (Флп. 3, 13). Итак, поелику Божество есть самосушая жизнь, а Единородный Бог есть Бог, и жизнь, и истина и все, что только можно помыслить возвышенного и приличного Богу, тварь же от Него снабжается благами, то из сего должно бы быть ясно, что если она приобщается жизни, то пребывает в жизни, а если перестанет приобщаться ей, то совсем перестает и пребывать в жизни. Таким образом, если дерзают говорить о Единородном Боге то же самое, что справедливо можно говорить только о твари, то пусть вместе со всем другим скажут и то, что, подобно твари, Он и имеет начало бытия, и продолжает жить по подобию душ. Если же Он самосушая жизнь, то и не имеет нужды в жизни, приводящей отвне, все же иное (кроме Него) не есть жизнь, но только бывает причастным жизни. Какая нужда ограничивать вечность Единородного по тому, что видимо в твари? Ибо вечно тожественное по естеству не допускает сему противоположного и неспособно к изменению в иное, а у кого природа ограничена, те склоняются и к

тому, и другому, как им угодно по произволу. Итак, если в Божеском и превышем естестве усматривается истинная жизнь, то по справедливости совершенно невозможно какое-либо ниспадение оного в противоположное (состояние). Значение же жизни и смерти многообразно и понимается не одним и тем же образом. Ибо относительно плоти жизнью называется деятельность и движение телесных чувств, и, наоборот, прекращение их (деятельности) и разрушение именуется смертью. В умопостигаемом же естестве истинную жизнь составляет общение с Богом, а отпадению от Него название — смерть. Посему и родоначальное зло, диавол, называется и смертью, и изобретателем смерти, Апостол же говорит, что он имеет и державу смерти (Евр. 2, 14).

Итак, когда Писание, как сказано, дает разуметь двоякое значение смерти, то истинно непременимый и неизменный Един имеет бессмертие и обитает во свете неприступном и недоступном (1 Тим. 6, 16) для тьмы зла. А что причастно смерти, когда через склонение к противоположному становится далеким от бессмертия, то, если уклонится от участия в благе, по изменчивости естества может воспринять общение с худшим, что есть ничто иное как смерть, имеющая некоторое сходство со смертью телесной. Ибо как здесь смертью называется прекращение деятельности естества, так и в существе духовном недвижимость ко благу есть смерть и удаление от жизни, так что мыслимое о твари бестелесной не противоречит слову, обличающему еретическую нелепость. Ибо свойственная духовному естеству смерть, то есть удаление от Бога, которое мы не называем жизнью, не устранена и от сего естества в возможности. Ибо происхождение из небытия показывает изменяемость природы. А чему сродно изменение, то удерживается от участия в противоположном благодатью Укрепляющего, и уже не силой собственного естества пребывает в добре; что же таково, то не вечно. Итак, если справедливо говорит Евномий, что не должно приписывать одно и то же Божеской сущности и сотворенной природе, то не должно и бытие Сына ограничивать каким-либо началом, дабы, если это будет допущено, с признанием одного качества не привзошло и прочее, что свойственно твари. Ибо ясно обличается нелепость того, кто Единородного Бога тем, что говорится относительно твари, отделяет от вечности Отца, потому что, как в Творце твари не усматривается ничего такого, чем характеризуется тварь, то не усматривается в Нем и того ее свойства, что она существует от некоторого начала; отсюда следует доказательство, что всегда есть во Отце Сын, Который есть мудрость, и сила, и свет, и жизнь, и все, чем Он созерцается в недрах Отчих.

КНИГА ДЕВЯТАЯ**Содержание девятой книги**

1. В девятой книге св. Григорий замечает, что Евномий в своем богословии до некоторой степени говорит хорошо; затем, предав позору чрезмерность его безумия, удивительным образом изобличает внесенное им по сродству мыслей в свое сочинение изречение из писаний Филона: «Бог прежде всего, что ни рождено», и другое: «обладает собственной силою».

2. Потом премудро доказывает, что рождение Сына было не по выражению Евномия: «тогда Отец родил Сына, когда восхотел и не прежде», но что Сын, будучи всякой полнотою всех благ и всей доброты, всегда умосозерцается в Отце, причем и в самих словах Евномия находит подтверждение этого доказательства.

3. Далее доказывает, что о предвечном рождении Единородного нельзя судить по обыкновенному и плотскому рождению, но что Он безначален и бесконечен, а не так как неразумно вымышляет Евномий на основании Платоновых слов о душе и субботнего успокоения у евреев, которого значения не понимает.

4. Затем, показав лживость Евномиевой клеветы на Василия Великого, будто он называет Единородного нерожденным, снова премудро рассуждает о вечности, о бытии, о нескончаемости Единородного, о создании света и мрака и тем оканчивает книгу.

1. Но Евномий переходит к более возвышенным речам и, поднявшись кверху и надувшись, как пустой пузырь, начинает говорить нечто, достойное веления Божия. Вот что он говорит: «Бог, будучи высочайшим благом, всего могущественнейшим и свободным от всякой необходимости....» Хорошо этот храбрец свое слово, как бы некоторое судно без груза, по произволу носимое обманчивостью волн, направляет к пристани истины. Бог есть высочайшее благо, прекрасное исповедание! Но, конечно, он не обвинит великого Иоанна в противозаконном писании, когда он в высокой проповеди возвещает Единородного Бога, который *бе к Богу* и есть Бог (Ин. 1, 1). Итак, если Иоанн - достоверный проповедник Божества Единородного, а Бог есть высочайшее благо, то сам враг его славы свидетельствует, что и Сын есть высочайшее благо. Но так как это же название приличествует и Отцу, то как показывает самая превосходная степень выражения «высочайшее благо», оно не допускает никакого сравнительного уменьшения или увеличения. Взявши у наших врагов это свидетельство для доказательства славы Единородного, присовокупим для защиты здравого учения и следующие затем его слова: «высочайшее благо Бог, не встречая ни препятствий в естестве, ни понуждения в какой-либо причине, ни настоятельности нужды, рождает и создает по превосходству собственной власти, в своем изволении имея достаточную силу для устройства существующего. Итак, если всякое благо происходит по Его изволению, то Он не только определяет благо к бытию, но и то, когда должно произойти благо, потому что знак немощи — делать то, что не хочешь». До сих пор можно принять нам для подтверждения благочестивых догматов изукрашенную нечистыми и во всяком случае запутанными выражениями речь противников. Ибо, если по превосходству собственной власти, имея в своем изволении достаточную силу для устройства существующего, все Сотворивший, не встречая ни препятствий в естестве, ни понуждения в какой-либо причине, не только определяет благо к бытию, но и то, когда должно произойти благо, а все Творящий, как проповедует Евангелие, есть Единородный Бог, то Он, когда восхотел, тогда и создал тварь, когда восхотел, тогда кругодвижным по своей сущности веществом неба объял весь заключенный внутри круга мир, когда нашел это хорошим, тогда открыл сушу, тогда заключил воды в углубленные места, когда казалось благовременным премудрости Творца, тогда явились и растения, и плоды, тогда произошли животные, образован человек. Если сотворивший все (возвращусь опять к тому же самому слову) есть Единородный Бог, сотворивший *веки* (Евр. 1, 2) (поелику существующему предшествует продолжение веков), то к Нему нельзя приложить сего означающего время выражения: тогда-то восхотел, тогда сотворил. Когда же века не было, а в Божеском естестве, чуждом количества и меры, немислимо понятие какой-либо изме-

ряемости, то необходимо совершенно упразднить все выражения, означающие время; так что о твари можно сказать, что ей, по изволению мудрости все Сотворившего, дано временное начало, но умопредставлять самое Божеское естество с некоторой протяженностью расстояния — свойственно одним только ученикам новой мудрости.

Я охотно не стану говорить о том, каково содержание вышесказанного Евномием, спешу к тому, что предлежит и что я здесь снова прочту для доказательства лукавства этого сочинителя. «Высочайший Бог, - говорит он, - имея бытие прежде всего, что ни произошло, обладает собственной силою». Эти слова буквально внесены нашим сочинителем в собственную речь из еврея Филона, и кому это нравится, тот в самих трудах Филона найдет улику Евномию в похищении. А я в настоящем случае заметил это не столько для того, чтобы укорить нашего писателя в скудости собственных слов и мыслей, сколько желая показать читателям сродство учения Евномиева с иудейскими понятиями. Потому что слова Филона не могли бы до самой буквы согласоваться с его понятиями, если бы не было какого-либо сродства и между разумом того и другого. Так у еврея можно найти эти слова: «Бог прежде всего, что ни произошло», - а следующие за тем: «обладает собственной силою», - прибавлены из нового иудейского учения. Сколько же здесь нелепого, ясно покажет исследование этого выражения. «Бог, - говорит он, - обладает собственной силою». Скажи мне: что Он и чем обладает?

Есть ли Он - что-либо иное, различное от силы, а обладает собственной силою как чем-то иным? Итак, сила подчиняется бессилию, ибо что есть иное отличное от силы, то, конечно, не есть сила; таким образом, оказывается, что Он потоплику обладает силою, поколику Сам не есть сила. Но Бог, будучи силою, опять должен бы иметь в себе другую силу, и этой обладать иной силою. И какая будет борьба и несогласие, если Бог, разделив таким образом присущую ему мощь, одною частью своей силы будет побороть другую! Ибо он не мог бы одолеть свою силу, если бы в борьбе с нею не помогала ему какая-то другая, большая этой и сильнейшая сила. Таков Бог Евномия, какой-то двухестественный или многосложный, делящийся сам на себя, имеющий в себе силу, несогласную с силою, так что одной стремится к беспорядку, а другой препятствует погрешительности движения! Пусть же объяснит, почему Бог добровольно сдерживает силу, стремящуюся к рождению, опасаясь, как бы не произошло чего-нибудь худого, если рождение не будет возбранено, или, лучше, пусть прежде объяснит, что по своей природе это сдерживаемое? То, о чем говорит, указывает на некоторое движение самоустраивающееся и произвольное, которое должно быть рассматриваемо само по себе особо, ибо по необходимости иное есть начало обладающее и иное — обладаемое.

Итак, Бог обладает силою, принадлежащей какому-то самопроизвольному естеству или чему-либо иному, силою или стремящейся к действию, или покоящейся. Но если предполагает, что она покоится, то покоящееся не имеет нужды в сдерживающем, если же говорит, что она сдерживает, то очевидно, что сдерживает движущееся и стремящееся; и он, конечно, скажет, что оно по естеству различно от Того, Кто им обладает. Итак, пусть объяснит нам, что под сим разумеет? Представляет ли сию силу чем-либо иным, отличным от Бога в Его существе? Но как в Боге могло бы быть что-либо иное, чуждое Ему? Представляет ли ее как некоторое несамостоятельное свойство в Божеском естестве? Но он не может сказать этого, потому что не имеющее существенности и не существует, а несуществующее не может быть ни сдерживаемым, ни попускаемым. Итак, что такое эта сила, сдерживаемая и возбуждаемая в собственном действовании до тех пор, пока не настало время родиться Христу и не предоставило силе беспрепятственно стремиться к естественному действию? Что такое эта замедляющая причина, по которой Бог отлагал рождение Единородного, полагая, что еще не время соделаться Отцом? Что это за посредство, которое вводится между жизнью Отца и Сына? Оно не есть ни время, ни место, ни понятие о каком-либо расстоянии, ни подобное что-либо. Итак, на что устремляя свой острый и пронизательный глаз, усматривает Евномий расстояние между жизнью Сына и жизнью Отца? Отовсюду теснимый, он необходимо и сам должен согласиться, что нет никакого посредства между той и другой.

2. Но, хотя нет ничего посредствующего, он не допускает непосредственного и тесного общения, но снисходит к мере нашего познания и сам рассуждает с нами по-человечески, как один из нас, мало-помалу признаваясь в слабости своих мыслей и прибегая к доводу, которому не учили Аристотель и его последователи. Он говорит: «тогда хорошо и прилично было (Богу) родить Сына, когда восхотел; отсюда у разумных не возникнет никакого вопроса: почему не прежде»? Как, Евномий? И ты, столь много порицавший нас за то, что мы решились писать без логической тщательности, бредишь, как и мы простаки, и, оставив искусные обороты, сам прибегаешь к неразумному согласию с нами? Ты, говоривший о Василии, что он, признавая невозможность для людей дать отчет в духовных понятиях, обличает тем собственное незнание и, в другом месте, что он собственное бессилие делает общим для всех, объявляя невозможное для себя невозможным для всех; ты, говоривший это и подобное, чем удовлетворяешь слуху спрашивающего о причине, почему Отец отлагает быть Отцом? Думаешь, что в ответ достаточно сказать: тогда родил, когда восхотел, и об этом не должно быть никакого вопроса. Так-то ослабела у тебя пронизательность воображения для построения догматов? Где обоюдоострые

умозаключения? Где неотразимые доказательства? Как исчезли у тебя, рассыпавшись, как пустые и несостоятельные, страшные и неизбежные выводы искусных умозаключений? «Тогда родил Сына, когда восхотел». И об этом не должно быть никакого вопроса. Таков конец многих усилий, таков конец надменных обещаний! В чем был вопрос? Если Богу благоприлично иметь Сына, то почему нельзя верить, что всегда Он имел при себе то, что для Него благоприлично? Каков же ответ, который Евномий дал нам из самой глубины философии, закрепив свою речь неразрушимым доводом? Тогда сотворил Сына, когда восхотел, и никакого не должно быть вопроса о том, почему не прежде? Если бы предложен был вопрос о каком-либо из бессловесных животных, действующих по некоторому естественному влечению, почему не прежде оно сделало известное дело, например, паук - паутину, пчела - ячейку для меда, горлица - гнездо, то как бы иначе ты сказал? Не самым ли удобным был бы ответ, что оно тогда сделало, когда захотело, и не должно быть об этом никакого вопроса? То же можно сказать и о каком-нибудь ваятеле или живописце, воспроизводящих посредством подражательного искусства, что им угодно, на картинах ли то или в изваяниях, когда не будучи подчинены какой-нибудь власти, осуществляют свое искусство на деле; думаю, что и здесь приличен тот же самый ответ, если бы кто захотел узнать, почему не прежде художник приложил свое искусство к делу; не понуждаемый необходимостью, он по произволу определяет время действия. Ибо люди, потому что не всегда хотят одного и того же и по большей части вместе с хотением не имеют силы выполнить его, тогда только делают то, что у них на уме, когда и произвол их склоняется к делу, и нет никаких препятствий отвне. Но говорить о естестве всегда тождественном, в котором нет никакого блага, которое бы было приобретено после, в котором нет места никакому различию желаний, возникающему, напротив, от какого-либо заблуждения и незнания, в котором по изменчивости не происходит ничего такого, что уже от начала оно не разумело бы как благо,—говорить о сем естестве, что оно не всегда имело благо, но потом решилось иметь что-либо, чего прежде не хотело иметь, - свойственно только непостижимой для нас мудрости. Потому что мы научены, что Божество всегда исполнено всякого блага, или, лучше, что Оно само есть полнота благ и, не нуждаясь ни в каком приращении для совершенства, само по естеству Своему есть совершенство блага, а совершенное равно чуждо возрастания, как и умаления. Посему и о созерцаемом в Божеском естестве совершенстве говорим, что оно всегда одно и то же, и куда ни прострем нашу мысль, везде находим оное таким же. Итак, Божество никогда не лишено блага, но полнота всякого блага есть Сын; следовательно, Он всегда должен быть созерцаем в Отце, естество которого — совершенство

во всяком благе. Но никакого, говорит он, не должно быть вопроса о том, почему не прежде? На это мы скажем: иное дело, мудрец, - положительно предписывать какое-либо мнение, и иное дело - разумно убеждать в том, что составляет предмет недоумений. Итак, пока не представишь какого-либо основания, почему благочестиво говорить, что Сын родился впоследствии у Отца, — твое предписание (думать так) не имеет значения для людей рассудительных.

Так Евномий искусственным обходом изводит нас на свет истину. Мы же, по нашему обыкновению, воспользуемся его словами для утверждения истинных догматов, чтобы и отсюда было ясно, что наши противники, отовсюду понуждаемые самой истиною, невольно сами соглашаются с нашим учением. Если, как говорит наш противник, Отец тогда родил Сына, когда восхотел, а хотел Он блага всегда, и с хотением Его всегда соединена сила иметь оное, то отсюда следует, что Сына всегда должно разуметь вместе с Отцом, Который всегда и хочет блага и может иметь, что хочет. Если бы нужно было и следующие за тем слова его привести к истине, то удобно согласить с нашим учением и то его выражение, что для разумных не должно быть вопроса о том, почему не прежде. Выражение *«прежде»* включает в себе некоторое указание на время и противопоставляется выражениям *«после сего»* и *«потом»*; если же времени не было, то совершенно исчезают вместе с ним и названия расстояний времени; но Господь прежде времени и веков. Итак, для имеющих ум относительно Творца веков бесполезен вопрос о *«прежде»* и *«после»*. Ибо лишены всякого смысла подобные выражения, как скоро они говорятя не о времени. Поелику Господь прежде времени, то относительно Его совершенно неуместны выражения *«прежде»* и *«после»*.

3. Может быть, и этого достаточно для ниспровержения того, что и без нашего нападения падает само собой от собственного бессилия, ибо кто настолько свободен от житейских забот, чтобы надолго предаться слушанию пустословия противников и нашей борьбы против пустых вещей? Но поелику у предубежденных нечестием неизгладимая ложь, как какая-то несмываемая краска, вьелась в самую глубину сердца, то еще немного остановимся на словах его и посмотрим, не сможем ли как-нибудь отмыть это худое пятно с их душ. Сказав предыдущее и присовокупив к тому по примеру своего наставника Пруника осмеицы каких-то нестройных и нескладных обид и оскорблений, Евномий переходит к вершине умозаключений и, оставив бессвязное изложение пошлости, опять вооружив свое слово жалом диалектики, силлогистически, как думает, готовит против нас нелепость. Слова его таковы: «так как всякое рождение не простирается в бесконечность, но доходит до какого-либо конца, то и принимающим рождение Сына вполне необходимо признать, что и рождаемое когда-ни-

будь перестало быть рождаемым, и не относиться с неверием к тому, что переставшее рождаться имело свое начало; так что прекращение заверяет в начале и рожденности, и рождения; не признать этого нельзя на основании как самой природы, так и Божественных законов». Поелику Евномий, следуя мудрости искусных в этих вещах, предложив общее начало, посредством выведения из него старается утвердить, что имеет в виду, в общее положение включая доказательство частного, то прежде исследуем общее положение, затем испытаем силу того, что из него выводится. Благочестиво ли по всякому вообще рождению судить и о предвечном рождении Сына? Можно ли обыкновенную природу представлять как образец существования Единородного? Я не ожидал, чтобы кто-нибудь дошел до такого безумия, чтобы вообразить нечто подобное о Божеском и нетленном рождении. Всякое рождение, говорит, не простирается в бесконечность. Что означает здесь «рождение»? Говорит ли он о плотском и телесном разрешении от бремени или об устройении неодушевленных вещей? Но немощи телесного рождения слишком ясны, чтобы кто-нибудь стал переносить их на Божеское рождение. И чтобы не показалось, что мы удлиняем наше слово, описывая дела природы, пройдем их молчанием, так как, думаю, всякий имеющий ум и сам знает причины, по которым происходит рождение, имеющее начало и конец; было бы долго и вместе излишне излагать в точности совокупление рождающих, образование рождаемого в утробе, муки деторождения, рождение, место, время, без которых не может состояться рождение тела. Все это равно чуждо Божескому рождению Единородного, потому что, если допустить одно что-нибудь из сего, то необходимо будет вместе следовать и все остальное. Так как Божеское рождение чисто от всякого понятия страстности, то в нем мы не должны разуметь измеряемого временем продолжения. Ибо то, что начинается и прекращается, конечно, представляется нами в некотором продолжении, а всякое продолжение измеряется временем; когда же нет времени, которым бы могли мы означить конец и начало рождения, то напрасно было бы мыслить конец и начало в непрерывном рождении; так как не найдем никакого понятия, которое бы означало, чем оно начинается или чем оканчивается. Если же имеет в виду неодушевленные творения, то и в них также происхождение совершается совокупным действием и времени, и места, и вещества, и приготовления, и силы художника, и многого, тому подобного. И поелику со всем тем, что происходит, необходимо соединяется продолжение времени, и со всем творимым, одушевленным ли то или бездушным, соединяется мысль о приготовительных поводах для происхождения, то здесь ясно можно найти и начало, и конец образования, потому что и снабжение веществом, и определенность места, и последование времени бывает началом устройства. Все сие определяет начало и конец того, что происходит, и никто не скажет, чтобы это имело что-нибудь общего с предвечным существовани-

ем Единородного, и не станет на основании такого рода видимых явлений заключать о начале и конце в том рождении.

Различив таким образом то и другое рождение, опять обратим внимание на слова противника. «Всякое рождение, - говорит, - не простирается в бесконечность, но доходит до какого-либо конца». Так как означаемое словом «рождение» можно понимать в том и другом смысле, то захочет ли он означить этим именем телесное разрешение от бремени или устройство тварей (неодушевленных), его положение оказывается недостигающим предположенной цели, поелику ни то, ни другое не имеет ничего общего с естеством нетленным. Ибо из того, что всякое творение и рождение доходит до какого-либо конца, вовсе не «вполне необходимо», как он утверждает, принимающим рождение Сына ограничивать оное двумя пределами, допуская в нем начало и конец. Ибо только то, что определяется какою-либо количественностью, имеет начало бытия и прекращается с концом его. Измеряемость времени, какой подлежит рождаемое по своей количественности, разделяет начало от конца промежуточным расстоянием, а как измерить или разделить то, что не имеет количества и протяжения? Какую найти меру для бесколичественного или какое расстояние для непротяженного? Как беспредельное ограничить началом и концом? Ибо начало и конец суть названия пределов расстояния, когда же нет расстояния, нет и границы, в Божеском же естестве нет расстояний; будучи непротяженным, оно не имеет предела, а не имеющее предела и есть, и называется беспредельным. Итак, нелепо ограничивать беспредельное началом и концом, ибо ограниченное не может быть беспредельным. Каким же образом этот Платонов Федр то, что Платон, философствуя, говорит там о душе, нескладно пришивает к своим положениям? Ибо как тот говорит там о прекращении движения, так и он пожелал сказать о прекращении рождения, чтобы неопытных в этом оглушить платоновским красноречием. И «не признать этого, - говорит, - нельзя на основании как самой природы, так и Божественных законов»⁴⁸. Но из сказанного для нас ясно, что природа не может быть источником достоверного учения о Божеском рождении. Да и самый мир никто не может предлагать в пример того, о чем речь, потому что, как мы знаем из описания мироздания у Моисея, и творение мира сопровождается мерою времени, так что происхождение каждого рода существ по некоторому порядку и последовательности размеряется известными днями и ночами, чего относительно Ипостаси Единородного не допускает даже самое учение противников, исповедующих бытие Господа прежде времен вечных.

⁴⁸ В издании творений св. Григория Нисского в *Patrol. cursus complet.* p. Migne (Т. XLV, с. 813), которое служит для настоящего перевода, читается: τῶν θεῶν ὀνομάτων (имен), но по дальнейшему ходу речи видно, что правильное читать: τῶν θεῶν νόμων (законов).

Остается рассмотреть защиту изложенного выше положения Божественными законами, в которой обещается и конец, и начало рождения Сына. «К окончанию творения отнес (Бог) день, удостоверяющий о начале его, ибо не первый день рождения, но седьмой, в который почил от дел, Он назначил для воспоминания о сотворении». Поверит ли кто-нибудь, что сейчас сказанное написано им, а не вставлено нами из желания оклеветать его сочинение, дабы он показался читателям смешным, влача для доказательства своего положения то, что не имеет ничего общего с содержанием вопроса. Ибо вопрос состоял в том: доказать, как и обещал, что родился Сын, прежде не существовавший, что рождаемое получило начало и конец рождения, как будто какая-нибудь болезнь деторождения замедляла на время рождение. Каков ответ на это? По закону еврейский народ субботствует в седьмой день. Какое согласие свидетельства с предшествующей мыслью! Поелику иудеи чтит субботу покоем, то этим доказывается, что Господь, как он говорит, восприял начало рождения и затем перестал рождаться! Сколько еще и других свидетельств на это опущено нашим писателем, с не меньшей силою, чем вышеизложенное, подтверждающих его мнение! Обрезание в восьмой день, седмица опресноков, тайна четырнадцатого дня течения луны, жертвы очищения, наблюдения над прокаженными, овен, телец, юница, козел отпущения, козленок. Все это далеко от предположенной мысли, и как оно относится к делу, пусть скажут ревнители иудейских таинств. Потому что мы, почитая неприличным и немужественным делом нападать на предложенное, исследуем написанное по порядку далее: нет ли там чего-нибудь такого, что бы могло борьбу с ним сделать более трудной. Все, что он говорит далее, раскрывая ту мысль, что нельзя допускать никакой среды между Отцом и Сыном, мы опустим как согласное несколько с нашим учением, потому что было бы нерассудительно и вместе нечестно не различать в том, что он говорит, невинного от преступного. Поелику же, сражаясь с иудеями, он не следует их учению и говорит, что нет среды между Сыном и Отцом, и не допускает связи, и думает, что не было ничего прежде Единородного, и догадывается о бытии Сына, но защищает ту мысль, что родился несущий прежде, то, немного остановившись на этом, так как сказанным уже достаточно предуготовлена наша речь, обратимся к предмету нашего рассуждения.

4. Не одно и то же не полагать ничего выше Ипостаси Единородного и говорить, что Его не было прежде рождения, но что Он родился тогда, когда Отец восхотел. Потому что слова *«тогда»* и *«когда»* собственно и естественно имеют значение указания времени, как по общему обычаю здраво говорящих, так и по значению их в Писании. *Тогда рекут во языцех* (Пс. 125, 2). *Егда послах вы* (Лк. 22, 35). *Тогда уподобися царствие* (Мф. 25, 1). И тысячи подобных мест можно привести из Писания в доказательство

той мысли, что этими частицами речи в Писании обыкновенно означает время. Итак, если времени не было, как соглашается наш противник, то с тем вместе совершенно уничтожается и означение времени; когда же его нет, то вместе с сим совершенно необходимо допускается понятие вечности. Ибо при слове *«не быть»*, без сомнения, подразумевается и слово *«когда»*, потому что если скажет о чем-нибудь: *«не существует»* без слова *«когда»*, то не должен допустить и выражение *«ныне есть»*. Если же, допуская выражение *«ныне»*, восстает против вечности, то, конечно, он разумет не совершенное небытие, но небытие когда-либо. Поелику же это выражение совершенно не имеет никакой состоятельности, если не связано с обозначением времени, то совершенно безрассудно и нелепо как говорить: *«ничего не было прежде рождения Сына»*, так и утверждать, что Сын не был всегда. Ибо, если нет ни места, ни времени, ни другого чего-либо сотворенного, в чем нет Слова, сущего в начале, то совершенно чуждо учения благочестия говорить: некогда не было Господа. Итак, не нам, но самому себе противоречит Евномий, утверждая, что и не было Единородного, и был Он, ибо признавая, что союз между Сыном и Отцом не разделяется ничем, конечно, свидетельствует, что Ему принадлежит и вечность. Если же скажет, что Сын не есть во Отце, то на эти слова не будем возражать сами, но противопоставим Писание, которое говорит, что Сын есть во Отце и Отец в Сыне, не прилагая к этим словам выражений: *«некогда»*, *«когда»* или *«тогда»*, но таким утвердительным и решительным речением свидетельствуя о Его вечности. А утверждать, как он, будто мы называем Единородного Бога нерожденным, значит то же, что говорить, будто мы почитаем Отца рожденным, то и другое равно нелепо, или, лучше, богохульно. Так что, если он сумел клеветать, то пусть, нисколько не щадя нас, прибавит и это другое обвинение, которым еще сильнее можно было бы раздражить против нас слушателей. Если же сего обвинения по явности клеветы не возводит на нас, то пусть оставит и остальное, потому что одинаково, как мы сказали, нечестиво и Сына называть нерожденным, и Отца - рожденным. Итак, если в написанном нами найдется какое-нибудь такое выражение, которым Сын именуется нерожденным, то мы сами произнесем на себя решительный приговор. Если же произвольно сочиняет ложные обвинения и клеветы и по клевете приписывает нашему учению, чего в нем нет, то для здравомыслящих, может быть, послужит и это доказательством нашего благочестия; потому что, так как истина за нас, он выставляет ложь для обвинения нашего учения, осуждая нечестие, которому чуждо наше слово. Но на эти обвинения можно отвечать кратко. Ибо как мы почитаем достойным проклятия того, кто называет Единородного Бога нерожденным, так и он пусть предаст проклятию того, кто учит, что в начале Сущего некогда не было. Таким образом ока-

жется, кто по истине и кто по клевете взводит обвинения. Если же мы отрицаем обвинение, и, называя Отца, при сем имени помышляем вместе и о Сыне, и, именуя Сына, признаем за истину, что Он истинно есть то, чем именуется, через рождение воссияв от нерожденного Света, то не явна ли клевета тех, кои разглашают, будто мы Единородного называем нерожденным? Но говоря, что Он имеет бытие через рождение, мы через это не допускаем, что Его когда-либо не было. Ибо кто не знает, что противоположные по значению слова «сущий» и «несущий» не допускают ничего среднего, так что признание одного из них непременно есть отрицание противоположного? И как бытие одно и то же во все время, в которое предполагается что-либо существующим (ибо небо, и звезды, и солнце, и прочие существа не более суть теперь, чем вчера, прежде и во все предыдущее время), так и означаемое небытием равно во всех отношениях не существует, будем ли говорить о предыдущем или о последующем (времени небытия). Ибо нельзя о чем-нибудь сказать, что оно теперь не есть более, чем было несуществующим прежде, но одно и то же понятие небытия прилагается ко всему несуществующему во всякое продолжение времени. Поэтому и в отношении к животным, хотя разрешение существовавшего в небытие и неявление еще в бытие означаем различными именами, выражающими несуществование, говорим, что что-нибудь или изначала не существовало, или, родившись, умерло, но тем и другим выражением мы одинаково представляем несуществование. Как день обнимается ночью с той и с другой стороны, но объемлющие его части ночи не одинаково называются, но об одной мы говорим «после вечера», о другой - «прежде рассвета», но тем и другим выражением означаем ночь; таким же образом, если в соответствие бытию кто-либо станет мыслить противоположное ему небытие, тот, хотя назовет различно небытие до устройства чего-нибудь и после разрушения устроенного, но означаемое тем и другим названием будет разуметь одним и тем же — одинаково небытием как прежде устройства, так и после разрушения устроенного. Ибо не быть, не родиться, умереть, за исключением различия в именах, одно и то же (мы не говорим здесь о надежде воскресения). Итак, поелику Писание учит нас, что Единородный Бог есть начальник жизни, и самая жизнь, и свет, и истина, и все, что ни есть досточтимого по имени и по мысли, то говорим, что нелепо и нечестиво в истинно Сущем созерцать что-либо мыслимое как противоположность сущему — разрешение в истление или несуществование до устройства; но, отовсюду устремляя наш разум к предвечности бытия, не допускаем никакой мысли о небытии, почитая равно нечестивым ограничивать Божество несуществованием в какое-либо время. Одно и то же сказать: бессмертная жизнь смертна, истина лжива, свет мрачен, — и сказать: сущее не существует. Итак, кто не допускает, что Сына

когда-либо не будет, тот не согласится и с тем, что Его когда-либо не было, и избежит, как мы сказали, одинаково той и другой нелепости; ибо как смерть не пресекает нескончаемой жизни Единородного, так и предшествующее какое-либо несуществование не ограничивает его жизни, идущей в бесконечность, так что истинно Сущее отовсюду чисто от общения с несущим. Посему и Господь, желая удалить учеников от подобного заблуждения, как бы и они, отыскивая что-либо предшествующее Ипостаси Единородного, не остановились мыслью на несуществовании, говорит: *Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 11), не так как несущий в Сущем или Сущий в несущем. И самым порядком слов изъясняется благочестивое разумение догмата. Поелику не от Сына Отец, но от Отца Сын, то и говорит во первых: *Аз во Отце*, показывая, что Он не от иного, но от Него имеет бытие; затем говорит наоборот: *и Отец во Мне*, означая, что в праздном любопытстве идущий далее Сына вместе с тем теряет мысль и об Отце, ибо сущего в чем-либо нельзя найти вне того, в чем он есть. Так что бессмыслен тот, кто, не противореча тому, что Отец имеет бытие в Сыне, воображает что-либо из Отца найти вне Сына. И напрасно наши противники истощаются в пустой борьбе с нами, вводимые в заблуждение выражением «нерожденность». Чтобы еще более вывести на свет всю нелепость их слов, пусть позволят еще немного заняться рассуждением о сем предмете. Если они говорят, что Единородный Бог родился после Отца впоследствии, то необходимо оказывается, что в самое нерожденное, чем бы оно ни было когда, по их мечтаниям, привносится ими понятие зла. Ибо кто не знает, что как Сущему противопоставляется несущее, так и всякому благому предмету и наименованию — противоположное по мысли, как, например, добру — зло, истине — ложь, свету — тьма и все, что подобным образом относится друг к другу противоположно? Кто не знает далее, что между противоположностями нет середины, что нельзя допустить одинакового бытия двух противоположностей в одном и том же предмете — одной с другою, но что присутствие одной из них уничтожает другую, и с удалением другой происходит явление противной?

Когда таким образом это признано, всякому ясно и то, что, как говорит Моисей, прежде создания света была тьма (Быт. 1, 2-3), так и относительно Сына, если по учению ереси, тогда сотворил Его Отец, когда восхотел, должно допустить, что прежде сотворения Его не было того света, который есть Сын; а когда не было еще света, нельзя не согласиться, что было противоположное свету. При том из других (мест Писания) знаем, что Создатель ничего не изводит в бытие понапрасну, но посредством творения в существующем восполняется то, в чем недостаток. Отсюда совершенно ясно, что если Бог сотворил Сына, то сотворил потому, что в естестве существ был недостаток. И как тогда, когда не доставало еще

чувственного света, была тьма, и если бы не произошло света, то совершенно господствовал бы мрак, так и тогда, когда еще не было Сына, не было и Самого истинного света, и всего, что есть Сын, ибо сущее, и по признанию еретиков, не имеет нужды в происхождении. Итак, если Отец сотворил, то сотворил то, что совершенно не существовало. Таким образом, по их мнению, прежде нежели получил бытие Сын, очевидно не было ни истины, ни умного света, ни источника жизни, ни вообще природы всякой красоты и блага. Но отсутствием каждого из сих предполагается бытие того, что мыслимо как противоположность. Когда нет света, должна быть тьма, и точно так же относительно других понятий, вместо каждого разумеемого как превосходство, когда еще его нет, должно непременно допустить противоположное ему вместо недостающего. Итак, совершенно необходимо сказать, что когда, по учению еретиков, Отец имел еще восхотеть сотворить Сына и когда не было ничего того, что есть Сын, то в Нем было все противоположное — вместо света - тьма, вместо истины - ложь, вместо жизни - смерть, вместо добра - зло; ибо Творящий творит то, чего нет, потому что сущее, как говорит Евномий, не имеет нужды в происхождении. Представляя себе предметы противоположные, не иначе можем допустить небытие лучшего, как вследствие бытия худшего. Итак, вот что мудрость еретиков приносит в дар Отцу, отнимая у Сына часть вечности, она через это прежде явления Сына приписывает Богу и Отцу целый ряд зол.

И никто да не думает доказанную такими доводами нелепость учения противников опровергнуть указанием на иное творение. Может быть, кто-нибудь скажет, что как тогда, когда не было неба, не было и ничего, противоположного ему, так и тогда, когда не было еще Сына, который есть истина, нет никакой необходимости допускать бытие противоположного. На это должно сказать, что небу нет ничего противоположного, если только противоположностью бытия его кто-нибудь не назовет небытие. Но добру вполне противостоит зло, добро же есть Господь, так что когда не было неба, ничего не было, а когда не было блага, было противоположное сему. Итак, говорящий, что блага не было, невольно должен вполне согласиться, что было зло. Но и Отец, говорит Евномий, есть всецелое добро, и жизнь, и неприступный свет и все высокое по мысли и по имени, так что нет необходимости, когда еще не было Единородного Света, разуметь в Нем по противоположности, другое — мрак. Но это мое слово, что никогда не было мрака, ибо не было когда-либо времени, когда не было света, но во свете все есть свет, как говорит пророчество (Пс. 35, 10). Если же, по словам еретиков, иное есть Свет нерожденный, который от вечности, и иное свет, происшедший после сего, то совершенно необходимо признать, что при вечном свете никак не может иметь места бытие того, что противоположно ему, ибо при вечном сиянии света нет времени для действова-

ния при нем мрака. А что касается до света, происшедшего, как они говорят, после, то сему свету невозможно воссиять иначе, как из тьмы, так что вполне и непременно вечный свет и свет, впоследствии происшедший, будет разделять среда мрака. Ибо не было бы никакой нужды в создании последующего света, если бы создаваемое не было для чего-либо полезно, а единственная польза света есть рассеяние им господствовавшего мрака. Итак, несозданный Свет сам для себя есть то, что Он есть по естеству, а созданный, конечно, происходит для чего-нибудь. Итак, необходимо существует прежде мрак, для рассеяния которого творится свет. И никаким словом нельзя убедить, что мрак не предшествует явлению рожденного света, как скоро признается, что свет создан после. Но так думать выше всякого нечестия. Итак, отсюда ясно открывается, что Отец истины не сотворил Истины, не существовавшей прежде, но, будучи источником света, и истины, и всего благого, воссиял из себя Единородный Свет истины, через который всегда отображается слава Его Ипостаси (Евр. 1, 3). Так отовсюду изобличается хуление тех, кои говорят, что Сын родился у Бога впоследствии через творение.

КНИГА ДЕСЯТАЯ**Содержание десятой книги**

1. В десятой книге рассуждает о недоступности и непостижимости изыскания о существующем, в ней же удивительным образом говорит о естестве и строении муравья, изъясняет евангельское изречение: *Аз есмь дверь* (Ин. 10, 9) и *путь* (Ин. 14, 6), и рассуждает о названии и толковании Божеских имен и об истории сынов Вениаминовых.

2. Потом удивительным образом указал истинную Жизнь, то есть Христа тем, кои не признают сего, и применил к ним плач Иеремии об Иехонии, так как они имеют сходство с Монтаном и Савеллием.

3. Затем показывает вечность рождения Сына и нераздельную тождественность (Его) сущности с Родившим, неразумие же Евномия сравнивает с детьми, играющими песком.

4. После сего показывает, что Сын есть в собственном смысле Сын и имеет бытие в недрах Отчих, прост и несложен, что не подвластен Отцу и не раб, освободивший нас от рабства; если же это не так, то не Он один, но и Отец, как сущий в Сыне и единый с Ним будет рабом; говорит, что наименование «Сый» происходит от слова «быть» (ὢν от εἶναι); и после превосходного и удивительного рассуждения о всем этом оканчивает книгу.

1. Но остановимся на подлежащих нам (словах Евномия), ибо немало далее он вооружается против тех, кои признают человеческую природу немощной в разумении непостижимого, и надмеаясь, так рассуждает, уничтожая наше учение сими словами: «если чей-либо ум, помрачев по причине зломыслия так, что не видит даже и того, что пред ним, то отсюда не следует, чтобы и другим людям было недоступно познание существующего». Но я сказал бы ему, что признающий уразумение существующего доступным довел к тому свой рассудок, конечно, идя некоторым путем последовательности в познании существующих (предметов), и, изощрив ум через познавание того, что удобопонятно и маловажно, приложил затем свою постигающую силу воображения и к тому, что выше всякого уразумения. Итак, хвалящийся, что достиг познания о существующем, пусть изъяснит малейшее из того, что является пред нами, – какова его природа, чтобы судя по известному, можно было иметь доверие к нему и относительно сокровенного. Пусть изъяснит словом, какова природа муравья: поддерживается ли жизнь его воздухом и дыханием, зависит ли от устройства внутренностей, подобно прочим животным, сдерживается ли тело его костями, наполнены ли внутренние пустоты костей мозгом, скреплен ли состав его нервами и жилами, ограждается ли положение нервов покровом мускулов и желез, простирается ли от темени к хвосту мозг посредством спинных позвонков, сообщает ли он сжиманием нервной перепонки силу движения движимым членам, есть ли у него печень и желчеприемный сосуд при печени, почки и сердце, артерии и вены, грудные перепонки и диафрагмы, голый ли он или покрыт волосами, разделяется ли на пол мужеский и женский, в какой части помещается орган зрения, одарен ли он чувством обоняния, одним ли копытцем снабжена его ступень или разделяется на несколько частей, сколько времени живет он и какой способ их рождения одного от другого, сколько времени носится в утробе рождаемое, и отчего не все муравьи ходят и не все с крыльями, но одни движутся по земле, а другие оказываются летающими по воздуху? Итак, хвастающий, что достиг познания о существующем, пусть объяснит нам пока природу муравья, а затем уже рассуждает о природе силы, превосходящей всякий ум. Если же не достиг еще познания о природе малейшего муравья, то как хвалится, что своим постигающим словом объял Того, Кто содержит в Себе Самом всю тварь? И как о тех, кои признают в себе немощь человеческого естества, говорит, что у них помрачены познавательные чувства души и что они не могут постигнуть ни того, что пред ними, ни того, что над головою?

Но посмотрим, что больше других знает имеющий познание о существующем, послушаем его надменную речь: «ужели напрасно, - говорит, - Господь наименовал Себя, если никого нет входящего к познанию и созерцанию Отца, напрасно – путем, когда никакого не доставляет удобства

желающим прийти к Отцу? Как бы Он был светом, не просвещая людей, не озаряя ока душевного к познанию Себя Самого и превосходящего света?» Если бы Евномий излагал только свои собственные рассуждения, далекие по их тонкости от понимания слушателей, то, быть может, ему и удалось бы увлечь слушателя хитростью слова, так как заключающийся в оном смысл большей частью от него ускользал бы. Но поелику он приводит Божественные изречения, то никто не обвинит тех, кои намерены предложить общеизвестное богодухновенное учение. Итак, поелику, говорит, Господь наименовал Себя дверью, то отсюда следует, что существо Божие удобопостижимо. Но такой мысли не допускает Евангелие, послушаем самого Божественного гласа: *Аз есмь, говорит, дверь: Мною аще кто внидет, спасется: и внидет и изыдет, и пажить обрящет* (Ин. 10, 9). Какое из сих слов дает познание сущности? Здесь много речений, и каждое имеет свой смысл соответственно значению, но ни одного из них невозможно приложить к понятию сущности, без того, чтобы Божество не представлялось (чем-либо) смешанным из различного. И какое из вышесказанных выражений могло бы более точно соответствовать утверждаемому им, найти не легко. Господь — *дверь*; *Мною*, говорит, *аще кто внидет спасется: и внидет и изыдет, и пажить обрящет*. Скажем ли, что сущность заменяется здесь словами «вхождение», или «спасение входящих», или «исхождение», или «пажить», или «обретение»? Но каждое из сих выражений имеет особенное значение и не согласуется с другим. Ибо с первого раза понятно, что пребывание внутри противоположно исхождению и прочее так же: иное нечто в собственном смысле есть пажить и иное нечто, кроме сего, обретение (пажити). Итак, какое из сих выражений означает сущность Отца? Если даже кто укажет и на все эти несогласные одно с другим по своему значению выражения, и тот посредством всех сих несогласных (выражений) не означает простой и несложной сущности. Как могли бы быть истинными слова (Писания), что *Бога никтоже виде нигдеже* (Ин. 1, 18), и: *Егоже никтоже видел есть от человек, ниже видети может* (1 Тим. 6, 16), *не бо узрит человек лице Господне, и жив будет* (Исх. 33, 20), если то, что внутри двери или за нею или обретение пажити почитать сущностью Отца? Впрочем, если сего и нельзя признать, то отсюда мы не станем почитать пустым и не имеющим значения по отношению к Господу наименование Его *дверью*, ибо Он поистине есть *дверь ограждения* (Пс. 140, 3) и *дом прибежища* (Пс. 30, 3), как Его именует Давид; Он и приемлет входящих через Него, и хранит пребывающих в Нем, и опять изводит через Себя на пажить добродетелей. И бывает Он всем для спасаемых, дабы соделать Себя пригодным для каждого: и путем, и путеводителем, и дверью ограждения, и домом прибежища, и водою упокоения, и местом злачным, которое Евангелие именует пажитью. Новый же богослов гово-

рит, что Господь именуется дверью по причине познания сущности Отца. Итак, отчего бы ему не извлечь того же самого смысла из наименований: «скала», или «камень», или «источник», или «дерево» и прочих, чтобы множеством странных свидетельств заверить свое учение, так как каждому из них он может усвоить то же значение, какое приписал пути, и двери, и свету?

Я же, наученный богодухновенным Писанием, дерзаю утверждать, что Превысший всякого имени у нас получает многообразные наименования по различию благодетей; Он называется светом, когда рассеивает тьму неведения, жизнью, когда дарует бессмертие, путем, когда руководит от заблуждения к истине, так и столпом крепости (Пс. 60, 4), и градом ограждения, и источником, и камнем, и виноградом, и врачом, и воскресением, и всем таковым именуется Он у нас, многообразно разделяя Себя в Своих к нам благодетях. А прозирающие далее человеческой природы, видящие непостижимое, но просматривающие понятное объясняют именами сущность; ибо Того *Егоже никтоже видел есть от человек, ниже видети может* (1 Тим. 6, 16), они не только с уверенностью думают видеть, но и измерить; а веры — того, что одно соразмерно силе нашего разума, не видят оком души, предпочитая ей познание путем умозаключений. Так, слышал я, история осуждает сынов Вениаминовых, которые закона не почитали, а из пращи попадали *ко власу* (Суд. 20, 16); думаю, что слова (Писания) указывают здесь суетность их занятия — на то, что в бесполезном и несущественном были далеко мещущими и ловкими стрелками, а в том, что очевидно полезно, неискусны и небрежны. К сказанному история присовокупляет и о бедствии, постигшем их, — как, предавшись содомскому беззаконию, они были истреблены войском всего народа израильского, вооружившегося против них. И мне кажется человеколюбивым делом посоветовать новым стрелкам, чтобы они не старались стрелять *ко власу*, а дверь веры оставлять без внимания, но, бросив тщетный труд изыскания о непостижимом, не теряли бы ближайшего приобретения, находимого посредством одной веры.

2. Но, обращая внимание на остальное в его сочинении, я недоумеваю, продолжать ли мне далее слово; какой-то ужас объемлет сердце от того, что говорится там. Ибо он хочет показать, что Сын есть иное нечто, отличное от вечной жизни, которой если не созерцать в Единородном, то суетною окажется вера, тщетным проповедание, излишним крещение, напрасными подвиги мучеников, ненужными и бесполезными для жизни людей труды в поте лица апостольские. Для чего они возвестили Христа, в котором, по Евномию, нет силы вечной жизни? Для чего уверовавших именовать именем Христа, если для них нет надежды наследовать через Него жизнь вечную? «Ум тех, — говорит, — кои уверовали в Господа, возвы-

сившись над всякой чувственной и умственной сущностью, не может останавливаться и на рождении Сына, но стремится выше него, горя прежде всего желанием вечной жизни». О чем наиболее сокрушаться мне в этих словах? О том ли, что они несчастные думают, будто в Сыне нет вечной жизни, или о том, что признают Ипостась Единородного столь низкой и низменной, что, дошедши в (своих) умствованиях до Начала Его, мечтают вознестись своим рассудком выше жизни Сына и, оставив где-то долу рождение Господа, стремиться далее Его вожделением вечной жизни? Ибо сказанное им имеет такой смысл, что человеческий ум, изыскивая познание сущего и вознесшись над чувственным и духовным творением, подобно прочему оставляет под собою и в начале сущего Бога Слово; светливым любопытством ума он проникает и туда, где нет Сына, вступая в область, которая выше жизни Сына, отыскивая вечную жизнь там, где нет Единородного Бога. Ибо в вожделении вечной жизни, говорит, возносится умом выше Сына, как бы вовсе не находя в Сыне искомого. Но если в Сыне нет вечной жизни, то оказывается лжецом сказавший: *Аз есмь воскресение и живот* (Ин. 11, 25), или хотя Он и есть жизнь, но не вечная. Но невечное, конечно, временно, а такой вид жизни общ и бессловесным. Итак, в чем же превосходство истинно сущей жизни, если причастно ей и естество безусловное? Как Слово будет тождественно с жизнью, если по временности жизни ставить Его в один ряд с естеством бессловесным? Ибо, если по слову великого Иоанна, Слово есть жизнь только, как кажется ереси, временная, но не вечная, а временная жизнь принадлежит и другим, то что следует в заключении? Остается признать, что или бессловесные разумны, или Слово неразумно. Нужны ли еще нам слова для обличения их нечестивой и злой хулы? В таковых речах (его) не заключается ли скрытого совета отречься от Господа? Если Апостол ясно говорит, что невечное временно (2 Кор. 4, 18), а они видят жизнь вечную в одной сущности Отца, Сына же, отчуждая от естества Отчего, отделяют с тем вместе и от вечной жизни, то что это, как не явное отречение и отвержение веры в Господа, так как Апостол ясно говорит, что уповающие на Христа только в сей жизни суть несчастнейшие из всех (1 Кор. 15, 19)? Итак, если Господь, хотя и жизнь, но не вечная, то, конечно, (Он) есть жизнь временная и кратковременная, завершаемая настоящим временем, уповающих на которую Апостол оплакивает, как недостигающих истинной жизни.

Но просвещенные Евномием, восходя выше сего, несутся мыслями выше Сына, ища вечной жизни в созерцаемом вне Единородного. Что говорить при таком зле, кроме того только, что вызывает плач и слезы? О как оплакать нам этот жалкий и несчастный род, принесший такое множество зол! Оплакивал некогда израильский народ ревнитель Иеремия, когда

следуя вождю своему в идолослужении — Иехонии, он склонился ко злу и за преступное служение был осужден на пленение ассирианами, лишенный святыни и удаленный от отеческого наследия. Такой же плач прилично кажется воспеть и мне, когда подражатель Иехонии увлекает заблуждающих к сему новому виду идолослужения, лишая их отеческого наследия, то есть веры. Ибо и они, подобно тем, о коих говорит история, преселились к вавилонянам от горнего Иерусалима, то есть от Церкви Божией переселились в это смещение злых догматов, ибо Вавилон толкуется - «смещение». И сей, подобно ослепленному Иехонии, добровольно лишив себя света истины, соделался добычей вавилонского тирана, не уразумев, несчастный, что Евангелие научает видеть вечную жизнь равно во Отце, и Сыне, и Духе Святом, когда об Отце так изрек Слово, что познавать Его есть жизнь вечная (Ин. 17, 3), а о Сыне, что всякий верующий в Него имеет жизнь вечную (Ин. 6, 40), о Духе же Святом, что для получившего благодать Он бывает источником воды, текущей в жизнь вечную (Ин. 4, 14). Итак, всякий желающий жизни вечной, как скоро обрящет Сына, — разумею истинного и нелжеименного, обретает в Нем все, чего искал, поелику и Сам Он есть жизнь и в Самом Себе имеет жизнь. Но этот тонкий умом и зоркий сердцем, по своей чрезмерной дальновидности, не обретает в Сыне вечной жизни. Но вознесшись выше Его и оставив Его как какое-то препятствие к искомому, ищет там вечной жизни, где нет, как думает, жизни истинно сущей. Какое еще можно придумать хуление ужаснее или повод к плачу более печальный? Но разглашать, что в наших догматах мы следуем Савеллию и Монтану, — то же самое, как если бы кто стал приписывать нам и хуление Евномия. Ибо кто внимательно рассмотрит эти суетные ереси, тот заметит, что они имеют великое сходство с заблуждением Евномия, потому что и тот, и другие иудействуют в этом учении, не допуская ни Единородного Бога, ни Святаго Духа в общение Божества с именуемым у них великим и первым Богом. Ибо того же Самого, коего Савеллий именует триименным, Евномий называет нерожденным, но ни тот, ни другой не усматривает в Троице Божества Ипостасей. Итак, кто здесь склоняется к Савеллию, пусть решит суд читающих сие слово. Но об этом довольно.

3. Поелику же Евномий в том, что следует у него далее, слишком многословно распространяет зловоние отвратительных умозаключений, посредством коих хочет доказать, будто Единородного Бога некогда не было, то я почитаю хорошим, так как разум наш посредством предшествующих (рассуждений) достаточно очищен от них, уже не погружать свое слово в подобную нечистоту, но, думаю, что не безвременно будет, выбрав из многого, прибавить только следующее. Он говорит сходно с тем, кто утверждает, что с сущностью Отца соединена нерожденность, ход мыслей такой же, как и в умозаключениях о Сыне. Рассуждениями противников

ясно подтверждается только учение благочестия, что отнюдь не должно почитать за одно с сущностью нерожденность и рожденность, но что та и другая только усматривается при подлежащем, а подлежащее в собственном значении есть нечто иное, отличное от сего; так как в последнем не находится никакого различия, потому что различие рожденности и нерожденности не относится к сущности, то остается совершенно необходимым признать одинаковость сущности в Обоих. К сказанному присоединим еще и сие: в каком смысле он признает не принадлежащим Отцу рождение, понимает ли оное сущностью или действием? Если почитает рождение действием, то необходимо признает, что оно равно принадлежит как действующему, так и действующему, подобно тому, как и во всяком произведении одинаково можно видеть действие и в производимом, и в производящем, неотделяемое от устрояющего и проявляющееся в устройстве произведений. Если же (под рождением) понимает сущность, отдельную от сущности Отца, утверждая, что из оной произошел Господь, то ясно, что ее признает за Отца для Единородного; так что представляются два Отца у Сына: один Отец только по имени, Которого называет и нерожденным, не причастный рождению, а другой — сущность, совершающая относительно Сына дело Отца, которую именует рождением.

Но и это более обличится собственными словами Евномия, чем нашими, потому что далее он говорит: «Бог сущий без рождения и существует прежде рожденного», - и немного далее: «тот, коему свойственно бытие через рождение, прежде, нежели родился, не существовал. Итак, если рожденность не принадлежит Отцу, и если Сыну свойственно бытие через рождение, то Отец не действителен относительно Ипостаси Единородного, будучи непричастен рождению, от коего имеет бытие Сын». Итак, если Отец непричастен рождению Сына, то эти мудрецы или измышляют некоторого другого Отца для Сына под именем «рождение» или же выпесказанным хотят указать какого-то саморожденного и самородного Сына. Видишь, как уличен в неразумии тот, который в собственных речах и так, и иначе выставлял на вид наше невежество, как блуждает по многим путям или, лучше, беспутиям хуление, не держась твердо ни одного в движении к своей цели. И как случается видеть у детей, когда они, играя соответственно возрасту, выделывают из песка подобия зданий, что они подражают, не имея в виду при помощи искусства точно выполнить план здания, но по неразумию сначала выделывают что-нибудь наудачу, а потом уже придумывают, как назвать свое произведение, так подобную изобретательность я вижу и в этом сочинителе. Собрав, как пришлось, подобно куче песка, слова нечестия, после рассуждает, к чему бы отнести бессмысленное хуление, без всякой логической последовательности случайно явившееся из его речей. Ибо я не думаю, чтобы он намеренно измыслил ипостась рождения, заменяющую Отца для сущности Сына, не было также, как думаю, целью

ритора доказать, что Отец чужд рождению Сына, и чудо саморождения не внесено им с каким-нибудь намерением, но все это изрыгнуто сочинителем без рассуждения, так что и не заслуживает большего в этом обвинения погрешающий в догматах, но не разумеющий, как говорит Апостол, *ни яже глаголют, ни о нихже утверждают* (1 Тим. 1, 7).

«Кому,- говорит, - свойственно бытие через рождение, тот прежде рождения не существовал». Если он под именем рождения понимает Отца, то и я с ним согласен, и никто противоречить не будет, ибо одно значит то и другое выражение: сказать ли, что Авраам родил Исаака, или вместо «родил» сказать, что был отцом Исаака. Итак, поелику одно и то же родить и быть отцом, то какой бы ни употребил кто образ выражения, равно будет доказываться тождественность отечества с рождением. Посему, если Евномий говорит так, что кому свойственно бытие от отца, тот не существовал прежде отца, то его рассуждение здраво, и мы соглашаемся с его словами. Но если он ведет свою речь о том рождении и говорит, что оно чуждо Отцу, а соединено с Сыном, то я почитаю пустым делом останавливаться на рассмотрении бессмысленного, потому что и до сих пор еще мы не могли и видеть из его слов, понимает ли он под рождением какой-либо предмет, умопредставляемый в его особой существенности, или это имя влечет его мысли к несущественному, ибо шаткая и нетвердая речь его равно допускает то и другое предположение, склоняясь к тому, что угодно разуметь.

4. Но мы еще не исследовали тяжких хулений, которые Евномий присовокупляет далее в своем сочинении, рассмотрим же сказанное им буквально. Но я не знаю, как осмелиться произнести устами ужасное и нечестивое писание христорбца, потому что опасаясь, как бы, подобно гибельному яду, не приразился к устам, через кои будет проходить слово, остаток тлетворной горечи. *Веровати же подобает приходящему к Богу*, говорит Апостол, *яко есть* (Евр. 11, 6). Итак, собственный признак Божества — это истинное бытие, Евномий же ведет к мысли, что истинно Сущий или не в собственном смысле существует, или не вполне существует, что равно совершенному небытию Его, потому что несуществующий в собственном смысле и совершенно не существует. Так о представляющем себя бежащим в сонном мечтании, хотя говорится, что он бежит, но поелику здесь кажущийся бег ложно принимается за истинный, то мечта воображения не есть в самом деле бег, и хотя по неправильному способу выражения и говорится так, но такое наименование ложно. Посему, кто дерзает говорить, что Единородный Бог или не существует, или существует не в собственном смысле, тот ясно отрицает догмат веры в Него. Ибо кто станет еще веровать в несуществующего? Или кто обратится к тому, коего бытие врагами истинного Господа признается несобственным и несамостоятельным?

Но чтобы не показалось кому, будто наше слово клеветает на противников, предложим подлинные слова нечестивцев такого рода: «не есть сущий и в собственном смысле сущий, - говорит он, - сый в недрах сущего, сый в начале и сый у Бога, и Василий, не обратив внимания на это определение и прибавление, изменяет наименование сущего вопреки истине». Что ты говоришь? Сый во Отце не существует, и сый в начале, и в недрах *сый* потому не существует, что имеет бытие в начале, есть во Отце и зрится в недрах сущего, и потому не существует в собственном смысле, что существует в сущем. О суетное и нелепое учение! Теперь только в первый раз мы услышали такое пустословие: что не существует в собственном смысле Господь, из Которого все. Но это еще не так важно, гораздо нелепее сего то, что он не только утверждает, что Господь не существует или не существует в собственном смысле, но и что он должен быть созерцаем имеющим сложное и различное естество, ибо «несуществующий, - говорит, - и непрост», - а кто не имеет простоты, тому, очевидно, приписывается различие и сложность. Но каким же образом один и тот же и не существует вовсе, и сложен по существу? Что-нибудь одно из двух: или, утверждая, что Он не существует вообще, не должно называть Его и сложным, или же, называя Его сложным, не должно исключать Его из (области) существующего. Но чтобы их хуление явилось разновиднее и многообразнее, оно обманчиво подкрепляется у них всякими безбожными рассуждениями. В сравнении с существующим утверждают, что Господь не существует, а по сличению с простым лишают его простоты. Несуществующее не существует ни просто, ни в собственном смысле. Кто из безрассудных и отрেকшихся от веры был столь щедр на слова, отрицающие Господа? Евномий поставил себе в честь противоречить Божественному проповеданию Иоанна, ибо сколько сей приписал Слову бытие, столько тот упорствует, напротив, приложить Сущему небытие. Противоборствует он и святым словам отца нашего, произнося против него обвинения, что Василий не обращает внимания на это определение, называя сущим сущего во Отце, и в начале, и в недрах, как будто этим прибавлением слов «в начале» и «в недрах» ограничивается бытие сущего. О суетное учение! Чему учат наставники лжи! Каких догматов нововводителями являются слушателям! Учат, что существующее в чем-нибудь не существует. Итак, Евномий, поелику сердце и мозг внутри тебя, то, по твоему определению, следует, что ни того, ни другого не существует. Ибо если Единородный Бог потому не существует в собственном смысле, что Он есть в недрах Отчих, то все, существующее в чем-нибудь, будет, конечно, изъято из существования. Но твое сердце в тебе существует не само по себе, следовательно, по твоему рассуждению, надобно сказать, что оно или не существует вовсе, или существует не в собственном смысле. Хотя нелепого в его словах и хульного

так много и в такой степени, что это ясно для имеющих ум и без наших слов, но чтобы более обнаружилось вместе с нечестием и его безумие, к сказанному присовокупим сие: если в собственном смысле существующим должно признавать только Того, кому слово Писания приписывает бытие безусловное и независимое, то что они, подобно носильщикам воды, имея возможность пить, томятся жаждою? И сей, имея под руками противоядие хуле на Сына, нарочито убегает от него, как бы боясь быть спасенным. Обвиняет далее Василия в погрешности, что он, умолчав об определяющих признаках, указал относительно Единородного на то только, что он *бы* Сам в Себе. Однако ж, что знает Василий и что видит и каждый из имеющих глаза, можно было видеть и Евномию. Мне кажется, что выспренный Иоанн, пророчески вдохновенный, чтобы заградить уста христорборцев, отрицающих на основании сих прибавлений собственное бытие Христа, просто и без ограничения говорит, что Бог *бы* Слово, и *бы* жизнь, и свет, а не то только, что Он есть в начале у Бога и в недрах Отчих, чтобы такого рода относительными выражениями не могло быть отвергнуто в собственном смысле бытие Господа; но сказав, что Он *Бог бы*, — этим и безотносительным, и безусловным выражением пресекает всякий путь уклоняющимся помыслами к нечестию. Кроме сего вот еще что и притом более обличает зломыслие противников: если бытие в чем-нибудь они почитают признаком бытия не в собственном смысле, то они непременно должны признать, что и Отец не существует в собственном смысле, так как из Евангелия известно, что как Сын в Отце, так и Отец пребывает в Сыне, по слову Господа (Ин. 10, 38). Ибо одно и то же сказать, что Отец в Сыне и что Сын в недрах Отчих. Мимоходом исследуем и сие: когда не было, как говорят, Сына, что содержали недра Отца? Конечно, они должны признать, что они были или полны, или же пусты, но если недра были полны, то, конечно, Сын был полнотою недр, если же допускают в недрах Отчих какую-то пустоту, то это не иное что значит, как приписывать Ему совершенствование через приращение, как бы от пустоты и недостатка Он восходил к полноте и совершенству. Но *не познаша, ниже уразумеша* (Пс. 81, 5), говорит Давид о ходящих во тьме, ибо объявивший брань истинному свету не может иметь душу во свете. Посему того, что прибавлено по требованию последовательности и что исправляет это нечестие, они, как бы пораженные слепотой, подобно содомлянам, не уразумели.

Но Евномий утверждает еще, что сущность Сына подчинена Отцу, говоря такими словами: «ибо этого достоинства не усвоит себе сущий и живущий через Отца, да и господствующая над ним сущность Отца к себе самой влечет (относит) понятие сущего». Если бы и показалось так кому из внешних мудрецов, то это несколько не обеспокоило бы ни Евангелия,

ни прочего учения богодухновенного Писания. Ибо какое общение слову христианскому с обуявшею премудростью? Если же он опирается на Писание, пусть покажет такое учение в священном Писании, и мы умолкнем. Слышу, как Павел вопиет, что *Един Господь Иисус Христос* (1 Кор. 8, 6), но, вопреки Павлу, возглашает Евномий, именуя Христа рабом, ибо мы не знаем никакого иного признака рабства, кроме подчиненности и бытия под властью, (а подвластный), конечно, раб; но раб по естеству не может быть Господом, хотя бы по неправильному словоупотреблению и назывался им. И что мне приводить во свидетельство владычественности Господа слова Павловы? Сам Владыка Павла говорит ученикам, что Он истинно есть Господь, когда принимает исповедания именующих Его Учителем и Господом, ибо говорит: *Вы глашаете Мя Учителя и Господа: и добре глаголете: есмь бо* (Ин. 13, 13). Но тем же самым (именем) Он узаконил им называть и Отца, говоря: не зовите наставника на земле: *един бо есть наставник ваш Отец, иже на небесех*⁴⁹ (Мф. 23, 10; 23, 9). Итак, кого держаться нам, теснымым с той и другой стороны? Там Сам Господь и имеющий в Себе *глаголющего* Христа (2 Кор. 13, 3) повелевают, что не должно разуметь Его рабом, но чтить Его так, как чтится Отец; здесь Евномий приписывает Господу рабство, когда говорит, что получивший державу над всем Сам находится под властью. Но ужели сомнителен для нас выбор, как надлежит поступить? Или маловажно для нас различие полезнейшего? Неужели оказать мне, Евномий, неуважение к совету Павла? Не почести ли более достоверным голос истины, чем твою ложь? *Аще не бых пришел и глаголах им, говорит, греха не быша имели* (Ин. 15, 22), но поелику Сам глаголах им, называя Себя истинным Господом, а не ложно именуемым (*есмь бо* (Ин. 13, 13), - говорит,— не именуясь), то что остается делать с тем, кому, как и сам знал прежде, грозит неизбежное наказание?

Но, может быть, он противопоставит нам обычное мудрование и скажет, что один и тот же и рабствует, и господствует: господствующему подчиняется, а над прочим господствует? Такие мудрования разглашаются по улицам любителями лжи, кои человеческими отношениями подкрепляют свои суетные мнения о Божественном. Поелику случаи жизни настоящей представляют нам примеры подобных вещей, именно, что в зажиточных домах более деятельный и сметливый из рабов поставляется распорядителем по поручениям господина и получает преимущество над равночестными ему, то такое же разумение применяют они и к Божественным догматам, так что Единородному Богу, зависящему от владычества Высочайшего, ничто не препятствует властью Владычествующего господствовать над низшими. Но мы, оставив в стороне такую мудрость, по мере нашего разумения рассмотрим их речь о сем. Признают ли они

49 Ср. *един бо есть Отец ваш, иже на небесех* (Мф. 23, 9), *един бо есть наставник ваш Христос* (Мф. 23, 10).

Отца Господом по естеству или (думают), что Он возведен на такую степень кем-либо? Но я не думаю, чтобы кто-нибудь, хотя сколько-нибудь имеющий смысла, дошел до такого безумия, чтобы не приписывать Богу всяческих господства по естеству, ибо простое по естеству, неразделяемое и несложное всецело и вполне есть то, что оно есть, не становясь таковым через изменение чего-либо иного, но как оно есть, так и пребывает вечно. Итак, что же они думают и о Единородном? Признают ли сущность Его простою или разумеют в ней и некоторую сложность? Если они почитают Его некоторым сложным из многих и различных частей предметом, то, конечно, не оставят за ним даже и имени божества, применяя к догмату о Христе какие-то вещественные и телесные представления. Если же признают Его простым, то как можно представить в уме совмещение в предмете качеств, противоположных простоте его? Ибо как между жизнью и смертью существует непосредственная противоположность, так господство несовместимо с рабством и вполне различно от него по свойствам. Ибо если бы кто стал рассматривать каждое из сих (понятий) само по себе, тот не выразил бы того и другого одинаковым словом, но чего словообозначение не одинаково, того и естество совершенно различно. Итак, если Господь по естеству прост, то как в одном подлежащем могла бы быть двойственность противоположностей, когда рабство совмещалось бы с господством? Но если Он, по учению святых, исповедуется Господом, то простота подлежащего свидетельствует, что Он не причастен противоположного (сему). Если же объявляют Его рабом, то напрасно приписывают Ему и имя господства, потому что простое по естеству не рассекается на противоположные свойства. Если же говорят, что есть Он одно, а именуется другим: по естеству раб, а по имени Господь, - пусть дерзновенно выскажут такую речь и дадут нам покой от продолжительных трудов противоречить им. Ибо у кого столько досуга для пустых дел, чтобы изобличать рассуждениями очевидное и несомненное? Когда кто сам объявил о своем преступлении — убийстве, то для обвинителей уже не остается никакого труда изобличать (действительность) убийства какими-либо доказательствами; так и мы не станем более изыскивать обличений на противников, когда они дошли до такого нечестия. Ибо признающий Единородного Бога рабом по естеству, тем самым, что говорит, делает Его сорабом своим; и отсюда необходимо вытекает двоякая нелепость: или окажет презрение сорабу и отречется от веры, свергнув иго владычества Христова, или покорится рабу и, отрекшись от самодержавного и неподчиненного естества, вместо Бога будет чтить некоторым образом себя самого. Потому что если в рабстве видит себя самого, в рабстве же и чтимое им, то просто чтит себя самого, кто в предмете чтимом видит другого себя. Но какое слово могло бы исчислить все прочее, что по необходимости усматривается вместе с

этим злым учением? Ибо кто не знает, что раб по естеству и занятый службою господской не свободен и от ощущения страха? Потому что страх как бы сопряжен с природой рабства, свидетель тому божественный Апостол, который говорит: *Не прияте бо духа работы паки в боязнь* (Рим. 8, 15), так что они приписывают и сорабу Богу по подобию людей ощущение страха.

Но это — Бог еретический, а как научились из Писаний мудрствовать мы, призванные, по Апостолу (Гал. 5, 13), в свободу Христом, освободившим нас от рабства, изложу кратко. Возбуждаемый Божественным учением, я со дерзновением объявляю, что Божественное Слово не хочет даже, чтобы и мы были рабами, так как наше естество изменено на лучшее. И восприявший все наше, чтобы дать нам взамен свое, восприял и рабство так же, как болезни и смерть, проклятие и грех, не для того, чтобы Самому иметь, что принял, но чтобы очистить от сего естество (человека), уничтожив в естестве непорочном подобные качества, принадлежащие нам. Посему, как не будет в чаемой жизни ни болезни, ни проклятия, ни греха, ни смерти, так со всем этим прейдет, исчезнув и рабство. А что говорю это истинно, во свидетельство призываю саму Истину, которая говорит к ученикам: *Не ктому вас глаголю рабы, но вас же рекох друзи* (Ин. 15, 15). Итак, если наше естество будет некогда свободно от поношения рабства, то как безумием и дерзостью этих исступленных Владыка всего низводится в состояние рабства? Они, на основании изречения о рабах, которое говорит, что *раб не вестъ, что творит господь его* (Ин. 15, 15), конечно, последовательно полагают, что Он и не знает того, что у Отца; но если скажут так, то пусть услышат, что Сын имеет в Себе все Отчее, все видит, что творит Отец, и ничто из Отческих благ не сокрыто от ведения Единородного. Ибо как не имел бы чего-либо Отчего, кто имеет в себе всецелого Отца? Итак, если *раб не вестъ, что творит господь его*, Он же имеет в Себе все Отчее, то пусть отрезвятся блуждающие в опьянении и хотя теперь обратят взоры к той истине, что имеющий на себе весь образ (существа Божия) (Евр. 1, 3) и царствующий над всем не может иметь равночестного себе зрака. Иначе как от истинной славы просиявает бесчестие? Ибо рабство есть бесчестие. Как сын царя рождается для рабства? Не так это, не так. Но как свет от света, и жизнь от жизни, от истины истина, так и от Господа Господь, Царь от Царя, от Бога Бог, от Неподвластного Неподвластный, ибо имеющий в Себе всего Отца, конечно, имеет все, что ни имеет в Самом Себе Отец. Но поелику все, что имеет и Сын, принадлежит Отцу, то, если Сын — раб, враги славы Божией необходимо должны низвести и Отца в рабство. Потому что нет ничего из умосозерцаемого в Сыне, что не принадлежало бы вполне Отцу, ибо *Моя вся*, говорит, *Твоя суть, и Твоя Моя* (Ин. 17, 10). Итак, что скажут жалкие? Что благоразумнее: прославить ли Отчею царской властью Сына, изрекшего и *Твоя Моя: и прославихся в них* (Ин. 17, 10),

или оскорбить Отца бесчестьем сыновнего рабства? Поелику нельзя же, чтобы Отец, имеющий в Себе все сыновнее и Сам сущий в Сыне, не был причастен вполне рабству Сына и не имел рабства в Себе. Вот к чему ведет своими мудрованиями Евномий, оскорбляя рабством Господа, он тем самым такое же бесчестье приписывает и нетленной славе Отца.

Но возвратимся опять к тому, что следует по порядку в сочинении. Что говорит Евномий о Единородном? Что он не усвоит себе сего достоинства (достоинством он называет наименование «сущий»). О нелепая философия! Кто из когда-либо живших людей, между ли еллинами или между философами у варваров, кто из наших (современников), кто из живших когда-либо прилагал к сущему наименование достоинства? О всем умопредставляемом как существующем, по общему обычаю словоупотребления, мы говорим, что оно есть; от слова «быть» произошло и наименование сущего, но теперь для обозначения сущего вновь изобретается выражение «достоинство». Ибо говорит, что Сын не усваивает Себе достоинства сущего, так как Он имеет бытие и живет через Отца. Но, говоря это, он не может ни подтвердить своих слов Писанием, ни указать на последовательность (мыслей), которая бы вела его речь к такому безумию, но, как наполнивший желудок какою-то ветрогонной пищей, испускает совершенно неосновательное и недоказанное хуление, как бы некоторый смрадный ветер. «Не усваивает,- говорит, - Себе такого достоинства». Согласимся, что бытие именуется достоинством. Итак, что? Сущий не усваивает себе бытия? «Поелику, - говорит, - существует через Отца». Итак, ты говоришь, что не усваивающий себе бытия не существует? Ибо не усваивать чего-либо значит то же, что быть чуждым сего, и противоположение значений здесь очевидно, потому что собственное не есть чуждое и чуждое не есть собственное. Итак, не усваивающий себе бытия, конечно, чужд бытия, а чуждый бытия не находится в бытии. Но он выводит при этом необходимость и такой нелепости, говоря, что «господствующая над ним сущность Отца к себе самой относит (влечет) понятие сущего». Но о бессвязности сей его речи я умолчу, а что он имеет в виду выразить своими словами, должно исследовать. Чем он докажет, что сущность Отца господствует над Единородным? Опять изрыгает нам от пресыщения. Какой евангелист стоит за это учение? Какое диалектическое наведение, какие основоположения, какие доводы последовательно доказали, что Единородный Бог находится под чьим-либо господством? Но «господствующая над Сыном сущность к себе самой, - говорит, - относит (влечет) понятие сущего». Что значит у него влечение сущего? И как речение «влечет» вяжется с тем, что говорится? Об этом пусть судит рассматривающий силу слов, мы же и об этом умолчим, а возвратимся опять к тому его слову, что он не признает существующим самостоятельно Того, за кем не оставляет имени сущего. Для

чего он напрасно сражается с тенью, препираясь о несуществующем, как бы о существующем? Ибо то, что не существует, не может быть ни подобным чему-нибудь, ни неподобным. Но допускающий Его бытие запрещает говорить, что он имеет бытие. О суетная точность! Уступающий в большем стоит за малость в слове. В каком же смысле господствующий, как говорит, над Сыном влечет к Себе понятие о сущем? Если скажет, что Отец влечет Свою собственную сущность, то это привлечение излишне, ибо бытие присуще Ему и без привлечения. Если же скажет, что бытие Сына влечется Отцом, то как от сущего отторгнется бытие и перейдет к влекущему, — не могу понять. Уж не бредит ли он заблуждением Савеллия, что Сын не существует Сам по Себе, но сливается с Ипостасью Отца? Не то ли значит у него привлечение господствующей над Сыном сущностью понятия о сущем, что, не отвергая ипостасного бытия Сына, он хочет отделить от Него значение сущего? Но как от бытия отделить понятие о сущем? Ибо доколе существует все, что ни есть, не быть ему, чем оно есть, невозможно.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

Содержание одиннадцатой книги

1. Одиннадцатая книга показывает, что наименование Благого принадлежит не Отцу только, как говорит подражатель Манихей и Вардесана Евномий, но что и Сыну, по человеколюбию и благодати создавшему, а через крест и смерть воссоздавшему человека, должно принадлежать название Благого.

2. Из евангельского изречения: *Учителю благий* (Мф. 19, 16), из притчи о виноградной лозе⁵⁰ (Мф. 20, 13-15), из слов Пророка Исаии (Ис. 45, 14-15) и Павла (Рим. 9, 5; Тит. 2, 13; 1 Тим. 3, 15) очень умно доказывает и то, что нет двубожия блага и зла, как думает единомышленник Евномия Маркион; говорит и о том, что у Сына нельзя отрицать наименование Сущего или Благого, что Он не отчужден от Отца, но что Ему принадлежит и власть над получившим бытие.

3. Затем излагает невежество и бессвязность Евномия и смешное в тех его словах, где он называет Сына ангелом Сущего и настолько низшим Божеского естества, насколько Сын превышает свои создания; этому противопоставляет благородный и сильный отпор и гневное обличение, показывая, что Беседовавший с Моисеем есть сам Сый, Единородный Сын, который на просьбу Моисея: *еще сам ты не идешь с нами, да не изведешь мя отсюда*, сказал: *и сие тебе слово, еже рекл еси, сотворю* (Исх. 33, 15; 33, 17). Он же называется ангелом у Моисея (Исх. 33, 2) и Исаии, где он говорит, что *отроча родися нам* (Ис. 9, 6).

4. После сего, опасаясь обширности опровержения, опустил многое из сказанного противником, как уже опровергнутое прежде, остальное же для тех, кои почитают оное самым сильным, изложив вкратце, избличил хулу Евномия, который говорит, что как во всем творении животные и растения имеют бытие, не существуя прежде собственного рождения, так имеет бытие и Господь, происходя подобно (о хула!) лягушкам.

5. Опять Евномий называет Его Господом, и Богом, и Зиждителем всей как разумной, так и чувственной твари, получившим от Отца силу созидания и поручение, подобно ремесленнику, которому поручено дело наемщиком; называет получившим силу создания, чуждую себе и внешнюю, уделенную Ему по каким-то течениям и расстояниям звезд так, как рок распределяет рождающимся жребии святых. Многое опустив из написанного у Евномия, обличает ту хулу, что Творец всего получил бытие подобно земле и ангелам и что Ипостась Единородного по происхождению ничем не отличается от всего прочего; показывает, что он для доз-

⁵⁰ Притча о хозяине и рабочих на винограднике.

нания благочестия не обращается ни к Божественному таинству, ни обычаю, ни кому-либо из наставников богопочтения, но к Манихею, Колуфу, Арию, Аэтию и их последователям, почитая вздором все христианское, игрушкой – обычаи церкви и досточтимые таинства, ничем не отличаясь от еллинов, кои из нашего учения заимствовали великого Бога, превышающего других; так и этот новый идолослужитель проповедует, подобно им, что крещение должно быть и в Зиждителя, и в Творца, не страшась проклятия на прилагающих к божественным Писаниям или отъемлющих у них; объявив его антихристом, оканчивает книгу.

1. Но перейдем и далее к продолжению речи. «Сам Единородный, - говорит Евномий, - Отцу усволяет сие наименование, как Ему одному подобающее по достоинству. Ибо, научив, что название Благого приличествует одному Тому, Кто есть виновник и Его собственной, и всякой благодати, к Нему же относит и всякое сущее и происшедшее благо, а Себе присвоить власть над происшедшим и наименование Сущего затруднился». Доколе Евномий привлекал на свою сторону незаметно обманом, прикрывая хулу под околичностями умозаключений, как бы под некоторыми прикрытиями, я полагал, что должно обращать внимание на скрытное злодейство и сколько возможно обнажать в слове эту пагубу. Но поелику он, скинув со лжи всякую обманчивую личину, излагает хулу в ясных выражениях, то я почитаю излишним терпеть напрасное беспокойство, путем умозаключений выводя обличения против тех, которые не отрекаются от нечестия. Ибо чего более искать нам для доказательства злонамеренности сверх того, что по первому взгляду открывается из написанного самими еретиками? Один Отец, говорит Евномий, достоин названия Благим, Ему одному подобает таковое наименование, как и Сын соглашается, что Ему одному принадлежит благодать. Сам обвинитель говорит в нашу пользу, ибо прежде, когда доказывал я, что христорборцы ведут к мысли, будто Господь чужд Отчей благодати, может быть, по мнению читающих, был я каким-то клеветником, но теперь, как думаю, признанием противников доказано, что таковое обвинение возводили мы на врагов не по клевете. Ибо говорящий, что одному Отцу по достоинству подобает наименование Благим, и сказавший, что Ему одному приличествует сие слово, теперь открытым словом обнаруживает прежде прикрываемое лукавство. «Одному, - говорит, - Отцу приличествует наименование Благим». С принадлежащим (сему) слову значением или в отдельности от своего смысла? Если Евномий приписывает Отцу как преимущество одно только имя Благого, то было бы жалким неразумием приносить Отцу в дар звук пустого речения. Если же думает, что одному Богу Отцу приличествует понятие, означаемое словом «благой», то это было бы гнусным нечестием, возобновлением в догматах своих болезни манихейской. Ибо как здоровье и болезнь, так и благодать и злоба имеют состоятельность при взаимном отрицании, так что отсутствие одного делается осуществлением другого. Посему, если Евномий говорит, что одному Отцу принадлежит благодать, то не допускает ее ни в чем из умопредставляемого существующим, кроме Отца, так что вместе со всем и Единородный Бог исключается из понятия «благой». Ибо как говорящий, что один (только) человек способен к смеху, сим показывает, что из прочих живых существ ни одно не причастно сего свойства, так и объявивший, что у одного Отца есть благодать,

отнимает у всего свойство благодати. Посему, если один Отец по достоинству должен иметь наименование Благого, как говорит Евномий, то сие слово ни к кому другому не может быть приложено в собственном смысле. Но всякое стремление свободы непременно или действует ко благу, или направляется в противоположную сторону, ибо не иметь склонности ни к тому, ни к другому свойственно бездушным или бесчувственным. Потому, если один только Отец благ, имеет не приобретенную, но естественную благодать, а у Сына с Отцом естество не общее, как угодно это ереси, то не причастный благой сущности, конечно, вместе с тем отчуждается и от наименования благим. А не неизвестно, без сомнения, кто таков не причастный ни естества, ни наименования Благого, хотя я и удержусь от хульного именованья. Всякому ясно, что злое и противоположное Евномий усиливается привести в мысль о Сыне, ибо какое имя свойственно тому, кто не благ, явно всякому имеющему разум. Как немужественный робок, неправдивый неправеден, немудрый безумен, так, очевидно, какое по противоположности имя соответствует неблагому. И на это-то усиливается навести мысль о Единородном христородеце, это другой Манес или Вардесан в Церкви. В сем-то случае, как утверждаем, слово наше ничем не действительнее молчания. Если бы кто сказал и очень много и пустил в ход все умозаключения, то не сказал бы в обвинение ничего такого, каково то, что еретики сами проповедуют открыто. Ибо что можно сказать более тяжкого в отношении к нечестию, как то, будто не благ Тот, который *во образе Божии Сый, не восхищением нещцева быти равен Богу* (Флп. 2, 6), но единственно по человеколюбию нисшел до уничиженности естества человеческого. За что же, скажи мне, употребляю слова Моисея к израильтянам: *сия ли Господеву воздаете* (Втор. 32, 6)? Не благ Тот, кто тебя, бездушный прах, украсив боговидной красотою, поставил одушевленным образом своей силы? Не благ Тот, кто ради тебя *зрак раба* приял (Флп. 2, 7), и *вместо подлежащая Ему радости* (Евр. 12, 2) принял на себя страдания за твой грех, предал Себя для искупления тебя от смерти и *сделался по нас клятвою* (Гал. 3, 13) и грехом (2 Кор. 5, 21)?

2. Вам не пособит в этом случае и первый защитник ваших догматов Маркион. Общего у него с вашим образом мыслей двоица богов и мнение о разности одного из них от другого по естеству. Но он мягче тем, что Богу евангельскому усвоит благодать, а вы Единородного Бога отлучаете от естества Благого, так что превратностью вашего учения превзошли и Маркиона.

Но евномиане твердо держатся написанного (ими) и утверждают, что терпят неправду, подвергаясь обвинению из-за речений Писания, ибо говорят, Сам Господь изрек: *никтоже благ, токмо един Бог* (Мф. 19, 17).

Посему, чтобы не имела силы клевета на речения Божии, разберем кратко самое евангельское слово. Из истории известно, что юноша, которому Господь говорит сие слово, был богат; думаю, что это был человек, любящий наслаждение житейскими удовольствиями и любостяжательный, ибо сказано, что он опечалился советом отказаться от обладания своим имуществом и не решился променять стяжания на *живот*. Он, поелику услышал, что пришел какой-то учитель жизни вечной, то в надежде продлить для себя навсегда наслаждения при нескончаемом продолжении жизни, приступил к Господу с ласкательным названием Благого; лучше же сказать, не к тому, кто разумеется Господом, но к тому, кто видим был в *рабьем зраке*, ибо не таков был, чтоб мог проникнуть сквозь завесу плоти и прозреть неприступную святыню Божества. Посему взирающий на сердца Господь видел, к кому обращал моление свое юноша, видел именно, что душа его не к Божеству была устремлена, а напротив того, он докучал человеку, именуя его благом учителем по надежде узнать такую науку, при помощи которой, как ожидал, можно было бы задержать смерть. Посему, как следует, и отвечает ему тот, кого звал он себе на помощь. Поелику обращение было не к Богу Слову, то вследствие сего и ответ молящему делается от человеческого естества. Сей ответ подает юноше двоякое наставление: он в одно и то же время учит, что Божеству надлежит служить не словесным ублажением, но жизнью, исполнением заповедей, и жизнь вечную покупать должно ценою всего имения, и что человечество, через грех соделавшись злым, чуждо названия благим в собственном смысле слова. Посему и говорит Господь: *что Мя глаголеши блага?* (Мф. 19, 17). Когда говорит: *Мя*, - то сим словом указывает на человеческое естество. А когда приписал благодать Божеству, тогда прямо объявил о Себе, что Он благ, потому что истинно есть Бог, как проповедует Евангелие. Если бы Единородный Сын был устранен от названия Богом, то, может быть, не было бы не уместно думать, что Он чужд и названия благим. Но если и пророки, и евангелисты, и апостолы провозглашают о Божестве Единородного, а Самим Господом засвидетельствовано, что Богу подобает имя благодати, то почему не имеет общения в благодати Тот, кто имеет общение в Божестве? А кто столь не посвящен в боговедение, чтобы нуждался в слове для узнавания того, что и пророки, и евангелисты, и ученики, и апостолы признают Господа Богом? Кто не знает, что в псалме сорок четвертом Пророк именно возвещает о Христе, что Он есть Бог, помазанный Богом (Пс. 44, 8)? И опять, кто из занимавшихся пророчеством Исаии не ведаёт, что он так ясно возглашает о Божестве Сына, когда между прочим говорит и сие: *Саваимстии мужие высоции к Тебе прейдут и Тебе будут раби, и вслед Тебе пойдут связани узами ручными, и: в Тебе помолятся, яко в Тебе Бог есть, и рекут: несть*

Бога разве Тебе: Ты бо еси Бог (Ис. 45, 14-15)? Ибо, кроме Единородного, есть ли какой другой Бог, который бы имел в себе Бога и Сам был Бог, пусть скажут не слушающие пророчества. Я умолчу о значении слова «Еммануил» (Ис. 7, 14), об исповедании Фомы по дознанию (Ин. 20, 28) и о великой проповеди Иоанна (Ин. 1, 1), как об очевидном и для непринадлежащих вере. Думаю, что нет надобности с точностью предлагать и изречения Павловы, которые у всех почти на устах. Павел именует Господа не только Богом, но и великим Богом и Богом над всеми; в Послании к Римлянам он говорит: *Ихже отцы, и от нихже Христос по плоти, сый над всеми Бог благословен во веки* (Рим. 9, 5), а к ученику своему Титу пишет: по причине явления славы великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа (Тит. 2, 13), и в послании к Тимофею определенно восклицает: *Бог явися во плоти, оправдася в Дусе* (1 Тим. 3, 16). Посему, если отовсюду доказано, что Единородный Бог есть Бог, то как говорящий, что Богу приличествует благодать, доказывает, будто Божеству Сына чуждо сие наименование? И это тогда, как Сам Господь в притче о наемниках в винограде усвоит себе благодать, ибо там по тому поводу, что потрудившиеся более других вознегодовали на равные доли платы и благополучие позднее пришедших почли собственным своим ущербом, праведный Судия говорит одному из досаждующих: *друзе, не обижу тебе: не по пенязю ли в день совещал я с тобою? Вот тебе твое. Хошу же и сему последнему даровати, яко же и тебе*. Или не имею власти творить, еже хошу, во своих Ми; *аще око твое лукаво есть, яко Аз благ есмь* (Мф. 20, 13-15)? Без сомнения же никто не станет спорить о том, что воздаяние по достоинству есть собственно дело судии, а все ученики Евангелия соглашались, что Единородный Бог есть Судия, ибо Евангелие говорит: *Отец бо не судит никомуже, но суд весь даде Сынови* (Ин. 5, 22).

Но евномиане не восстают против Писаний, они утверждают, что прибавление «един» указывает собственно на Отца, ибо сказано: *никтоже благ токмо един Бог*. Итак, ужели у истины не достанет силы на защиту самой себя? Или из многих других мест нельзя без особенного труда изобличить и это ложное умозаключение в обмане? Ибо сказавший сие об Отце говорит к Отцу и следующее: *Моя вся Твоя суть, и прославихся в них* (Ин. 17, 10). Если же, по сказанному, все Отчее есть и Сыновнее, а благодать есть одно из свойств, созерцаемых во Отце, то или не все имеет Сын, если не имеет сего, и евномиане скажут, что лжет истина, или, если непозволительно заподозрить сущую Истину в увлечении ко лжи, то назвавший все Отчее Своим вместе с тем исповедал, что Он не чужд и благодати, ибо имеющий в себе Отца объемлет и все Отчее, так как очевидно, что вместе со всем имеет и благодать. Итак, Сын благ.

Но Он говорит: *никтоже благ токмо един Бог*. Это выставляют на вид противники. И я не отвергаю сего слова, и однако ж по сей при-

чине не отрицаю благодати Сына. Исповедующий Божество Господа сим самым исповеданием непременно усваивает Ему благодать. Ибо если благодать есть свойство Божие, а Господь есть Бог, то из сих положений явно уже следует, что Сын благ. Но, говорят, речение «един» отделяет Сына от общения во благодати. Напротив, удобно доказать, что и сие «един» не разлучает Отца от Сына. У всего иного слово «един» имеет значение имени другого. А у Отца и Сына единое усматривается не в единичности, ибо сказано: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30). Посему если благой *един*, а в Сыне и Отце усматривается некое единство, то следует, что Господь, приписав благодать единому, словом «един» усвоил сие наименование и Себе, как существу *едино* со Отцом и не отторгнутому от сего естественного единства.

3. Но чтобы по всему было ясно невежество и необразованность почтенного этого писателя, обратим внимание на самое словосочинение в написанном им. Он говорит: «Сын не усваивает себе достоинства Сущего», - причем именует достоинством самое бытие. Какое умение прибирать к делу точные слова! Потому что Сын от Отца, Евномий говорит, что Он отчуждается Себя Самого, так как сущность Отца как Господствующая к себе привлекает и понятие Сущего. Это подобно тому, как если бы кто сказал: купленный за деньги перестает быть тем, что он есть, собственным своим лицом; он есть купленный и его личность существенно воспринята в себя естеством того, кто стал его господином. Таковы высокие понятия этого богослова. А какое доказательство вышесказанного? Потому что, говорит, «сам Единородный Отцу усваивает сие наименование, как Ему одному подобающее по достоинству». И сказав сие, прибавляет, что один Отец благ. Где же здесь отречение Сына от наименования сущим? А Евномий доказывает это, прилагая буквально следующие слова: «ибо научив, что название Благого приличествует одному Тому, Кто есть виновник и его собственной, и всякой благодати, к Нему же относит и всякое сущее и происшедшее благо, а себе присвоить власть над происшедшим и наименование Сущего затруднился». Что общего между сказанным и властью? Как Сын вместе с нею отчуждает Себя и от наименования сущим? Но не знаю, что при сем нужно более делать: смеяться ли невежеству или жалеть о гибели? Ибо и речение: «Ему свойственной»⁵¹, избранное не для такого употребления, какое ему сродно и обычно между людьми, умеющими владеть словом, свидетельствует, сколь много сведуш Евномий в искусстве употребления местоимений, которого без труда достигают у учителей грамматики и малые дети. И смешное уклонение Евномия от предмета к тому, что ничего не имеет общего с умозаключением ни по понятию,

51 Σφετέρως - точнее следовало бы перевести обоюдным: *своей*.

ни по внешнему виду, применение странных доказательств к той мысли, что Сын не участвует в наименовании сущим, и все сему подобное как бы с особым намерением собрано вместе на смех, так что, может быть, люди, ни о чем не заботящиеся, и постраждут несколько, и посмеются на бессвязность понятий. Но мысль, будто Бог Слово не существует или совсем не благ (ибо к ней ведет Евномий, когда говорит, что Сын не усволяет Себе наименования сущим и благим), а также тот вывод, что власть над приходящим в бытие не принадлежит Сыну, - все это достойно слез и совокупного оплакивания. Ибо не в одном каком-либо месте Евномий обмолвился так по какому-то опрометчивому и неосмотрительному порыву, а потом в следующем далее исправил погрешность; напротив того, с любовью коснеет в зле, последующим усиливаясь превзойти предыдущее, ибо далее говорит, что Сын столько ниже естества Божия, сколько отстоит от Него по уничиженности естество ангелов. Не сими словами он пишет, но в своих словах дает видеть такую мысль. Но читателям можно разобрать дело, потому что написано так: «тем, что именуется Ангелом, Он ясно научил, чьи провозвещал слова, и кто есть Сый, а тем, что нарицается и Богом, показал собственное свое преимущество пред всеми; Бог для того, что Им пришло в бытие, Он есть Ангел Сущего над всеми Бога». Перебивает твою речь раздражение, проникающее в мое сердце, и возмущается страстью рассудок, подвигнутый на гнев тем, что говоришь ты. И, может быть, не неизвинительно во мне это страстное движение души. Ибо в ком не вскипит сердце от этого? Апостол возглашает, что все естество ангельское подчинено Господу, и во свидетельство сего учения заимствует велегласие пророческое, ибо говорит: *Егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонитесь Ему вси Ангели Его* (Евр. 1, 6; Пс. 96, 7), и еще приводит слова: *Престол Твой, Боже, в век века* (Пс. 44, 7), и: *Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101, 28); и все это излагает Апостол для доказательства того, что Единородный есть Бог (Евр. 1, 6; 1, 8; 1, 12). Что же должен ощутить я, слыша, что христорец не случайно бросает такое слово, будто Господь ангелов есть ангел, но упорствует в той нелепости, чтобы доказать, будто Господь ничем не преимуществует пред Иоанном и Моисеем? Ибо о Иоанне говорит Слово: *Сей бо есть, о немже есть писано: се Аз посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим* (Мф. 11, 10). Итак, Иоанн – ангел. Но враг Господень, хотя и именует Господа Богом, доказывает, что Божество Его сходно с божеством Моисея, потому что и Моисей – слуга Сущего над всеми Бога, вместо Бога был египтянам (Исх. 7, 1). А между тем, и быть над всеми, как говорено было прежде сего, Сыну обще со Отцом, почему и Апостол таковое выражение присвоил Сыну, сказав: *от нихже Христос по плоти, сый над всеми Бог* (Рим. 9, 5). Но Евномий низводит

Господа ангелов в чин ангела, как будто не слышав, что ангелы суть *служебнии души* и *огнь палящъ* (Евр. 1, 14; 1, 7). Этим Апостол делает неслитным и ясным различие тех, о ком говорит, естество подчиненное определяет духами и огнем, а силу Господственную означает именем Божества. И вопреки столь многим провозвестникам славы Единородного Бога один Евномий гласит, что Господь есть ангел Сущего над всеми Бога, при помощи различения от Сущего над всеми утверждая, что Он один из всех, а общностью имени с ангелами доказывая, что ничем не разнится от них по естеству. Ибо прежде сего многократно говорил, что «все, что имеет одно и то же общее название, не разнится между собою и по естеству». Посему нужно ли еще слово обличения на того, кто определенно восклицает, что Сын есть ангел, и возвещает не свое слово, но слово Сущего? Ибо сим показывается, что сущее в начале Слово, Бог Слово, не есть само Слово, но делается словом некоего другого слова, став служителем и вестником (ἄγγελος) оно. А кто из всех не знает и того, что сущему противопоставляется только несущее, так что различающий Сына от Сущего явно иудействует и похищает из догмата Ипостась Единородного? Ибо, говоря о Нем, что не носит наименования Сущего, ведет к тому, чтобы совсем исключить Его из бытия, потому что если бы допускал бытие Его, то не стал бы спорить из-за одного звука слова.

Да и Писанием еще предприимлет подкрепить сию нелепость и выставляет Моисея своим сподобником против истины, ибо, беседуя с нами как бы от Писания, произвольно рассказывает собственные басни и говорит: посылавший Моисея был Сам Сый, а Тот, через Кого Он посылал и глаголал, – ангел Сущего, а всех других Бог». Но что это не слова Писания, можно знать из самого Писания. Если же Евномий утверждает, что таков смысл письмени, то нам нужно исследовать самое подлинное слово Писания. И прежде всего признаем достойным проклятия, что Евномий, наименовав Господа (вторым) после Самого Бога, не придает Ему ничего более, как только естество ангельское. Ибо и Моисей, услышав, что он бог *Фараону* (Исх. 7, 1), не вышел из среды людей, но при естественном равночестии с ними превознесен пред однородными преимуществом власти, и название богом нимало не воспрепятствовало ему быть человеком. Так и в этом случае Евномий, приняв, что Господь есть один из ангелов, поправляет таковую погрешность названием Божества, на изложенном основании, по некоторой одноименности, делая общим и для Него наименование Богом. Исследуем самые хульные речения, снова предложив оные. «Посылавший Моисея, – говорит Евномий, – был Сам Сый, а Тот, через Кого Он посылал, ангел Сущего», – так именует он Господа.

Но нелепость писателя обличается словами самого Писания, в которых Моисей умоляет Господа не ангела приставить к водительству народа, но Самому предводительствовать их шествием. Буквально же таковы слова от лица Божия: *иди, сниди и возведи люди сия на место, еже рех тебе: се, Ангел Мой предъидет пред лицем твоим: в онъже день присещу* (Исх. 32, 34). И спустя немного Бог опять говорит: *и пошлю купно Ангела Моего пред лицем твоим* (Исх. 33, 2). Потом немного после сего от слуги обращается к Богу мольба в таком виде: *аще обретох благодать пред Тобю, да идет Господь мой с нами* (Исх. 34, 9). И опять: *аще Сам Ты не идеши с нами, да не изведеши мя отсюду* (Исх. 33, 15). Затем ответ Божий Моисею: *и сие тебе слово, еже рекл еси, сотворю: обрел бо еси благодать предо Мною, и вею ты паче всех* (Исх. 33, 17).

Посему, если Моисей отказывается от ангела, и сам Вещавший к нему делается ему спутником и предводителем ополчения, то сим явно доказывается, что давший о Себе знать наименованием Сущего есть Единородный Бог. Если же кто станет противоречить сему, то будет защитником иудейских мнений, не принимая участия Сына в спасении народа. Ибо если ангел не сопутствует израильтянам, а наименованием Сущего означает не Единородный, как думает Евномий, то это не иное что, как перенесение догматов синагоги в Церковь Божию. Итак, необходимо должно признать одно из двух: или что Единородный Бог совсем не являлся Моисею, или что Сам Сый, говорящий слуге, есть Сын. Но Евномий противоречит сказанному, указывая на самое Писание, которое говорит, что предшествовал глас ангела⁵² (Исх. 3, 4), и затем последовала беседа Сущего (Исх. 3, 14). Но это не противоречие тому, что говорим мы, а подтверждение. Ибо и мы ясно утверждаем, что Пророк наименовал Сущего ангелом, желая сделать открытой людям тайну Христову, именно же для того, чтобы смысл изрекаемого не был относим к Отцу, если бы в беседе находилось одно наименование Сущего. Но как наше слово бывает предъявителем и вестником движений умственных, так и о сущем в начале истинном Слове говорим, что оно, как возвещающее волю Своего Отца, именуемое по деятельности вестника, называется ангелом. И как возвышенный Иоанн, сперва назвав Его Словом, затем присовокупляет, что Слово есть Бог (Ин. 1, 1) для того, чтобы наименование Богом, если бы предшествовало, не увлекло наших мыслей к Отцу, так и великий Моисей, наименовав Его прежде ангелом, в следующих за тем словах научает, что Он Сам Сый, желая явно предвозвестить тайну Христову, ибо, называя ангелом, Писание учит о Слове — истолкователе Отчей воли, а нарицая Сущим, учит о естественном средстве Сына с Отцом по самому бытию. Если же Евномий

52 Ср. воззва его Господь из купины, глаголя: Моисее, Моисее (Исх. 3, 4).

выставит на вид и Исаию как говорящего, что *нарицается имя Его: велика совета Ангел* (Ис. 9, 6), то и этим не опровергнет нашего учения, ибо ясно и непрерываемо, что там в пророчестве означается домостроительство по человечеству, ибо сказано: *Отроча родися нам, Сын, и дадеся нам, Егоже начальство бысть на раме Его: и нарицается имя Его: велика совета Ангел* (Ис. 9, 6). Сие же, как думаю, имея в виду, и Давид повествует о поставлении на царство не потому, чтобы Господь не был Царем, но потому что рабское уничижение, которому подвергся Господь по домостроительству, возвышено в царское достоинство, ибо говорит: *поставлен есмь Царь от Него над Сионом, горою святою Его, возвещаая повеление Господне* (Пс. 2, 6-7). Посему называется ангелом и Словом, печатью и образом и всем сему подобным в одном и том же смысле, как Собою сделавший известной Отчую благодать; ибо ангел бывает чьим-либо вестником, слово также открывает вложенную в него мысль, печать своим отпечатком указывает на первообраз, и образ делает понятной красоту отображенного им; так что все это равносильно между собою по значению. Посему-то название ангела и поставлено прежде наименования Сущим, ангелом называется Он как вестник Отца, а Сый как не имеющий такого имени, которое бы выражало Его сущность, но превышающий всякое обозначение именем. Посему в Писании апостольском и засвидетельствовано, что у Него *имя, еже паче всякаго имене* (Флп. 2, 9), не в том смысле, чтобы оно было какое-либо одно среди других, предпочтенное, но в том, что подлинно Сущий выше всякого имени.

4. Но вижу, что слово мое тянется уже без меры, и боюсь показаться каким-то говоруном и излишне речистым, простираясь далее в опровержении; хотя и многое из середины писания противника пропустил я в том предвидении, чтобы слово сие не растянулось на многие тьмы речей. Ибо для трудолюбивейших⁵³ и недостаток краткости – повод к обвинению, так что должно иметь в виду не нужду, но желание людей ленивых и не старательных, которым желательно немногими шагами много совершить пути. Что же нужно нам делать, когда хула влечет нас вперед? Или в самом деле излишне и подлинно болтливо – сражаться против подобных умозаключений? Ибо все, о чем заботится Евномий и в продолжение своего слова, согласно с тем, что исследовано прежде, и ничего нового не заключает в себе для подтверждения сверх прежних умозаключений. Посему если крепко у нас опровержение изложенного прежде, то оставим то, что обличено вместе с прежде исследованным. Но если людям спорливым и упорным то, что опущено, кажется самым сильным, то ради них нужно вкратце пробежать остальное.

Вместо того, чтобы показать, что Сын ничем не разделен от Отца,

⁵³ По течению речи скорее надлежало бы ожидать: «для не очень трудолюбивых».

Евномий говорит, что Господь прежде Своего рождения не существовал, и это утверждает, не Писанием подтверждая сие понятие, но из собственных своих умозаключений выводя это положение. Но доказано, что это обще всем частям творения: ни лягушка, ни червяк, ни жук, ни трава, ни терние, ни иное что-либо, самое малозначительное, не существовали прежде того, как получили свой состав. Посему, что Евномий путем искусственных умозаключений с трудом и потом доказывает о Сыне, то и без этого признается о любой из частиц творения; и писатель этот полагает много труда на то, чтоб показать, что по общности отличительных свойств Единородный Бог равночестен с последними из тварей. Итак, довольно свидетельствует о злом образе мыслей евномиан относительно догматов то, что у сих еретиков сходные представления как о Единородном Боге, так и о рождении лягушек. Потом Евномий говорит, что не существовать до рождения «по истине и по силе все равно, что не быть нерожденным». Опять и против сего пригодится мне то же самое слово, а именно, что не погрешит, кто это же скажет и о псе, и о бабочке, и о змее, и о чем бы то ни было самом последнем; поелику, что не было пса до рождения, по истине и по силе все равно, что нет пса нерожденного. Если же, по определению евномиан, которое они часто принимают за основание, «что имеет общие свойства, у того и общее естество», а небытие до рождения свойственно и псу, и каждому существу, и сие же самое, по мнению Евномия, надлежит прилагать и к Сыну, то последний вывод из доказательства слушатель без сомнения усмотрит из последовательного хода оногo.

5. Но Евномий переходит к более умеренной речи, оказывая Господу несколько снисходительности, и говорит: «не только утверждаем, что Сын есть Сущий и притом превыше всех существ, - а сам, если оглянуться немного назад, отделял от Него наименование Сущего, - но и называем Его Господом, Зиждителем и Богом всякой чувственной и умопостигаемой сущности». О какой думает он это сущности? О сотворенной или о несотворенной? Если признает Иисуса Господом Богом и Зиждителем всякой умопостигаемой сущности, то, по всей необходимости, или лжет, усвая Сыну зиждительство естества несотворенного, если говорит о несотворенной сущности, если же разумеет сущность сотворенную, то ведет к заключению, что Сын есть Творец Самого Себя, ибо если не будет отделен от умопостигаемой сущности самосотворением, то не останется никакого еще различия между чувственной тварию и мысленной сущностью — и та и другая обобщается в мысли. Но Евномий прибавляет к сему: «в творении Сущего Отцом поручено Ему (ἐπιτέτραπται) зиждительство всего видимого и невидимого и промысление о приведенном в бытие, потому что свыше уделенной Ему силы достаточно было, чтобы привести в

бытие то, что создано». Хотя множество написанного и побуждает пробовать это вкратце, но хула как-то задерживает (наше) слово, заключая в себе множество мыслей, подобных рою каких-либо ядовитых ос. «Ему поручено Отцом зиждительство», - говорит Евномий. Если бы речь была о каком-либо ремесленнике, по воле наемщика берущемся за работу, не те же ли самые употреблены были бы слова? Не погрешим, сказав то же и о Веселииле, что, получив от Моисея поручение создать скинию, сделался он зиждителем упоминаемого при сем и не приступил бы к делу, если бы прежде от силы Божией не приобрел умения и не был ободрен к деятельности поручением от Моисея. Посему речение «поручено» показывает, что зиждительная сила и власть у Сына – прибывшая, так что до поручения Он и не смел и не мог того делать; а когда получил власть это делать и достаточную для сих дел силу, тогда стал зиждителем Сущего; «потому что достаточно было у Него, - как говорит Евномий, - свыше уделенной Ему силы». Не полагает ли уже он по какому-либо выводу, основанному на расчетах времени рождения, что и рождение Сына соединено было с некоторым роком, подобно тому, как занимавшиеся этим пустым обманом говорят, будто по качеству стечений и расстояний звезд распределяются жизненные жребии рождающимся, и вышним совершающимся в некоей связи кругообращением выпрядаются для приходящих в бытие нужные к чему-либо силы? Может быть, нечто подобное сему имеет в мысли этот мудрец и говорит, что тому кто *превыше всякого начальства и власти и силы и господства, и всякого имене именуемого не точию в вещи сем, но и во грядущем* (Еф. 1, 21), как бы заключенному в пустые какие-то места, свыше досталась в удел сила, соразмеренная с количеством приводимого в бытие. Ради краткости минуя и это учение, в скудных начатках того, что исследовано, бросив разумнейшим из читателей семена уразумения хулы.

Потом в следующих по порядку словах написано некое оправдание нам со стороны евномиян. Читателям не будет более казаться, будто мы отступаем от смысла речи и перетолковываем слова в предосудительном смысле; голосом самого Евномия изречено признание в нелепости, ибо написано так: «что же, разве земля и ангел не приведены в бытие из небытия?» Смотрите, как возвышенный богослов не стыдится одно и то же понятие применять к земле, и ангелам, и к Самому Создателю вселенной. Посему, если думает, что одно и то же прилично говорить и о земле, и о Господе, то или землю совсем обоготворит, или Господа подвергнет одинаковому с землею уничижению.

Потом прилагает к сему слова, которыми еще более обнажается хула, так что и детям не трудно распознать нелепость, а именно: «говорю, что долго было бы перечислять все умопредставляемые рождения или

сущности, которые все не имеют общего какого-либо естества сущего, но имеют между собою разности соответственно действиям жиздительствовавшего». Это и без нашего объяснения заключает в себе совершенно ясную и открытую хулу против Сына, когда Евномий признает, что говоримое о всяком рождении и о всякой сущности ничем не разнится от слова о Божественной Ипостаси Единородного. Но мне кажется, что пристойно будет, обойдя вставленное в середине его хульной речи доказательство, как некоторым образом обличенное в предшествующем исследовании, приступить к главным винам в учении евномиян. Окажется, что Евномий доказывает, будто таинство пакибытия напрасно, таинственное дароприношение бесполезно и причащение не доставляет никакой пользы причащающимся. После того, как из непрерывного ряда веков в порицание нашего догмата указывал на Валентинов, Керинфов, Василидов, Монтанов, Маркионов, и выведши отсюда, что тем несвойственно даже нарицаться христианами, которые утверждают, что естество Божие неведомо и образ рождения неведом, и сопричислив нас к заслуживающим порицания, затем продолжает свою речь сими словами: «а мы, последуя святым и блаженным мужам, говорим, что тайна благочестия состоит собственно не в священных именах и не в особенных обычаях и таинственных знаках, а в точности догматов». Что Евномий пишет это, последуя не евангелистам, и не апостолам, и не кому-либо из бывших наставниками в древнейшем Писании, это ясно всякому, не незнакому со Священным и Божественным Писанием. А вследствие сего можно думать, что «святыми и блаженными мужами» он называет Манихея, Николая, Колуфа, Аэтия, Ария и всех того же лика, последуя которым законополагает это, а именно, что не исповедание имен, не обычаи церковные, не таинственные знаки составляют собственно благочестие. А мы, дознав от святого гласа, что *еще кто не родится свыше и еще кто не родится водою и Духом*, не войдет в царствие Божие (Ин. 3, 3; 3, 5), и что *ядый Мою плоть, и пий Мой кровь, во Мне пребывает и жив будет во веки* (Ин. 6, 56; 6, 58), уверены, что тайна благочестия состоит собственно в исповедании имен Божиих, — разумею Отца, и Сына, и Святаго Духа, и спасение утверждается на общении таинственных обычаев и знаков. Догматы часто исследуются тщательно и чуждыми таинства, и, как можно слышать, многие берут наш догмат предметом для своих словесных состязаний, и некоторые из них часто попадают на истину, а тем не менее чужды веры. Посему, так как Евномий пренебрегает священными именами, при призывании которых силою Божественнейшего рождения подается благодать приступающим с верою, а также презирует общение таинственных знаков и обычаев, в которых крепость христианства, то скажем слушателям сего обмана, с малым изменением,

слово Пророка: *доколе тяжкосердши? Вскую любите пагубу*⁵⁴, и *ищите лжи* (Пс. 4, 3)? Как не видите, что это гонитель веры, вызывающий доверяющих ему к отклонению от христианства? Ибо если исповедание священных и досточтимых имен Святой Троицы бесполезно, да и обычаи церковные не приносят пользы, а в числе сих обычаев – печать, молитва, крещение, исповедь грехов, усердие к заповедям, нравственное преспеяние, а равно и то, чтобы жить целомудренно, стремиться к правде, не иметь привычки к пожеланиям, не покоряться похоти, не быть лишены добродетели; если Евномий говорит, что ни один из таковых обычаев не есть дело доброе и таинственные знаки не служат, согласно нашему верованию, охраной благ душевных и средствами к отвращению того, что наводится на верующих по наветам лукавого, то не явно ли он проповедует людям не иное что, как то, чтобы они таинство христианское почитали вздором, посмеивались над досточтимостью имен Божиих, обычаи церковные признавали игрушкой и все тайнодействия каким-то пустословием и глупостью? Выставляют ли на вид к оклеветанию нашего догмата что-либо больше пребывающие в еллинстве? И они не обращают ли в повод к смеху чествование имен, на которых утверждается наша вера? Не осмеивают ли таинственные знаки и обычаи, соблюдаемые участниками таинств? А мнение, что благочестие должно поставлять в одних только догматах, кому так свойственно, как еллинам? Поелику и они говорят, что, по их мнению, есть нечто более нашей проповеди вероятное, и некоторые из них предполагают некоего великого Бога, превышающего прочих, и признают какие-то подчиненные силы, в некотором чине и порядке, различающиеся между собой по большинству или меньшинству, но все равно состоящие под властью верховного Бога; то посему и наставники нового идолослужения проповедуют то же и, следуя им, не боятся осуждения, подлежащего преступникам, как будто не понимают того, что на деле сделать что-либо нелепое гораздо тяжелее, нежели согрешить только в слове. Итак, что такое они, как не преступники против спасительных догматов, потому что на деле отвергают веру, охуждают обряды, презируют исповедание имен, ни во что вменяют освящение таинственными знаками, а склонились к тому, чтобы иметь в виду ухищренные слова, и думают, что спасение – в искусственных рассуждениях о рожденном и нерожденном?

Если же кто думает, что это мы возводим на евномиан по какой-то клевете, пусть сам рассмотрит то, что написано Евномием и нами предложено для исследования, а также и то, что по порядку присовокупляет он к сказанному. Отменяя закон Господень (ибо предание о Божественном тайноводстве есть закон), Евномий говорит, чтобы

54 У Пророка: любите суету.

крещение совершалось не во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, как заповедал ученикам Господь, предавая таинство, но во имя Зиждителя и Творца, и утверждает, что сей Творец Единородному не только Отец, но и Бог. *Горе напаяющему подруга своего развращением мутным* (Авв. 2, 15)! Как он мутит и делает мутной истину, прилагая к ней тину! Как не убоился он клятвы, наложенной на тех, которые прилагают что-либо к словам Божиим или осмеливаются отнимать у них! Прочтем изречение Господне в подлинных словах: *Шедше, говорит, убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28, 19). Где название Сына тварию? Где учение Слова об Отце как Творце и Зиждителе Единородного? Где в этих словах учение о рабстве Сына пред Богом? Где в предании о таинстве проповедь о Боге Сыновнем? Итак, обманом увлеченные в погибель, помыслите и разумеите: кого вы поставили наставником своих душ? Человека, подделывающего святыя Писания, переделывающего Божии изречения, возмущающего чистоту догматов благочестия собственной своею грязью, не только против нас вооружающего язык свой, но предприемлющего превращение и самих святых речений и усиливающегося доказать, что собственное его извращение точнее Господня учения! Ужели не усматриваете, что Евномий ставит самого себя на место поклоняемого имени, так чтобы со временем не слышно стало Господня имени, и в церквах Христос заменен был Евномием? Ужели не помышляете, что безбожная эта проповедь извергнута от диавола, как попытка, предуготовление и предначатие антихристово пришествия? Ибо как иначе, а не антихристом можно в собственном смысле назвать того, кто усиливается доказать, что его собственные выражения точнее слов Христовых, и веру в Божии имена, и таинственные обычаи, и знаки заменить своим обманом?

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

Содержание двенадцатой книги

1. В сей двенадцатой книге удивительно толкует слова, сказанные Господом Марии: *не прикасайся Мне, не убо вздох* (Ин. 20, 17).

2. Потом, упомянув о избличенной великим Василием хуле Евномия, который Единородного Бога отстранил в область тьмы, и о представленной Евномием апологии, или защищении, высказанной им хулы, доказывает, что в его настоящей апологии содержится еще большая прежней хула; здесь же премудро рассуждает о неприступном и истинном Свете.

3. При сем необыкновенно изъясняет превратно понимаемое Евномием евангельское изречение: *В начале бе Слово, и живот бе, и свет* (Ин. 1, 1; 1, 4-5), и: *Слово плоть бысть* (Ин. 1, 14), ниспровергает хулу и показывает, что домостроительство Господа было не по бессилию, но по человеколюбию и при содействии Отца.

4. При этом снова избличает, что Евномий нерожденность заимствовал из иероглифических писмен и египетского баснословия и идолослужения, вводя в христианское учение Анува, и Озириса, и Изиду, что он не позволяет человеку воздавать благодарность Единородному, как восприявшему страдание по необходимости, а не добровольно, подобно тому, как (не благодарим) ни огонь за теплоту, ни воду за течение, так как бывшее (страдание) он относит не к самовластной силе, а к необходимости естества.

5. Затем опять рассуждает об истинном и неприступном свете Отца и Сына, об особности, и общности, и сущности, о рожденном и нерожденном и, доказав, что между ними нет никакого противоречия относительно означаемого, но некоторое противоположение и естественное противопоставление, оканчивает книгу. Доселе (оглавление).

1. Но посмотрим на следующее за сим приложение к хуле, в котором содержится самое главное подтверждение их учения. Унижающие величие славы Единородного низкими и рабскими мнениями думают самое сильное доказательство того, что они говорят, найти в словах Господа к Марии, которые Он изрек по воскресении прежде вознесения: *не прикасайся Мне, не убо взыдох ко Отцу Моему: иди же ко братии Моей, и рцы им: восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20, 17). Думаю, что принявшим веру в истине ясен благочестивый смысл сих слов, в каком, как веруем, сказаны оные Марии, однако ж в приличном месте и мы предложим речь о сем. А пока у произносящих нам таковые речения стоит узнать: особенностью Божеского или человеческого естества почитают то, что восходит, и бывает видимым, и познается прикосновением, и еще, кроме сего, родственно людям по братству? Ибо если осязаемое, и видимое, и поддерживающее жизнь пищею и питием, и однородное, и братственное людям, и прочее, усматриваемое в телесном естестве, - все это видят и в Божестве, то пусть утверждают о Единородном Боге и это и приписывают Ему, что хотят – и действие хождения, и местное перемещение, что свойственно существам, ограничиваемым телом. Если же беседующий через Марию говорит с братьями, а Единородный не имеет братьев (ибо как сохранилась бы единородность при братьях?), если сказавший: *Дух (есть) Бог* (Ин. 4, 24) Сам же говорит ученикам: *осязайте Мя* (Лк. 24, 39) для того, чтобы показать, что осязаемо человеческое естество, а Божество неосязаемо; и сказавший: *иду* (Ин. 16, 28) означает сим местное перемещение, а объемлющий все, Кем, как говорит Апостол, *создана быша всяческая* и в Ком *вся состоятся* (Кол. 1, 16-17), не имеет ничего в существующем вне себя, к чему бы могло быть какое-либо движение или перемещение (потому что движение не иначе может совершиться, как если перемещаемый предмет оставит то место, в котором был, и займет другое. А для того, что повсюду проникает, во всем существует, все обдержит и ничем из сущего не ограничивается, нет пустого места, куда бы могло переместиться, так как полнота Божества повсюду), то как же они, опустив из виду, что те слова были от являемого (во плоти), применяют их к Божескому и все превышающему естеству; когда Апостол в проповеди к афинянам возбраняет мыслить подобное о Боге (Деян. 17, 24-29), потому что Божеская сила обретается не осязанием, но разумным созерцанием и верою. Опять вкушавший пищу в глазах учеников, обещавший предварить их и быть видимым в Галилее, на кого указывает имеющего быть видимым ими? На Бога ли, Его же *никтоже виде* (Ин. 1, 18), *ниже видети может* (1 Тим. 6, 16), или на телесный образ, то есть на *зрак раба*, в котором был Бог? Итак, если в словах Писания смысл сказанного явно относится к ви-

димому, и осязаемому, и движимому, и однородному с естеством учеников, а ничего такого не усматривается в невидимом, и бесплотном, и неосязаемом, и безвидном, то как Самого Единородного Бога, Сущего в начале и Сущего во Отце, они низводят до равенности с Петром, и Андреем, и Иоанном, и прочими апостолами, говоря что они и братья Единородного, и рабы вместе с Ним? И вся забота направлена у них к той цели, чтобы доказать, что Отец по величию естества на столько выше достоинства, и силы, и сущности Единородного, на сколько превышает и человеческое естество. В защиту же своей мысли приводят такое доказательство, которым одинаково обобщается естество и Отца, и Господа, и учеников Господа, так что не разумеется (ими) никакого различия по естественному достоинству, когда Отец подобным образом признается Отцом и Богом и Сына, и учеников. Последовательный вывод из хулы Евномия такого рода, что он должен или ученикам по относительному значению приписать общность сущности с Отцом, или и Господа, на основании этого речения (Ин. 20, 17), не вводит в общение с Отцом. И как рабство учеников подтверждает тем, что Бог над всеми наименован их Богом, так же точно на основании сказанного должен признать, что и Сын – раб Бога. Итак, из самого смысла сказанного можно видеть, что слова к Марии не применимы к Божеству Единородного, ибо и сказанное говорит Тот же, Кто во всем смирил себя до равенности с человеческой малостью. А каков смысл самих речений, точно могли бы знать те, кои духом испытуют глубины таинства; сколько же доступно и нашему разумению по руководству отцов, то вкратце предложим. По естеству Отец Сущего, из которого все имеет бытие, велегласием Апостола проповедуется Единым: *един*, говорит, *Бог Отец, из Негоже вся* (1 Кор. 8, 6). Итак, человеческое естество не отыну-да привзошло в творение и несамопроизвольно возникло в среде происшедшего, но не иного имело творца своего собственного состава, как Отца всего. И самое имя Божества означает или надзирающую, или промышляющую власть, которая собственно относится к человеческому роду. Ибо сообщивший существам силу бытия есть Бог и назиратель происшедшего от Него. Но поелику по навету всеявшего в нас плевели непослушания, естество наше уже не сохранило на себе отображения Отчего образа, но преобразовалось в безобразие греха, то через это по произвольному уподоблению оно вошло в злое сродство с отцом греха, так что для отрекшегося (от Бога) собственной злобою уже нет Благотворного и истинного Отца и Бога, но вместо по естеству Сущего Бога он стал чтить по естеству не сущих богов (Гал. 4, 8), как говорит Апостол, а вместо истинного Отца признавать отца лжеименного, как где-то загадочно сказал Пророк Иеремия: *Возгласи рях, собра, ихже не роди* (Иер. 17,

11). Итак, поелику главное наше несчастье состояло в том, что человеческое естество отчуждилось от Благого Отца и лишилось Божеского призора и попечения, то Пасущий всю разумную тварь, оставив горнее заблуждающее и премирное стадо, по человеколюбию приходит к заблудшей овце, то есть нашему естеству; ибо человеческое естество есть ничтожнейшая и малейшая часть, если сравнить с совокупностью всего – одна овца, по загадке притчи, отдалившаяся через зло от разумной сотни (Лк. 15, 4). Итак, поелику отчужденной от Бога нашей жизни самой собою невозможно было возвратиться в горнее и небесное место, то посему, как говорит Апостол, *не ведевшего бо греха, по нас грех* соделывается (2 Кор. 5, 21) и освобождает нас от клятвы, усвоив нашу клятву (Гал. 3, 13), а восприяв на себя нашу вражду с Богом, происшедшую через грех, и *убив* ее в себе (Еф. 2, 16), по слову Апостола (вражда же была грех), и соделавшись тем, что и мы, собою опять соединил с Богом человеческий род. Ибо одного нового человека, *созданного по Богу* (Еф. 4, 24), в котором обитало *исполнение Божества телесне* (Кол. 2, 9), через чистоту в нем нашего естества соделав родственным и близким Отцу, Он вместе с тем привлек к той же благодати и все причастное своему телу и сродное с ним естество. И сие-то через жену благовествуется не только оным ученикам, но и всем даже доньше научаемым (этим) словом (Писания), именно, что человеки уже не в числе отверженных и низринутых из царствия Божия, но опять Сын, опять подчиненный Богу, поелику вместе с начатком человечества освящено и примешение (Рим. 11, 16). *Се*, говорит, *Аз и дети, яже ми даде Бог* (Ис. 8, 18), откуда вы отдалились, соделавшись через грех плотию и кровью, туда опять, восприяв, возвел вас приобщившийся ради нас плоти и крови (Евр. 2, 14); таким образом стал и нашим Отцом, и Богом Тот, от Кого прежде мы отчуждились отступничеством. Итак, сказанным Господь благовестует сие доброе благоденствие, и те речения суть доказательство не уничиженности Сына, но благовестие нашего примирения с Богом, ибо то, что было с Христом как человеком, есть благодать, общая всем верующим. Ибо как, видя склоняющееся долу и тяготеющее к земле (естество) тела возносимым по воздуху на небеса, веруем, по слову Апостола, что и мы *восхищены будем на облацех в сретение Господне на воздусе* (1 Фес. 4, 17), так и, слыша что Отцом и Богом нашего начатка соделался истинный Бог и Отец, уже не сомневаемся, что Он же стал и нашим Отцом и Богом, зная, что взойдем туда же, куда *предтеча о нас вниде Иисус* (Евр. 6, 20). А что сия благодать возведена через жену, то и сие согласно с данным разумением. Ибо поелику, как говорит Апостол, *жена же прельстившись, в преступлении бысть* (1 Тим. 2, 14) и была предшественницей в отступничестве от Бога через преслушание, то она соделывается первой свидетельницею воскресения, чтобы падение от преступления исправить

верую через воскресение. И как вначале, став для мужа служительницей и советницей слов змия, внесла в жизнь начало зла и последствие, так, передав ученикам слова умертвившего отступника дракона, она соделывается для людей началом веры, которую, как и прилично, разрушается первый приговор смерти. У более тщательных нашлось бы, может быть, какое-нибудь более полезное истолкование изложенных выше (слов Писания), а если бы и ничего не нашлось, то каждый, думаю, благочестивый, сравнив то толкование, представляемое врагами, с нами открытым, найдет то вполне пустым. Ибо то вымышлено для уничтожения славы Единородного, а наше указывает цель домостроительства по человечеству. Ибо доказано, что не Неосязаемый, и Непреложный, и Незримый давал Марии заповедь передать Его слово ученикам, но то, что (в Нем) было видимо, и движимо, и осязаемо, — что свойственно человеческой природе.

2. Обратим сверх сего внимание и на то еще, как он защищается против обличения великим Василием в том, что удаляет Единородного Бога в область тьмы, когда говорит: «сколько отстоит рожденное от нерожденного, столько разнится свет от света». Василий доказал, что различие между рожденным и нерожденным состоит не в каком-либо умалении и напряжении, но что между означаемыми (сими словами) понятиями находится прямая противоположность; и из этих положений последовательно вывел то заключение, что если свет Отчий от света Сына отличается подобно тому, как разнится нерожденность от рожденности, то совершенно необходимо разуместь в Сыне не умаление света, но полное его отсутствие. Ибо как нельзя сказать, что рожденность есть умаленная нерожденность, но (понятия), означаемые (словами) «нерожденность» и «рожденность» разделяются одно от другого полной противоположностью, так, если Евномий сохранит такое же различие между Отчим светом и светом, разумеемым в Сыне, то последовательно не будет уже признавать Его и Сыном, поелику Он равно будет чужд и нерожденности, и света, свойственного оной; а что есть иное, чем свет, то, как очевидно следует, будет иметь свойство противоположности свету⁵⁵. Итак, когда из сих положений стала явной такая нелепость, Евномий предпринимает разрешить их искусными оборотами доказательств, говоря так: «знаем, знаем свет истинный, знаем сотворившего свет после неба и земли, слышали самую жизнь и истину Христа, говорящего Своим ученикам: *Вы есте свет мира* (Мф. 5, 14), знаем, что блаженный Павел светом неприступным именует Бога, Который над всем (1 Тим. 6, 16), прибавлением (*неприступный*) отграничивая оный свет и показывая его превосходство. Затем, узнав такое различие света, неужели станем равнодушно выслушивать, что одно и то же понятие света?» В самом ли деле он

55 Творения св. Василия Великого, изд. 1846 г. Ч. III, С. 108-116.

выставляет против истины подобные умозаключения или обманчивостью их пытается бессмыслие своих последователей: смогут ли они понять столь детский паралогизм лжеумствования или не почувствуют и столь явного обмана? Ибо я думаю, нет никого столь неразумного, кто бы не понял обмана от одноименности, которым Евномий оглушает и себя, и своих. Светом, говорит, наименованы ученики, светом же называется и свет сотворенный. Но кто не знает, что в этих (предметах) общего одно только имя, а означаемое в том и другом различно? Ибо свет солнечный дает зрению способ различать вещи, а слово наставления учеников вносит в души озарение истины. Итак, если такое же различие известно ему и в том свете, так что он признает один телесным, а другой духовным светом, то мы уже не станем с ним говорить, так как самая его защитительная речь осуждает его и прежде нас. Если же в том свете такого различия по образу действия найти не может, потому что оный свет не есть озарение: один телесных очей, а другой - очей разумения, - но одно действие того и другого света, производимое ими, то как солнечными лучами и апостольскими словами доказывает отличие Единородного света от света Отчего? Но Сын, говорит, называется светом истинным, а Отец - неприступным, эти определяющие слова указывают на различие Отчего света относительно великости; ибо иным чем-то почитает истинное и иным - неприступное. Но кто столь глуп, чтобы не видеть тождества означаемых (сими названиями понятий)? Ибо и истинное, и неприступное одинаково недоступно тому, что мыслится как противоположное, ибо как истинное не принимает смещения с ложью, так и неприступное не допускает приближения противного. Злу вполне неприступно. Неприступное, но свет Сына не есть зло, ибо как возле видел бы кто-нибудь истину? Если же истина - не зло, то пусть никто не говорит, что и истине недоступен свет, (находящийся) в Отце, потому что если бы он отстранял от себя истину, то вполне сблизился бы с ложью. Ибо таково свойство противоположных (предметов), что при отсутствии лучшего является мыслимое противным тому. Итак, если кто скажет, что свет, находящийся в Отце, должно умопредставлять далеким от прямой противоположности (свету Сына), тот будет толковать речение «неприступный» сообразно с апостольским намерением. Если же скажет, что слово «неприступный» означает отчуждение от блага, то предположит не иное, как то, что он враждебен и чужд сам себе, будучи благом и противоположным благу. Но это невозможно, ибо благо имеет сродство с благом, посему сей свет не отличен от того, ибо как Сын есть свет истинный, так и Отец - свет неприступный. Дерзну даже сказать, что и заменивший эти названия одно другим не погрешит, ибо истина неприступна для лжи, и опять неприступное во всей чистоте объемлется истиною. Итак, неприступное тождественно

с истинным, потому что означаемое тем и другим равно недоступно злу. Итак, какое придумывает различие между ними обманывающий себя и своих одноименностью того и другого света? Но не оставим без замечания и того, что, переделав изречение Апостола по-своему, выдает оное за его слова. Павел говорит: *во свете живой неприступнем* (1 Тим. 6, 16), большое же различие между выражениями «быть чем» или «быть в чем». Ибо сказавший «*во свете живой неприступнем*» выражением обитания указал не на Него, но на свойственное Ему, что, по нашим словам, одинаково с евангельским речением, что Отец имеет бытие в Сыне (Ин. 14, 11); потому что Сын есть истинный свет, а истина недоступна лжи, следовательно, Сын есть свет неприступный, в котором обитает Отец или в котором есть Отец.

3. Но Евномий упорно борется за нелепость и говорит: «на основании самого дела и достоверных изречений признаю за верное сказанное». Таково обещание, но сообразно ли обещанному ведет речь, конечно, увидит разумный слушатель. «Блаженный, - говорит, - Иоанн, сказав, что Слово имеет бытие в начале, и присовокупив, что Оно есть жизнь, затем жизнь наименовав светом, немного далее затем говорит: *И Слово плоть бысть* (Ин. 1, 14). Итак, если свет есть жизнь, а жизнь - Слово, *Слово же плоть бысть*, то отсюда ясно, что во плоти был свет». Что же? Поелику свет, и жизнь, и Бог, и Слово явилось во плоти, то истинный свет различен от Света во Отце? Но и Евангелие свидетельствует, что и во тьме быв, он пребыл недоступным для противного естества, ибо сказано: *свет во тьме* воссиял и *тьма его не объят* (Ин. 1, 5). Итак, если бы свет, бывший во тьме, изменился в противное и стал подвластным мраку, то это сильно бы послужило доказательством для желающих показать, как много изменился к худшему этот свет в сравнении со светом, усматриваемым в Отце. А если Слово, хотя и является во плоти, пребывает Словом, и свет, хотя и во тьме светится, тем не менее есть свет, не приемлющий общения с противным, и жизнь, хотя и в смерти была, сохраняется в самой себе, и Бог, хотя восприял образ раба, не становится сам рабом, но возносит до господства и царства подчиненное (Ему), соделывая Господом и Христом смиренное и человеческое (естество), то как отсюда доказывает изменение света к худшему, когда тому и другому равно принадлежит непревращаемость во зло и неизменность? Не обращает он внимания и на то, что взиравший на воплощенное Слово, которое было и свет, и жизнь, и Бог, через видимую им славу познал Отца славы, говоря: *видехом славу Его, славу яко Единородного от Отца* (Ин. 1, 14).

Но Евномий дошел до спорного выражения, в котором и прежде мы уличили его на основании последовательности сказанного им, но которое теперь он излагает открытыми словами. Он хочет показать, что сущность

Сына какая-то страстная и тленная и ничем не отлична от вещественного и текучего естества, чтобы отсюда доказать различие (ее от Отца). Он говорит: «Если может доказать⁵⁶, что и Бог, Суший над всеми, Который и есть свет неприступный, был или мог быть во плоти, прийти под власть, повиноваться повелениям, подчиняться человеческим законам, понести крест, то пусть говорит, что свет равен свету». Если бы эти (слова) предложили мы, извлекая оные на основании последовательного вывода из подготовленных прежде (положений), не подтверждая вместе с тем его (собственными) выражениями, то кто не обвинил бы нас в клевете, в том, что мы некоторым извращением слов доводим учение противников до такой нелепости? Теперь же некоторым доказательством, что мы тщательно и сообразно с истиной излагали учение ереси, служит то, что и сами они не умолчали о нелепости, которая открывалась из последовательного хода их мыслей. Ибо вот как неприкрыта и дерзка брань против Единородного Бога, и дело человеколюбия понято врагами как клевета и осуждение естества Сына Божия, как будто не по промыслению, но естественно ниспал Он до жизни во плоти и крестного страдания. И как камню естественно стремление книзу, а огню - кверху, и как вещества не переменяют взаимно своих свойств, так, чтобы камню нестись кверху, а огню тяготеть стремясь книзу, так, доказывают они, естеству Сына свойственны немощи, и посему Он приходит к сродному и свойственному своему естеству. Естество же Отца, как свободное от сих немощей, недоступно приражению зла, ибо говорит, что Бог, Суший над всеми, Который и есть свет неприступный, не был и не мог быть во плоти. Достаточно было бы сказать первое из того, что сказано, именно, что Отец не был во плоти, теперь же через прибавление оказывается двоякое какое-то построение нелепости; он или Сына обвиняет во зле, или Отца в бессилии. Потому что, если приобщение плоти зло, то он Единородному Богу приписывает зло, если же человеколюбие добро, то он представляет Отца бессильным для добра, говоря, что Он не мог совершить такого благодеяния через плоть. Но кто не знает, что *якоже Отец живет, тако и Сын, ихже хочет, живет* (Ин. 5, 21) (как говорит Писание), называя мертвыми, очевидно, нас, отпавших от истинной жизни? Если же как живет Отец, так же и не иначе совершает то же благодеяние и Сын, то как (этот) богоборец воздвигает хульный язык на того и другого, оскорбляя Отца бессилием ко благу, а Сына сродственностью со злом? Но свет, говорит, не равен свету, поелику один называется истинным, а другой неприступным. Итак, истинный свет почитается меньшим? Почему? Они говорят, что потому Божество Отца почитается бóльшим и высшим Божества Сына, что Отец называется в Евангелии истинным

56 Евномий говорит о св. Василии Великом.

Богом, а Сын Богом без прибавления «истинный». Но как одно и то же слово означает относительно Божества приращение, а относительно света умаление того, что разумеется под ним? Если потому Отца называет бóльшим Сына, что Он есть истинный Бог, то на том же самом основании Сына должно признать бóльшим Отца, потому что первый именуется истинным светом, а Отец нет. Но сей, говорит, Свет совершил дела человеколюбия, а тот остался бездейственным при таком благодеянии. Новый способ предпочтения! Недейственное относительно человеколюбия почитают высшим действовавшего. Но нет и не будет когда-либо между христианами такой мысли, из которой бы следовало, что не всякое благо, какое только ни есть, имеет причину (бытия) от Отца. Главным же из всех наших благ всеми благомыслящими признается возвращение к жизни, а оно совершается через домостроительство Господа по человечеству, причем Отец не остается праздным и недейтельным во время домостроительства, как того хочет ересь. Ибо не это указывает говорящий: *пославый Мя со Мною есть* (Ин. 8, 29), и *Отец же во Мне пребывая, Той творит дела сии* (Ин. 14, 10). Итак, как же ересь, приписывая одному Сыну благодеяние нам, лишает Отца части в благодарности за соделанное? Ибо воздаянием благодарности обязаны мы одним естественным благодетелям, а бессильного благодетельствовать, конечно, не должно и благодарить. Видишь, как во всем у них цель их – хула на Единородного – обращается в противное, и по последовательному ходу мыслей переходит в хулу на Отца. И мне кажется, это случается необходимо, ибо если чтущий Сына чтит Отца (Ин. 5, 23), по Божественному изречению, то ясно, что и забота о противном относительно Сына имеет отношение к Отцу. А я говорю, что для приемлющих самую простую проповедь о кресте и воскресении, одно и то же благодеяние должно быть основанием равной благодарности как Отцу, так и Сыну; так как Сын совершил волю Отца, то есть *всем человеком хочет спастися* (1 Тим. 2, 4), как говорит Апостол, и одинаково за сие благодеяние должно чтить Отца и Сына, поелику не совершилось бы наше спасение, если бы благая воля Отца не перешла в действие собственной силою Его, а что сила Отца есть Сын, мы знаем из Писаний.

4. Но опять размыслим о сказанном. «Если может доказать, - говорит, - что Бог, Сущий над всем, Который и есть свет неприступный, был или мог быть во плоти, то пусть говорит, что свет равен свету». Из самого состава речений ясна цель сказанного, он не думает, что бы Сын всесильным Божеством возмог совершить и сей вид человеколюбия, но восприял крестное страдание, потому что имел естество, способное к страданию. Но когда я рассматривал и изыскивал, откуда он впал в такие предположения о Божестве, чтобы думать, будто нерожденный свет недоступен для

противного, и чисто бесстрастен, и не смешан ни с чем, а рожденный по естеству может быть тем и другим, потому что не сохраняет божественность несмешанной и чистой в бесстрастии, но имеет сущность, некоторым образом смешанную и срастворенную из частей противных, и желающую участия в благом, и склоняющуюся к восприятию страданий, то, поелику в Писании нельзя было найти оснований для такой нелепости, пришло мне на мысль, — не пред баснословиями ли египтян о божестве благоговея, он примешивает мнения их к речам о Единородном? Ибо рассказывают, что они о том странном идольском произведении, когда к человеческим членам прилаживают образы некоторых бессловесных животных, говорят, что это есть гадательное изображение смешанного естества, которое называют демоном. Но хотя сие естество гораздо тонее человеческого и много превосходит наше силой, однако же не имеет несмешанной и чистой божественности, а имеет срастворенную с естеством души и с чувством тела, восприимлющую как удовольствие, так и труд, чего совершенно нет в нерожденном Боге. Ибо и они употребляют это имя, приписывая нерожденность преимуществующему, по их предположениям, Богу. Итак, нам кажется, что сей мудрый богослов из египетских святилищ вводит в христианскую проповедь Анува, или Изиду, или Озириса, не произнося только их имен. Но относительно нечестия, конечно, нисколько не различаются как тот, кто признает имена идолов, так и тот, кто твердо держится мнений об них, но остерегается произносить имена. Итак, если в Божественном Писании нельзя найти какого-нибудь подтверждения сему нечестию, а в иероглифических загадках мнение евномиан находит силу, то совершенно ясно, что должно думать о сем людям благомыслящим. А что не из желания опозорить мы взводим такое обвинение, свидетелем пусть будет нам сам Евномий и его собственные слова, где он Нерожденного называет неприступным светом и не могущим дойти до испытания страданий, а относительно рожденного утверждает, что Ему такое расположение (к страданию) соответственно и сродно, так что человек не обязан и благодарностью Единородному Богу за то, что Он пострадал, так как Он, по их мнению, снисшел до претерпения страданий не самопроизвольно, ибо доступная страданию сущность увлечена к сему естественно, а это не заслуживает никакой благодарности. Ибо кто станет с благодарностью принимать то, что случается по необходимости, хотя бы это было прибыльно и полезно? Ибо мы ни к огню не чувствуем благодарности за тепло, ни к воде за текучесть, относя это к необходимости естества, потому что ни огонь не может не иметь теплотворного действия, ни вода остаться стоячей на покатой плоскости, когда наклонение места необходимо увлекает ее к дальнейшему движению. Итак, если

они говорят, что по необходимости естества совершено Сыном для людей благодеяние воплощения, то они не признают, конечно, никакой благодарности, потому что относят сие событие не к свободной силе, но к естественной необходимости. А если, чувствуя дар, не ценят благодеяния, то боюсь, чтобы опять нечестие у них не обратилось к противоположному и чтобы способное к страданию расположение Сына они не предпочли Отчому бесстрастию, судя о достоинстве блага по тому благу, которое их касается. Ибо, если бы и Сыну, как учат они об Отце, случилось быть неспособным к восприятию страдания, то несчастье естества нашего осталось бы неисправленным, так как не было бы никого, кто возвел бы человека в бессмертие через собственное испытание (страданий). И таким образом, пронизательность софистов не замечает, что тем самым, чем усиливается унизить величие Единородного Бога, ведет к более великим и досточестным мнениям о Нем, поелику могущий сделать доброе преимуществует пред тем, кто немощен для сего.

5. Но я чувствую беспорядочность моего слова, ибо оно не остается в надлежащем течении, но как бы на горячих и ярых конях несется вместе с хулами противников к нелепым предположениям. Итак, нужно сдержать его необузданное стремление сверх меры выводить нелепое. А благомыслящий слушатель, конечно, извинит за сказанное, нелепость, вытекающую из (сего) исследования, приписывая не нам, но полагающим (в основание) худые начала. Нам же должно перенести рассуждение к чему-нибудь другому из сказанного (им). Говорит, что «Бог делается для нас сложным, как скоро мы предположим, что свет один, но разделим (в нем) некоторыми свойствами и разнообразными различиями один (свет) от другого. Ибо и сложное тем не менее соединено одной общностью, а разделяется некоторыми различиями и сочетаниями свойств». Но об этом речь у нас будет кратка и недолга. Он обвиняет наши догматы, за исключением того, что он выводит из них собственными словами, мы признаем сие обвинение на нас. Рассмотрим же написанное им. Истинным светом он называет Господа, а Отца – неприступным светом; итак, общность по свету признал и он, наименовав так того и другого. А так как наименования естественно приспособлены к предметам, как многократно он утверждал, то мы думаем, что не пустое наименование света без какой-нибудь мысли прилагается к Божескому естеству, но оно указывает на какое-либо подлежащее. Итак, с общностью по имени они признают и тождество означаемых, поелику «у каких предметов имена одни и те же, те, как они объявили, не могут иметь и сущностей разных». Если теперь одно и то же означает светом, то прибавление «неприступный» и «истинный», по учению сей ереси, разделяет общее особенностями, так что иным

мыслится свет Отца и иным свет Сына, различаясь друг от друга особыми свойствами. Итак, или пусть возьмет назад свои собственные слова, дабы тем, что говорит, не сделать Божество сложным, или пусть уже не обвиняет и нас в том, что видит в своих собственных словах, ибо этим не нарушается простота, потому что как общность, так и особенность не есть сущность, так чтобы соединение их делало предмет сложным. Но хотя сущность сама по себе остается тем, что она есть по естеству, будучи тем, чем есть, однако же всякий, кто имеет смысл, скажет, что сии свойства принадлежат к числу мыслимых и усматриваемых при ней. Поелику и в нас, людях, можно усматривать нечто общее с Божеским естеством, но поэтому божественность не есть человечность или человечность – божественность. Мы, веруя, что Бог есть благ, знаем, что и человеку дается сие имя Писанием, но общность, происходящую от сей одноименности, различает особенность значения (благости), усвояемой тому и другому. Ибо один, будучи источником благости, от нее и имеет наименование, а другой, участвуя в благости, соучаствует и в сем имени. Но Бог не есть сложен оттого, что имеет общее с человеком наименование Благого. Итак, из сего ясно, что иное понятие общности и иное – сущности, и в простое и бесколичественное естество нимало не вводится какой-нибудь сложности и многочастности от того, если что-нибудь из усматриваемого в нем или созерцается в отдельности, или имеет значение чего-либо общего.

Но если угодно, перейдем к другому из сказанного, простившись с лежащей в промежутках глупостью. Трудолюбиво применяя к нашему слову Аристотелево разделение существ, он рассуждает о родах и видах, и различиях, и неделимых, и всю утонченность, заключающуюся в категориях, употребляет для оклеветания наших догматов. Итак, оставив сие, перейдем (нашим) словом к тяжкому и неудобооборимому у него. Ибо придав своему слову тон демосфеновской гневности, он явился пред нами другим каким-то Екзолтисиридом Пеанийским, подражая едкости сего ритора в борьбе против нас. Но я изложу буквально самые речи сего писателя. «Подлинно, – говорит он, – если рожденное противоположно нерожденному, то таким же образом рожденный свет будет относиться к нерожденному свету как низший; один будет светом, а другой – тьмою». Остроту и ловкость его ответов на возражение, кому досуг, пусть узнает из слов его; а я от лжетолкователя наших слов потребовал бы или говорить наше, или как можно ближе делать подражание сему слову, или, как он научен и может, то, чем он воспользовался в своей речи, излагать от своего лица, а не от нас; ибо никто из наших никогда не обманется таким образом, чтобы, когда рожденное противоположно нерожденному по значению, думать о подчинении одного другому. Ибо все противоположное не различается только относительным умень-

шением, но всецело противопоставляется как иное по значению. Так, мы говорим, что кто-нибудь спит или не спит, сидит или не сидит, родился или не родился, по тому же самому образцу говорим и о всем прочем, в чем отрицание одного бывает положением противоположного. Итак, как жизнь не есть уменьшение нежизни, но всецело противоположна ей, так и о рождении мы мыслили не как об уменьшении нерожденного, но как о некотором противоположении и непосредственном противопоставлении; так что означаемое каждым никаким образом не может иметь общности с другим — ни в малом, ни в большом. Итак, тот, кто говорит, что мыслимое по противоположности уступает противоположному, пусть ведет речь от своего лица. Ибо наше обычное словоупотребление говорит, что предметы, имеющие сходство с противоположными вещами, точно так же различны между собою, как и в первообразах. Таким образом, если и в свете Евномий усматривает такое же различие, какое в рожденном по отношению к нерожденному, то я повторю наше слово, что, как там одна часть противоположения остается не имеющей общности с противоположной частью, так если бы и свет имел соответствие с одной частью противоположения, то остальная часть, конечно, окажется имеющей союз с тьмою, поелику необходимость противоположения согласно с предшествующим и понятие о свете различает от того, что ему противоположно. Вот что говорим мы простым, деревенским языком новому Пеанийцу — мы, решившиеся писать без логической тщательности, как говорит наш поноситель. Как же с сим возражением боролся бросавший против нас с демосфеновской силой эти горячие и огнедышащие слова? Кому за удовольствие смеяться, тот пусть обратится к самому писанию сего ритора. Ибо наше слово, хотя всегда готово к обличению нечестивых догматов, но к осмеянию невежества неучей совершенно не пригодно.

КНИГИ ДВЕНАДЦАТОЙ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ⁵⁷

Первый отдел состязания с Евномием при Божественном содействии достаточно уже выполнен в предшествующих трудах; желающие из самых трудов наших могут узнать, каким образом в первом отделе (наших) книг обман по силе обличен, и ложь, как показали наши исследования, не имеет уже никакой силы против истины для тех, которых бесстыдство против истины не очень сильно. Но поелику у него против благочестия составлена и вторая, так сказать, разбойническая книга, то опять, при Божиим содействии, истина через нас вооружается против строя врагов, как бы военачальник какой, предводя наши слова и направляя против врагов, как ей угодно. Следуя за нею по пятам, с бодростью дерзнем (приступить) ко второму отделу состязаний, нисколько не устранившись строя лжи, хотя бы она являлась и во множестве слов. Ибо верен возвестивший, что *тысящи поженет един, и два двигнут тьмы* (Втор. 32, 30), так как силу в брани имеет благочестие, а не множество рук. Как плотный Голиаф, потрясая пред израильтянами тяжелым оным копьем, не навел никакого страха на мужа-пастыря, и не упражнявшегося в военном искусстве, с которым схватившись, лишается в борьбе головы, вопреки своей надежде; таким же точно образом и наш Голиаф, предводитель иноплеменного знания, простирая на противников клевету, как бы какой взятый за рукоятку и обнаженный меч, и вместе сверкая новоизошренными софизмами, — нам, людям простым, не показался страшным и неодолимым, как имел он возможность хвастаться при отсутствии противников; но нашел, что и мы из стада Господня неприготовленные воители, и не выучившиеся препираться словами, и не считающие ущербом не выучиться сему бросили в него простое и грубоватое слово истины. Итак, поелику и тот упомянутый пастырь, низвергший пращею иноплеменника, когда пробит был камнем шлем и от силы вержения прошел вовнутрь, не то сделал пределом своего мужества, чтобы смотреть на павшего противника, но, набежав и овладев головою противника, победоносно возвращается к своим, велеречивую эту голову унося в стан единоплеменников; посему и нам, взирая на сей пример, прилично не разнеживаться, приступая ко второму отделу книг, но сколько можно более подражать мужеству Давида и подобно ему после первого поражения наступить на лежащего, дабы сей враг истины явился (в особенности) лишенным головы; потому что у отрешившегося от веры отсечена голова еще более, чем у (того) иноплеменника. Поелику *глава всякому мужу Христос*, как говорит Апостол (1 Кор. 11, 3), а мужем

57 В некоторых кодексах творений св. Григория Нисского эта часть носит название тринадцатой книги.

совершенно справедливо называться верующему, ибо Христос не есть глава неверующих, то, конечно, отсеченный от спасающей веры, подобно Голиафу обезглавлен своим собственным мечом, который изошрился против истины, будучи отделен от истинной главы. Теперь наше дело уже не отсекается от него главу, но показать отсеченную.

И пусть никто не думает, что по какому-нибудь любочестию или пожеланию человеческой славы, с готовностью вступив в эту непримиримую и непрекращаемую борьбу, я схватился с противниками. Ибо, если бы можно было без хлопот в тишине проводить мирную жизнь, то совершенно далеко было бы от моего намерения добровольно возмущать спокойствие, возбуждая и вызывая добровольно их на брань против нас. Но поелику осаждается град Божий – Церковь, потрясается великая стена, кругом обложенная осадными орудиями ереси, и есть немалая опасность расхищенному слову Господню быть плененным воинством демонов, то почитаю страшным не участвовать в борьбе христиан, я не склонился к покою и пот трудов предпочел бездействию покоя, зная точно, что как, по слову Апостола, каждый *мзду примет по своему труду* (1 Кор. 3, 8), так и все получают наказание за пренебрежение посильных трудов. Посему и первую словесную борьбу я с добрым дерзновением выдержал, из пастырского сосуда, то есть из церковных догматов, пустив на ниспровержение хулы сии неприготовленные и самородные слова, не имея для сей борьбы нужды ни в каком вооружении внешней мудрости. И ныне от второй битвы не уклоняюсь, по примеру великого Давида возложив упование на научающего *руце на ополчение и персты на брань* (Пс. 143, 1). О если бы как-нибудь и нам удалось при помощи Божественной силы направить пишущую руку на истребление еретических догматов, а перстами воспользоваться для ниспровержения злого ополчения, искусно и воинственно расположив их против слова врагов! И как в человеческих войнах превосходящие прочих мужеством и силою, обезопасенные вооружением и знакомством с опасностями, получившие опытность в воинском деле, стоят во главе строя, подвергаясь опасности прежде выстроенных вдали, а прочая толпа, составляя плотно сжатый строй, только воображению большинства представляется приносящей некоторую пользу общему делу, так и в наших битвах благородный воин Христов и сильный борец против иноплеменных великий ратник Духа Василий, облекшись в апостольское всеоружие и огравившись щитом веры, потом всегда простирая вперед оборонительное оружие (говорю о мече духовном), воинствует впереди рати Господней – в слове, составленном им против ереси, – живой, и защищающий, и имеющий преимущество над врагами. Мы же, толпа, прикрыв себя щитом передового защитника веры, как будто бы (сей) военачальник предводительствовал нами против врагов, не будем удерживаться от битв, которые по силе нашей.

Итак, поелику он, обличая лживое и несостоятельное мечтание ереси, говорит, что наименование нерожденности прилагается к Богу отнюдь не иначе, как по примыслению, и приводит доказательства, утвержденные свидетельствами как обыкновенными, так и из Писания; а изобретатель лжи Евномий и с сказанным не соглашается, и опровергнуть оное не в силах, но, стесняемый истиною, чем ярче блистают догматы благочестия, тем более, по обычаю ночных животных, не видя света и не находя обычных убежищ в софизмах, тщетно блуждает, и, зашедши в безвыходную ложь, теснится около одного и того же; так что у него почти весь второй труд занят одною и тою же болтовней, то посему хорошо, чтобы и у нас борьба с противниками была о том, к чему и противник наш указал нам путь через собственное слово.

Прежде должно, говорю, в главных чертах пройти все наше учение о догматах и разногласие с нами врагов, чтобы в порядке можно было усмотреть, что предлежит нам. Итак, сущность христианского благочестия состоит в том, чтобы веровать в Единородного Бога, Который есть истина, и истинный свет, и сила Божия, и жизнь, что Он истинно есть все то, что о Нем говорится, как прочее, так и прежде прочего то, что Он – Бог и истина; то есть Бог по истине всегда сущий тем, что мыслится о Нем и чем именуется; и никогда не бывший несущим, никогда не имеющий быть таковым, Которого бытие тем, что Он есть по сущности, недоступно никакому способу постижения и любопытству. Нас же, как говорит слово Премудрости (Прем. 13, 5), приводит к познанию сего бытия величие и красота созданий по некоторому сходству с познаваемым, то есть даруя только веру (в сие бытие) через указание его действия, а не знание. Итак, когда сия мысль твердо содержится всеми христианами, достойными сего имени, – теми, говорю, которые научены законом не поклоняться ничему, что не есть истинный Бог, а поклоняться Самому Единородному Богу, и которые исповедуют, что Он по истине, а не лжеименно есть Бог; явилась тлетворная для Церкви роса, делающая бесплодными благочестивые семена, сходная с иудейской ложью, имеющая нечто и из еллинского безбожия; ибо тем, что вымышляет Бога созданного, она делается согласной с ложью еллинов, а тем, что не принимает Сына, она совпадает с иудейским заблуждением. Итак, сия ересь ограничивает истинную божественность Господа и ведет к тому предположению, что должно почитать Его созданным, а не тем, что есть Отец по существу, силе и достоинству. Поелику при сиянии истины отовсюду эти темные мысли не имеют никакой опоры, то, оставив без внимания все имена, изобретенные Писанием для некоторого приличного Богу славословия и одинаково изрекаемые и об Отце, и о Сыне, они пришли к имени «нерожденность», составленному самими ими для отрицания величия Единородного Бога. Ибо тогда как благочестивое исповеда-

ние полагает догматом веру в Единородного Бога: *да вси чтут Сына якоже чтут Отца* (Ин. 5, 23), они, отвергнув все благочестивые слова, которыми обозначается величие Сына равночестно с достоинством Отца, придумывают отсюда для себя начала и основоположения безбожного преступления относительно сего догмата. Ибо, поелику Единородный Бог, как научает голос Евангелия, исшел из Отца (Ин. 8, 42) и есть от Него⁵⁸ (Ин. 16, 27-28), то они, заменив мысль *«от Него»* другими именами, растерзывают ими истинную веру. Ибо так как истина учит, что Отец не имеет бытия из какой-либо вышележащей причины, то они такое понятие назвали нерожденностью, а ипостасное бытие Единородного от Отца обозначают словом «рождение». Потом, сопоставив сии два слова – «нерожденность» и «рождение», буквально противоположные одно другому, этим обманывают неразумных своих последователей. Ибо «рожден» и «не рожден», если объяснить это примером, значит то же, что «сидит» и «не сидит» и тому подобные выражения. Они же, лишив сии речения естественного значения слов, стараются приспособить к ним другой смысл для истребления благочестия. Ибо поелику, как сказано, значение сих речений равносильно с выражениями «сидит» и «не сидит» (ибо одним из означенных слов как бы уничтожается другое), то они лжеумствуют, что сие противоречие в образе произношения указывает на отличие по сущности, определяя, что у одного сущность есть рождение, а другого – нерожденность. И как нельзя почитать сущностью человека то, что человек сидит и не сидит (ибо никто не выразил бы одним и тем же словом сидение человека и самого человека), так нерожденная сущность по сходству с примером, нами представленным, есть, конечно, нечто иное по собственному значению в отношении к тому, что обозначается словом «не быть рожденным». Но они, имея в виду ту злую цель, чтобы как можно более утвердить отрицание Божества Единородного, не говорят, что нерожденность не есть сущность Отца, но, превратив это слово, определяют сущность как нерожденность, дабы противопоставлением с рожденным из противоречия имен вынести различие естеств. И хотя к нечестию обращают взоры тьмами глаз, но бесплодности усилий в сем не видят, как бы смеживши очи души. Ибо кто из людей, не вовсе потерявший здравые чувства души, не видит нетвердости и несостоятельности начала их учения и что ни на чем не утверждено у них слово, делающее нерожденность сущностью? Так у них готовится ложь. Подам же и свой голос, сколь возможно сильно возражая на слова врагов.

Говорят, что Бог именуется нерожденным; Божество просто по естеству, а простое не принимает никакой сложности; итак, если не сложен по естеству Бог, Которому принадлежит имя нерожденного, то нерожденное будет именем самой сущности, и естество есть не иное что, как нерожденность.

58 Ср.: *яко Аз от Бога изыдох* (Ин. 16, 27), *Изыдох от Отца* (Ин. 16, 28).

Мы говорим им вот что: иное значение несложности и иное нерожденности, ибо первое представляет простоту подлежащего, а второе – бытие не из причины; и значения сих имен не заменяются одно другим, хотя бы и оба говорились об одном. Но из наименования нерожденным мы узнаем, что наименованный таким образом существует без причины, а из наименования простым – то, что Он чист от сложности; но ни одно из них не говорит-ся вместо другого. Итак, никакой нет нужды естество Божества именовать нерожденностью на том основании, что Оно по естеству просто. Но в том отношении, что Оно есть без частей и несложно, Оно называется простым, а в том отношении, что не рождено, – нерожденным. А если название «нерожденный» не означает бытия без причины, но значение сего имени заступает простота, то, по учению ереси, нерожденным назывался бы Бог потому, что Он прост и несложен. А если одно и то же значение как простого, так и нерожденного, то и простота Сына, конечно, будет называться нерожденностью. Ибо они не будут отвергать, что и Единородный Бог прост по естеству, если только не станут отвергать, что Он есть Бог. Итак, простота по значению не будет иметь ничего общего с нерожденностью, как будто бы по причине несложности естество должно бы считать нерожденностью, иначе они должны бы против себя выбрать одну из двух нелепостей: или отвергнуть божественность Единородного, или провозгласить Его нерожденным. Ибо если Божество просто по естеству, а имя простоты, по их мнению, есть нерожденность, то они или допускают, что Сын сложен, вместе с чем показывается, что Он не есть Бог, или, если признают в Нем божественность, а Божество, как сказано, просто, то допускают, что Он же совершенно есть и нерожден по причине простоты, так как простота считается за одно и то же с нерожденностью. А чтобы яснее были наши слова, опять повторю сказанное. Мы говорим, что в каждом из сих имен есть некоторое особенное значение; и ни неимеющее частей не одно и то же, что нерожденное, ни нерожденное не есть то же, что простое; но под простым мы разумеем несложное, а под нерожденным понимаем бытие не из какой-либо причины. А о Сыне должно верить, мы думаем, что Он есть Бог сущий от Бога, и при том, что Он прост, потому что Божество чисто от всякой сложности. Точно таким же образом при этом ни наименованием Сына не означает простота сущности, ни самую простотою не выражается значение Сына, но из первого (наименования) открывается его существование от Отца, а из простоты – то, что показывает сие слово. Итак, поелику понятие простоты по сущности одно и то же и прилагается и к Отцу, и к Сыну, не различаясь ни каким-нибудь недостатком, ни избытком, а рожденное от нерожденного имеет большое различие по значению, ибо при том и другом из сих имен должно мыслить то, чего нет в другом; то посему мы и говорим, что нет никакой необходимости, когда Отец нерож-

ден, называть Его сущность нерожденностью, потому что сущность Его проста. Ибо от того, что Сын, о Котором мы веруем, что Он также и рожден, прост, (мы) сущность не называем простотою; но как сущность есть проста, а не простота, так сущность есть и нерожденна, а не нерожденность. Точно таким же образом от того, что Сын рожден, никак не необходимо, поелику сущность Его есть проста, рожденность почитать Его сущностью. Но и здесь каждое из имен имеет особое значение. Ибо наименование «рожденный» представляет тебе бытие из чего-нибудь, а простым означает отсутствие сложности. Но не так кажется им, ибо, поелику сущность Отца проста, они хотят, чтобы она почиталась не иным чем, как нерожденностью, почему Он и называется нерожденным. Им можно сказать и то, что поелику они называют Отца и Творцом, и Создателем, а называемый так по сущности есть прост, то пора уже сим мудрецам сущность Отца объявить и творчеством, и созиданием, поелику учение о простоте возводит в сущность всякое значение имени, которым Он называется. Итак, или пусть отдалят от определения Божеской сущности нерожденность, оставив ее при одном своем значении, или если уже вследствие простоты подлежащего захотят определять сущность как нерожденность, то по той же самой причине пусть усматривают в сущности Отца и созидание, и творчество не так, как будто бы создавала и творила сила (находящаяся) в сущности, но так, как будто бы сама сила была мыслима как созидание и творение. А если отвергают это как злое и нелепое, то пусть последовательность убедит их вместе с сим отвергнуть и то их слово. Ибо как творение не есть сущность Творца, так и нерожденность не есть сущность Нерожденного. А для краткости и ясности я опять повторю те же слова: если Отец называется нерожденным не по причине нерожденности, но потому, что Он есть простая и несложная сущность, то по той же самой причине будет почитаться нерожденным и Сын, ибо по сущности и Он однороден и несложен. А если Сына необходимо признать рожденным, потому что Он рожден, то ясно, что и Отца назовем нерожденным потому, что Он нерожден. А если это вынуждает как истина, так и последовательность положений, то ясно, что нерожденность не есть имя сущности, но означает некоторое различие понятий, отличающее рожденное от нерожденного. Затем к сказанному присоединим и такого рода рассуждение: если говорят, что имя «нерожденность» означает сущность, а не существование без причины, то какое имя установят для того (понятия), что Отец есть без причины, когда нерожденность назначена ими для указания сущности? Если через речение «нерожденный» узнаем не разделяющее отличие Ипостасей, но полагаем, что оно служит для указания самого естества, как бы истекая некоторым образом из подлежащего предмета и через возглашение слогов открывая искомое, то совершенно необходимо или не быть Богу нерожденным, или

не называться им, поелику не будет уже никакого слова, которое бы допускало в нем такое значение. Если нерожденность, как они говорят, не означает бытия без причины, но показывает естество, то сей софизм обратится совершенно в противное им (мнение) и окажется, что нерожденность в Боге далека от их учения; ибо когда никакое другое речение или имя не представляет, чтобы Отец был нерожден, а нерожденность, по их мудрованию, означает нечто другое, а не то, чтобы не быть рожденным, то сходится и сливается с Савеллием их шаткое слово. Потому что совершенно необходимо по сей последовательности думать, что одно и то же Отец есть с Сыном, как скоро в их учении потеряно различие между рожденным и нерожденным; так что одно из двух: или они должны переменить мнение о сем имени, признав, что оно обозначает различие той и другой особенности, а не естество, или, оставаясь при признанном ими, должны относительно сего речения согласиться с Савеллием. Ибо не видно, как различие Ипостасей будет иметь неслиянность, когда оно не разделяет рожденного от нерожденного. Так что если слово «нерожденность» означает различие, то сущность через сие наименование уже не будет означаться, потому что иное понятие различия и иное сущности; если же значение сего слова относят к естеству, то последовательно увлечены будут в ложь так называемых сыноотцев, когда ясность учения об Ипостасях исчезнет. А если говорят, что ничто не препятствует словом «нерожденность» и означать различие с рожденным, и его же представлять сущностью, то пусть различат нам родственные значения сего имени, так чтобы можно было точно приспособлять к тому и другому имеющее различный смысл слово «нерожденный». Ибо, будучи употребляемо для указания различия, это имя не имеет обоюдности, как скоро оно сопоставляется с различаемым понятием; ибо и мы соглашаемся вместо того, чтобы говорить, что Сын рожден и Отец нерожден, по некоторому сходству речений одного называть нерожденным, а другого – рожденным. Но из какого разумения этого слова можно объяснить указание на сущность – сказать было бы ему невозможно.

Но, умолчав об этом, новый богослов, приплетая для нас иную болтовню к предыдущему словописанию, рассуждает (так): «Так как Бог, – говорит, – потому называется нерожденным, что прост, поэтому Бог есть нерожденность». Что общего имеет понятие простоты с мыслью о нерожденном? Ибо Он есть и Единородный, и рожденный, и не подлежит сомнению, что есть прост.

«Но Он и не имеет частей, и несложен». Какое же отношение и сего к исследуемому? Ибо и Сын ни многообразен, ни сложен, однако ж не есть нерожден вследствие сего. «Но, – говорит, – Он чужд и количественности, и величины». Пусть будет так, ибо Сын не определим величиною и неколичествен и однако ж – Сын. Но вопрос исследуемый не в этом, предле-

жит указать, какое значение слова «нерожденный» указывает на сущность? Ибо как от этого наименования берется основание различия (личных) свойств, так они желали бы, чтобы посредством какого-либо из значений этого же самого названия было двусмысленно и указание бытия.

Но об этом Евномий умалчивает, а говорит, что «не по примышлению должно чествовать Бога именованием нерожденного, ибо сказанное так обыкновенно рассеивается вместе с самими звуками». Но что из того, что говорим, не разрушается вместе с тем, как оно сказано? Ибо произносимое в звуке (слово) мы не можем сохранить неразрушимым в форме слова, однажды образовавшейся в устах, как сохраняется выработанное из глины или кирпичей; но вместе с тем, как в звуке произнесено слово, сказанного уже нет, потому что по разлианию снова в воздухе дыхания звука в том месте, в котором последовало излияние звука, уже не отпечатлевается никакого следа того, что сказано; так что если он тем характеризует слово «по примышлению», что оно не остается словом, но исчезает вместе со звуком говорящего, то не избегнет (необходимости) назвать всякое слово примышлением, так как ни от какого слова не остается ничего существенного после произнесения. Он не в состоянии будет доказать, что и самая нерожденность, которую он исключает из области примышления, остается неразрушимой и твердой после произнесения, так как речение, посредством звука вышедшее из уст, не остается в воздухе. Но можно таким еще образом доказать несостоятельность его слов: хотя бы и молча мы стали изображать на письме мысли души, но нельзя сделать, чтобы твердое в понятиях получило обозначение в письменах, а нетвердое осталось без обозначения посредством письмен; ибо все, что ни приходит на ум, будет ли оно верно по разумению или нет, можно по произволу предать письму. Для обозначения мысли звук есть то же, что письмо, ибо одинаково посредством того и другого мы выражаем мыслимое. Потому не могу понять, что имея в виду, он вместе с чистым звуком разрушает и мысль. Ибо при всяком слове, произносимом при помощи какого бы то ни было звука, бывает переход дыхания, передающего звук в то, что ему сродно, а смысл слов напечатлевается посредством слуха в памяти, в душе слушающего, будет ли то смысл истинный или неверный. Итак, пошло то изъяснение «примышления», какое представляет наш писатель, когда характеризует и определяет оное как разрешение звука; и потому оный *разумный послушатель*⁵⁹, как говорит Исаия (Ис. 3, 3), отвергает это недоступное для смысла учение о примышлении, доказав, что оно совершенно «разрушается и не имеет существенности», как он говорит. Он искусно рассуждает о силе, заключающейся в речении, при помощи известных примеров направляя

59 Св. Григорий понимает здесь св. Василия Великого.

слово к учению о догматах⁶⁰. Против него Евномий, надмеваясь (чтобы стать в уровень с) этим почтенным писанием, старается разрушить ясно раскрытое там о примышлении таким способом.

Но, может быть, лучше будет, прежде чем опровергать написанное, исследовать цель, что имея в виду, он избегает прилагать к Богу наименование нерожденным по примышлению. У всех, признавших учение благочестия, получил силу тот общепризнанный догмат, что во Христе должно полагать всю надежду спасения, так что иначе и невозможно получить блаженства, если вера во Христа не даст сего вожделенного блага. А когда эта мысль крепко утверждена в душах верующих, и всякая честь, и поклонение, и слава воздаются от всех Единородному Богу, как Начальнику жизни, *творящему дела Отца* (Ин. 10, 37), как Сам Господь говорит в Евангелии, и нисколько не меньшему по превосходству во всем, что бы ни понимали как благо; то не знаю, откуда возбуждаемые ненавистью и завистью к чести Господа, как бы ущербом для себя почитая поклонение, воздаваемое верующими Единородному Богу, говорят против божеских (Ему) почестей и стараются убедить, что ничто из того, что говорится о Нем, не говорится истинно. Так (у них) Он не есть истинный Бог, хотя и именуется так в Писании; называемый Сыном не имеет естества, точно соответствующего наименованию; ни по достоинству, ни по естеству у Него нет никакого общения с Отцом; да и невозможно Рожденному быть равночестным с Творцом по достоинству, или могуществу, или естеству, потому что у Отца жизнь беспредельна и существование – от вечности, а у Сына жизнь некоторым образом ограничена: поелику начало, от которого Он произошел, поставляет предел продолжению жизни на предшествующее время и препятствует Ему распростирается с вечностью Отца; так что и Его жизнь признается недостаточествующею, и Отец не всегда был тем, что Он есть и чем именуется теперь, но есть иной, сравнительно с прежним; так как после Он восхотел быть Отцом, а лучше сказать, не быть, но именоваться. Ибо Он не по истине наименован Отцом Сына, но название твари подменено названием Сына. Во всяком же случае, говорят, что то, что получило бытие после, необходимо уступает древнейшему, ограниченное – вечному, происшедшее по хотению Создавшего – Самому Создавшему и в могуществе, и в достоинстве, и в естестве, и в старейшинстве по времени, и во всех преимуществах. А кто далек от совершенства по тем понятиям о Божестве, какие Ему соответствуют, того как стал бы кто-нибудь достойно прославлять почестями, свойственными истинному Богу? Так из этого выводится ими заключение, что Того, Кто несовершенен по могуществу, имеет недостаток в совершенстве жизни, подчинен Владычеству, ничего не творит Сам от Себя, кроме того, что заповедано Ему повелением Владыки,

60 Творения св. Василия Великого. М., 1846. Ч. III. С. 20 и след.

– сего должно признавать неимеющим никакой приличествующей Богу чести и ничего соответствующего понятию о Боге, но называть Его Богом, усваивая имя, лишенное всякого величественного смысла. Словами, сказанными в таком виде, без покрова умствований, он возбудил бы ярость и новым учением привел бы слушателя в ужас. Ибо кто примет злого наставника, открыто и безыскусственно поучающего извращению величия Христова? Потому-то, прикрывая эти злые козни словесные некоторыми вероподобными и льстивыми отводами, оболещают неразумных слушателей примыслениями (заимствованными) от внешней мудрости. Подготовив все, посредством чего мысли слушателей возможно было бы самостоятельно увлечься к таким мнениям, они вывод конечного заключения предоставляют самому слушателю. Ибо, сказав, что Единородный Бог по существу нетождествен с истинным Отцом, и софистически выводя такое заключение из противоположения нерожденного с рожденным, они умалчивают о том, что отсюда следует, поелику нечестивая мысль тут сама собой получает силу через последовательность вывода. И как составитель ядов делает яд удобоприемлемым для отравливаемого, подсластив пагубу медом, и только дает яд, а уже яд сам, примешанный ко внутренностям, производит разрушение без всякого участия составителя яда, так нечто подобное делается и ими. Утонченными умствованиями, как бы ядом, подсластив смертоносное учение, они после того, как вольют в душу слушателей то заблуждение, что Единородный Бог не есть истинный Бог, уже молча совершают вместе с сим и все прочее. Ибо за убеждением, что Он не есть Бог истинный, следует, что и ничто из того, что говорится о Нем, как приличествующее Богу, не говорится истинно. Потому что, если и Сыном, и Богом Он не по истине именуется, но тем и другим по неправильному словоупотреблению, то, конечно, и прочие из имен, какими именуется Он в Божественном Писании, будут чужды истины, ибо если одно будет сказано о Нем неистинно, то и другое будет чуждо истины. Конечно, все будет следовать одно за другим, так что если Он есть истинно Бог, то необходимо быть Ему и Судиею, и Царем, и вообще всем тем, что представляет каждое из имен, какое дается Ему. Если же Божество ложно усвоится Ему, то и все прочее относительно Его неистинно. Итак, если оболещенные убеждены, что именем Божества ложно именуется Единородный, то вместе с сим утверждается, что не должно ни служить Ему, ни поклоняться, ни вообще воздавать подобающую Богу честь. А чтобы покушение против Спасителя было действительным, они изобрели такой способ богохульства: они учат, что не должно обращать внимание на общение в прочих именах, которыми означается равночестность достоинства Сына с Отцом, но что должно заключать о различии естества из противоположения нерожденного рожденному, ибо то составляет Божеское естество, что означается именем

нерожденности. Потом, так как все люди, имеющие разум, думают, что какой бы то ни было силой речений невозможно выразить неизреченное естество, и наше ведение на столько не простирается, чтобы постигнуть превышающее все познаваемое, и способность дара слова не получила в нас такой силы, чтобы могла изобразить мыслимое, если что-либо всецело высокое и божественное будет составлять предмет мышления, то опять эти мудрецы, обвиняя большинство в тупости и незнании науки рассуждать, сами утверждают, что знают ее и могут приобрести знание обо всем, о чем ни захотят. Потому они и говорят, что Божеское естество есть не что иное, как самая нерожденность, и, называя ее главнейшею, верховнейшею и высшею, заключают в этом звуке все величие Божества. Отсюда следует: если нерожденность есть главнейшее (выражение) сущности и остальные приличествующие Божеству имена связаны с нею, как-то: божественность, могущество, нетление и прочие, — если такова и такое имеет значение нерожденность, то, конечно, если она неприложима, неприложимы и те, другие (свойства). Ибо как способность мыслить, смеяться и приобретать знание есть особенность человека, а нечеловек, конечно, не будет иметь и особенностей естества (человеческого), так, если нерожденность есть истинная божественность, то в том, кому это наименование несвойственно, конечно, не окажется и никакого другого (из свойств), характеризующих Божество. Отсюда, поелику нерожденность неприложима к Сыну, то сим самым уже доказано, что к Нему неприложимы в собственном смысле и все прочие высокие и приличные Богу наименования. Итак, в этом они полагают разумение Божественных тайн, чтобы отвергать Божество Сына, едва не явно восклицая всякому, кто пожелает их слушать, что совершенным в познании можно быть (только) тебе, не верующему в Единородного Бога, в то, что Он есть Бог истинный, тебе, не почитающему Сына так, как почитается Отец, признающему, что Он не Сын, но тварь по естеству, не Господь, не Владыка, но раб и подвластный. Ибо к этому направлен конец их внушений, хотя хула и прикрывается другими выражениями. Для сего, в прежнем сочинении разнообразно потешаясь круговращением софизмов и различными способами упражняя свое искусство над понятием нерожденности, отнимает смысл у обольщенных, когда говорит: «Итак, если не по примыслению, не в смысле лишения, не как часть (потому что неделим), не как что-нибудь иное в Нем Самом, потому что Нерожденный един и единичен, то Он и будет нерожденная сущность». Учитель наш сознавал вред, по необходимости проистекающий отсюда для обольщенных, именно, что допущение мнения, что Он не есть истинно Бог, мнения, по которому извращается догмат последовательностью сих речений, есть ниспровержение самого исповедания Господа; по этой причине он, с одной стороны, не противоречит, что нерожденность не усвоится Богу как часть, и

сам согласно с ним исповедует, что Божество просто, неколичественно, не имеет величины и сложности, а с другой, – и возражает, и приводит доказательства против той мысли, что наименование не должно прилагать к Нему по примыслению⁶¹. Не останавливаясь на этом, наш сочинитель во втором слове снова противопоставляет нам свою мудрость, борясь против сказанного о примыслении.

Но благовременно было бы и им самим припомнить остальное в рассуждении о сем (Василия); мы же прибавим к этому только то, что в человеческой природе нет силы точно познать существо Божие; а может быть, еще и мало будет сказать это об одной человеческой силе; но если кто скажет, что и бестелесная тварь ниже того, чтобы вместить и объять ведением Бесконечное Естество, конечно, не погрешит совершенно, как можно усмотреть из близких нам примеров. Многие и различные существа получили жизнь во плоти: крылатые, сухопутные, и вверх поднимающиеся силой крыльев, и живущие и кроющиеся в глубинах. Если сравним их между собой, то окажется, что обитающие в воздухе немало отстоят от земных; если же сравнивать с звездами и неподвижной сферой, то должно будет признать, что носящееся в воздухе при помощи летания отличается от небесного несколько не меньше, чем от животных земных. Так и сила ангельская, сравниваемая с нашею, кажется имеющею весьма много преимуществ, потому что, неотягощаемая никаким (внешним) ощущением, чистою и неприкровенной силой ведения стремится к горнему. Если же рассматривать и их способность разумения относительно к величию Истинно Сущего, то осмелившийся сказать, что и их сила относительно уразумения Божества недалеко отстоит от нашей малости, явит смелость, не выходящую из должных пределов. Ибо велико и непроходимо расстояние, которым Несозданное Естество отделено от созданной сущности. Одно ограничено, другое не имеет границ; одно объемлется своей мерой, как того восхотела премудрость Создателя, другое не знает меры; одно связано некоторым протяжением расстояния, замкнуто временем и местом, другое выше всякого понятия о расстоянии; сколько бы кто ни напрягал ума, столько же оно избегает любознательности. В сей жизни можно усматривать и начало существ, и конец, а Блаженство превыше твари не допускает ни начала, ни конца, но, будучи выше означаемого тем и другим, пребывает всегда одним и тем же. Одно в себе самом имеет движение жизни, а не через какие-либо расстояния переходит в ней от одного (состояния) к другому (ибо не через общение с иною жизнью приходит к жизни, причем следовало бы думать, что есть и конец, и начало общения), но Само, что есть, то и есть жизнь, в нем действующая, – жизнь, которая не делается ни большею, ни меньшею от какого-либо приложения или

61 Творения св. Василия Великого. М., 1846. Ч. III, С. 20 и след.

отъятия. Ибо приращение чего-либо для увеличения не имеет места в бесконечном, а мысли об уменьшении не допускает бесстрастность Естества. Так, рассматривая небо и некоторым образом входя в соприкосновение с красотой небесной при помощи зрительных органов, мы не сомневаемся, что существует то, что является; а когда нас спросят: что это такое? — мы не можем словами объяснить естество этого и только удивимся, видя круговое обращение целого, согласное движение планет, какой-то круг, называемый зодиаком, начертанный наискось на своде небесном, на котором сведущие в том наблюдают движение светил, влекомых по противоположному направлению. Удивимся и различию светил по величине, и особенностям блеска, восходу и закату их, всегда неизменно происходящему в одни и те же времена соответственно круговому годовому обращению, соединениям блуждающих светил, подходам ниже идущих и исчезновению верхних, затмениям на земле, возвращениям исчезающих светил, многообразному изменению луны, движению солнца посреди полюсов и тому, как оно, будучи полно собственного света, кругом увенчано лучами и, все объемля светоносной силой, иногда и само затмевается, когда, как говорят, заслоняет его лунное тело, и как, совершая всегда свое течение по воле Уставившего, обращается по предустановленному пути удаления и приближения, само собою производя четыре времени года. Видя это, мы на основании того, что видим, не сомневаемся в бытии явлений, но от разумения сущности причин каждого из сих предметов мы столько же далеки, как если бы и вовсе не узнали явлений при помощи ощущения. Так и о Творце мира, что Он существует, мы знаем, но и не отрицаем, что понятия о существе Его не знаем.

А хвалящиеся знанием сего пусть прежде ответят относительно доступного: что такое, по их мнению, небесное тело? Что за орудие, производящее во всем вращательное движение? В чем состоит движение? Кто бы что ни придумал рассудком, непременно размышление, подвигаясь далее, кончит неразрешимым и непостижимым. Ибо если кто-нибудь скажет, что иное подобное по очертанию тело, приспособленное по форме, обнимает собою движение, так что этот бег, всегда наклоняемый, однообразно вращается вокруг себя, необходимо встречая препятствия в этом объемлющем теле к стремлению по прямому направлению; то каким образом объяснить то, что эти тела при непрерывном трении остаются, не разрушая одно другое? И как происходит движение, когда два однородных тела, хотя и приспособлены одно к форме другого, но одно из них остается неподвижным? Ибо, при неподвижности тела объемлющего, тело, тесно сжатое внутри, конечно, неспособно будет к собственному действованию. А что такое скрепляет прочность этого объемлющего тела так, что оно остается неколебимым, непоколебимым от того движения, которое к нему прилажено?

Если же по любознательности мышления предположить, что есть у него какое-нибудь место (закрепления), сохраняющее его положение твердым, то, конечно, мысль, последовательно идя далее, полюбопытствует относительно основания и этого основания, и потом иного основания для сего (последнего), и иного еще дальнейшего; и, таким образом, исследование, восходя так, прострется в бесконечность и кончит неразрешимым, потому что если напоследок тело полагается в основание всего, то опять спрашивается, что за ним; так что разум никогда не остановится, постоянно допытываясь, что окружает это объемлющее тело.

Но это не так; по пустому предположению философствующих об этом, в небесных пространствах разлито нечто пустое, по нему скользит круговращение всего и возвращается к себе самому, не встречая ни от чего плотного никакого сопротивления, которое могло бы остановить противодействием и прервать идущее вперед круговое движение. Что же такое это пустое, которое, говорят они, не есть ни тело, ни мысль? До чего оно простирается, и что сменяет его? Какое сродство крепко сжатого и плотного с этим пустым и несущественным? Что служит посредством между предметами, различными по природе? Как из разнородного составляется такое стройное согласие целого? А кто скажет, что такое небо? Смешение ли объемлемых им стихий, или единое (образующееся) из всех их, или что-либо иное, отличное от них? Что такое сами звезды? Откуда им сообщается блеск? Что такое он и как составляется? Какое основание различия их по красоте и величине? А что касается планет, совершающих внутри семи орбит движение, противоположное общему движению, то что это значит и какой необходимостью вынуждается? А тот невещественный и эфирный огонь и разлитый в промежутке воздух, служащий как бы преградой между естеством теплотворным и разрушающим и между естеством влажным и удоборазрушимым? И как земля в нижней части прикреплена к целому, и что сохраняет твердым ее положение? Что удерживает ее стремление вниз? Если об этом и подобном кто-нибудь спросит нас, способен ли будет кто-нибудь возвыситься настолько, чтобы обещать понятие о сем, — здравомыслящим не остается ничего ответить, кроме того, что *все премудростию Сотворивший* (Пс. 103, 24) один знает основание создания; а мы *верою разумеваем совершиться веком глаголом Божиим*, как говорит Апостол (Евр. 11, 3).

Итак, если низшая природа, подлежащая нашим чувствам, выше меры человеческого ведения, то как Создавший все единым хотением может быть в пределах нашего разумения? *Суэта и неистовления ложная* (Пс. 39, 5), как говорит пророк, думать, что для кого-нибудь возможно уразумение непостижимого. Подобное можно видеть на малых детях: по неведению, свойственному возрасту резвых и вместе любознательных,

часто, когда через окно ворвется к ним солнечной луч, они, обрадовавшись красоте, кидаются к появившемуся (лучу) и стараются нести луч руками, спорят между собой, захватывают свет в горсть, зажимая, как думают они, самое сияние; а когда разожмут сжатые пальцы, исчезновение луча из рук производит в детях смех и шум. Так и младенцы нашего поколения, как говорит притча, играют сидя *на торжищах* (Мф. 11, 16), видя Божественную силу, действиями Промысла и чудесами осиявающую души, как бы какой луч и теплоту, истекающие из солнечного естества, не дивятся благодати и не поклоняются познаваемому в сем; но, переступая пределы вмещаемого душой, хватают неосязаемое руками лжеумствований и своими умозаключениями думают удержать то, что представляется им. А когда разум разлагает и раскрывает сплетение лжеумствований, для имеющих рассудок не оказывается ничего, что можно было бы взять. Так, подобно малолетним и по-детски, попусту занимаясь невозможным, как бы в какой-нибудь детской ладони, заключают непостижимое естество Божие в немногих слогах слова «нерожденность», защищают эту глупость и думают, что Божество только и таково, что может быть объято человеческим разумом через одно наименование. Они принимают вид, будто следуют словам святых; но, поставляя себя выше их самих, не оказывают им благоговения. Ибо чего не оказывается сказавшим никто из блаженных мужей, которых слова, заключенные в письмени в божественных книгах, известны; о том они, *не разумеюще*, как говорит Апостол, *ни яже глаголют, ни о нихже утверждают* (1 Тим. 1, 7), говорят однако ж, что и сами они знают, и хвалятся, что и других руководят к познанию. И потому-то твердо стоят на том понятии, что Единородный Бог не есть истинно то, чем именуется, ибо так велит необходимость умозаключений.

Какие жалкие остроумцы! Как несчастно и пагубно для них изучение философии! Кто так старательно сам стремится в бездну, как они с трудом и усердием роют себе яму богохульства? До какой степени отлучились они от надежды христианской! Какой пропастью отделились они от спасающей веры! Как удалились от недра веры отца Авраама! Он (если согласно с великой мыслью Апостола нужно, оставив букву, иносказательно понимать смысл повествования, причем, разумеется, историческая истина остается), – он по Божественному повелению удалился из своей земли и от своего рода, исшел, как прилично мужу пророку, стремящемуся к познанию Бога (Евр. 11, 8). Мне кажется, что не какое-нибудь местное переселение должно разуметь здесь, если искать духовного смысла; но он, отрешившись сам от себя и от своей земли, то есть от земного и низменного понимания, возвысивши свою мысль, сколько возможно, над обычными пределами естества и покинув сродство души с чувствами, так чтобы, будучи необременяемым ничем из являющегося чувству, уже не подвергать-

ся помрачению при уразумении невидимого; и, ходя, по слову Апостола, *верою, а не видением* (2 Кор. 5, 7), когда ни слух уже не оглашал, ни зрение не вводило в заблуждение видимым; столько вознесся величием ведения, что тут можно полагать и предел человеческого совершенства, столько познал он Бога, сколько этой скоротечной и привременной силе возможно вместить при всем ее напряжении. Посему Господь всей твари, соделавшись как бы чем-то найденным для патриарха, именуется особенно Богом Авраама (Исх. 3, 6). Однако что же говорит о нем Писание? Что он *изыде не ведый, камо грядет* (Евр. 11, 8). Но, не узнав даже и имени Возлюбленного, не огорчился сим незнанием и не стыдился его. Итак, для него то служило твердым указанием пути к искомому, что в мыслях о Боге он не руководился никаким из сподручных средств познания, и что раз возбужденная в нем мысль совершенно ничем не задерживалась на пути к превышающему все познаваемое. Но, покинув силой размышления свою туземную мудрость, то есть халдейскую философию, остановившуюся на явлениях, и став выше познаваемого чувством, он от красоты видимой и от стройности небесных чудес возжелал узреть красоту, не имеющую образа. Так и все иное, что постигал он, идя вперед по пути размышления, – силу ли, благость ли, безначальность ли, или беспредельность, или если открывалось иное какое-нибудь подобное понятие относительно Божеского естества, – все делал он пособиями и основаниями для дальнейшего пути к горнему, всегда твердо держась найденного и простираясь вперед, прекрасные оные *восхождения* полагая в сердце, как говорит пророк (Пс. 80, 6); и, восходя далее всего постигаемого собственной силой, как еще низшего сравнительно с искомым, после того, как в мнениях о Боге возвысился над всяким представлением, происходящим из наименования естества, очистив мысль от подобных предположений и восприяв веру чистую и без примеси всякого мнения; вот что он сделал непогрешимым и ясным знаком познания Бога, знаком превосходнейшим и высшим всякого отличительного знака, – именно веру, что Бог есть. Потому-то после такого вдохновения, возбужденного высокими созерцаниями, снова опустив взоры на человеческую немощь, говорит: *аз же есмь земля и пепел* (Быт. 18, 17), то есть безгласен и бессилен к истолкованию блага, обнятого мыслию; ибо земля и пепел, по моему мнению, означают то, что безжизненно и вместе бесплодно. Таким образом, закон веры становится законом для последующей жизни, историей Авраама научая приступающих к Богу, что нельзя приблизиться к Богу иначе, как если не будет посредствовать вера и если исследующий ум она не приведет собою в соприкосновение с непостижимым Естеством. Ибо, оставив любопытство знания, *верова, сказано, Авраам Богу, и вменися ему в правду* (Быт. 15, 6); *Не писано же бысть за того единого точию*, говорит Апостол, *но и за ны* (Рим. 4, 23-24), что не знание Бог вменяет людям

в праведность, но веру. Ибо знание имеет как будто какую торгашескую склонность, вступая в связь с одним познаваемым, а вера христианская не так. Она служит осуществлением не одного познаваемого, но и ожидаемого (Евр. 11, 1), а то, чем уже обладают, не бывает предметом надежды. Ибо если кто имеет что-либо, говорит Апостол, *что и упоает* (Рим. 8, 24)? Недающееся нашему разумению вера делает нашим, собственной твердостью ручаясь за не явившееся еще, ибо о верующем так говорит Апостол, что *невидимаго яко видя, терпяше* (Евр. 11, 27). Итак, суетен тот, кто говорит, что знанием, напрасно надмевающим, возможно познать Божескую сущность. Потому что человек не так велик, чтобы равнять с Богом свою познавательную силу. Ибо *кто во облацех уравнился Господеву* (Пс. 88, 7)? – говорит Давид. И не так мало искомое, чтобы быть ему объатым помышлениями человеческого ничтожества. Послушай совета Екклезиаста не износить слово пред лицом Божиим, *яко Бог*, говорит он, *на небеси горе, ты же на земли долу* (Еккл. 5, 1). Взаимным сопоставлением этих частей мира или, лучше сказать, их расстоянием, по моему мнению, он показывает, сколь много Божеское естество выше мудрости человеческих рассуждений. Ибо сколько звезды выше прикосновения к ним пальцами, столько же или, лучше, много раз более Естество, превосходящее всякий ум, выше земных умствований.

Итак, узнав, сколь велико различие по естеству, будем спокойно пребывать в своих границах. Ибо и безопаснее и вместе благочестивее веровать, что величие Божие выше разума, нежели, определяя границы славы Его какими-нибудь предположениями, думать, что не существует ничего выше постигаемого разумом; и даже в том случае, когда бы кто находил это безопасным, не оставлять Божескую сущность неиспытваемой как неизреченную и недоступную для человеческих рассуждений. Ибо гадание о неизвестном и приобретение некоторого знания о сокровенном из примышления человеческих рассуждений пролагает доступ и ведет к ложным предположениям; потому что составляющий догадки о неизвестном будет предполагать не только истину, но часто и самую ложь вместо истины. А ученик евангельский и пророческий тому, что Сущий есть, верует на основании того, что слышит в священных книгах, на основании гармонии в видимой природе и дел Промысла; что же Он есть и как есть, о сем не исследуя, как о бесполезном и непригодном, он не даст лжи доступа к истине; ибо при большой пытливости находит место и неправильное умствование, а при бездействии пытливости совершенно пресекается и необходимость заблуждения. А что справедлива такая мысль, можно видеть из того, как церковные ереси уклонялись в разнообразные и различные предположения о Боге, когда каждый различно обольщал себя, судя по какому-либо движению мысли. Как сами те, о ком идет речь, погрузились в

такую бездну нечестия! Не безопаснее ли всего, по совету мудрости (Еккл. 5, 1), не исследовать глубочайшего, но спокойно сохранять для себя ненарушимым простой залог веры? Но как скоро человеческое ничтожество начало безрассудно касаться непостижимого и давать силу догматов изобретениям собственного пустого мнения, то отсюда произошел длинный список враждующих против истины, и сами те, о которых идет речь, явились учителями лжи; представляя Божество чем-то описуемым, они почти явно творят из своего мнения идола, когда обожествляют смысл, являющийся в слове «нерожденность», так что она не есть уже качество, в известном отношении приписываемое Божескому естеству, но сама есть Бог или сущность Божия. Конечно, им надлежало, взирая на лик святых, разумею пророков и патриархов, которым многократно и многообразно возвещалось слово истины, и потом на бывших самовидцами и служителями Слова, благоговеть пред достоверностью тех, кои свидетельствованы Самим Духом, пребывать в границах их учения и знания, а не дерзать на то, что не было доступно разумению святых. Ибо они, Бога, неведомого дотоле человекам по причине господствовавшего тогда идольского заблуждения, делая известным и ведомым для людей, как из чудес, которые являются в делах Его, так и из имен, посредством которых уразумевается многовидность Божеского могущества, руководят к разумению Божеского естества, делая для людей известным одно (только) величие усматриваемого в Боге; а понятие сущности как такое, которое невозможно вместить и не приносит пользы для пытливых, они оставили неизреченным и неисследимым. Ибо хотя они и повествовали о всем прочем, что произошло, – о небе, земле, море, временах, веках и тварях в них, но что такое каждое из сих творений, и как, и откуда, о том умолчали. Так и о Боге, что Он *есть и взыскающим Его мздовоздатель бывает* (Евр. 11, 6), они научают веровать, а естество Его, как высшее всякого имени, и не означили именем, и не заботились о том. Если же мы знаем какое-нибудь наименование для уяснения разумения Божества, то все таковые имена имеют сродство и сходство с теми именами, которые обозначают особенность какого-нибудь человека. Ибо когда изображающие неизвестного (человека) какими-нибудь признаками говорят, что он высокого рода, если так случится, и происходит от благородных, славен богатством, замечателен по заслуге, цветущего возраста, такого-то роста и тому подобное, то этим изображают не естество описываемого, но некоторые отличительные черты того, что известно о нем. Ибо ни благородство, ни богатство, ни известность по заслуге, ни замечательность по возрасту не есть сам человек, но каждое из этого есть качество, в известном лице усматриваемое. Так и все речения, в священном Писании открытые к прославлению Божества, означают что-либо, открываемое о Боге, каждое представляя особенное значение;

из них узнаем или могущество, или непричастность несовершенства, или безвиновность, или неопиcанность, или то, что над всем Он имеет власть, или вообще что-нибудь о Нем. Самую же сущность, как неместимую ни для какой мысли и невыразимую словом, Писание оставило неисследованной, узаконив чтить оную молчанием, когда запретило исследование глубочайшего и изрекло, что не должно *износить слово пред лицем Божиим* (Еккл. 5, 1).

Посему исследователь всех богодухновенных изречений не найдет в них учения о Божеском естестве и ни о чем ином, что касается до бытия по сущности. Относительно сего мы, люди, живем в неведении о всем, не зная прежде всего себя самих, а потом и всего прочего. Ибо кто достиг до уразумения собственной души? Кто узнал ее сущность? Вещественна она или невещественна? Совершенно бестелесна, или у нее есть нечто, похожее на тело? Как она происходит? Как примешивается (к телу)? Откуда вводится (в тело)? Как отходит? Что служит связью и посредством между ею и естеством телесным? Как, будучи неосязаемой и не имеющей образа, она объемлется некоторым свойственным ей очертанием? Какое различие в ней по действиям? Как она одна и та же и стремится к небу, исследуя невидимое, и ниспадает, увлекаемая тяготою тела, в страсти земные, в гнев и страх, печаль и удовольствия, милосердие и жестокость, надежду и память, робость и отважность, любовь и ненависть и во все прочие противоположные между собой действия сил души? Кто, имея это в виду, не подумал бы о самом себе, что в нем собрана целая толпа душ, потому что каждое из поименованных (действований) совершенно отлично от остальных? И как одно из них делается преобладающим, получая владычество над всеми, так что и сама сила разума подпадает и подчиняется преобладанию таких движений и присоединяет свое содействие к этим порывам, как бы насильно служа некоторому властелину? Какое же слово богодухновенного Писания научило нас относительно этой многочастности и многовидности того, что усматривается в душе мыслью? Слагается ли из всего нечто единое? И что за смешение и сочетание взаимно противоположного, при чем множественное делается единым, но каждое из многого, представляемое отдельно, заключено в душе, как бы в некоем обширном сосуде? И отчего не всегда ощущаем все заключенные в ней (силы), так чтобы чувствовать вместе и отвагу, и страх, ненависть и любовь и испытывать в себе слитное и смешанное движение всех прочих ощущений, но узнаем силу каждого из них в отдельности, когда одно из них получит перевес, а прочие утихают? В чем вообще состоит сочетание, и самое расположение, и многоместительная в нас широта, так что каждой из сил отведено особое место, и как будто какие среды и преграды препятствуют смешаться с соседней силой? Какое слово истолковало и самое то, имеет ли самосто-

ательную сущность гнев, или страх, или прочие из вышесказанных (действий души), или это суть какие-то не имеющие самостоятельности движения? Если имеют самостоятельность, то в нас не одна душа, как сказано, но заключено какое-то сборище душ, как скоро каждое из сих движений выделять как особую и отдельную душу. А если нужно признать каждое такое движение не имеющим самостоятельности, то как же господствует и властвует над нами не имеющее самостоятельности, и по какой-то неограниченной власти делает нас своими рабами всякое из таких движений, которому случится получить преобладающую силу? И если душа есть нечто умопостигаемое, то как в этой умопостигаемой сущности усматривается многочастность и сложность, тогда как такое понятие о ней должно быть мыслимо собственно без этих телесных качеств? А сила души, возвращающая, возбуждающая, питающая, изменяющая, и то, что хотя все части тела питаются, но не во всех проходит ощущение, но некоторые из них, подобно бездушным вещам, лишены ощущения, например, кости и хрящи, ногти и волосы, которые питание имеют, а ощущения не имеют; кто, скажи мне, выразумел все это? Но зачем говорить о душе? Даже и для плоти доселе не уловлено ничьим сильным соображением выражения, определяющего ее телесные качества. Если кто-нибудь будет разлагать своим рассудком являющееся нам на то, из чего оно состоит, и, отвлекши качества, будет стараться понять подлежащее в самом себе, то не вижу, что будет достигнуто таким умозрением. Если отнять от тела цвет, фигуру, плотность, тяжесть, количественность, положение места, движение, страдательность, и деятельность, и отношение к чему-либо, — из чего ничто порознь не есть тело, но все в совокупности принадлежит телу, то что останется для того, что собственно называется телом? Этого мы не можем понять сами собой, этому не научило нас и Писание. А не знающий самого себя как же познает то, что выше его? Приученный к незнанию себя самого не ясно ли научается тем самым не касаться ничего из сокровенного вне его? Потому-то мы познаем своими чувствами и стихии мира лишь настолько, насколько полезно для нашей жизни получать знание о каждой из них. А какое понятие их сущности, сему мы не научены, и незнание сего не приносит нам вреда. Ибо что мне пользы заботливо исследовать естество огня, как он возникает от трения, как воспламеняется, как, охватывая подлежащее ему вещество, прекращается не прежде, как пожрав и истребив что лежит пред ним? Как в камне таится искра? Как железо, холодное на осязание, рождает пламень? Как трение дерева одного о другое воспламеняет огонь? Как издающая блеск на солнце вода производит пламень? Оставляя в стороне заботливые изыскания и исследования о причине стремления огня вверх, и о его вечно движущейся силе, и о всем подобном, мы дошли до познания только о том одном, что в нем полезно для нашей жизни, зная,

что извлекающий пользу, не заботясь об исследовании, получает нисколько не менее заботливого исследователя.

Посему и Писание не вдается в рассуждения о сущности созданного, как о предмете излишнем и бесполезном. И мне кажется, что Иоанн, сын громов, велегласно провозгласивший предшествующую проповедь своего учения, именно это имея в виду, при конце своего евангельского повествования сказал, что много есть содеянного Господом, *яже еще бы по единому писана быша, ни самому мно всему миру вместити пишемых книг* (Ин. 21, 25). Говоря все сие, он разумел не чудесные исцеления, потому что ни одно из них не оставлено без упоминания в повествованиях, хотя и не все исцеленные упомянуты поименно. Ибо когда Писание говорит, что мертвые воскресали, слепые прозирали, глухие слышали, хромы ходили и что исцелялась всякая болезнь и всякий недуг, то сими словами оно не опустило в повествовании ни одного из чудес, включив каждое из них в общие понятия. Но, может быть, Евангелист по глубине своего видения говорит о том, что величие Сына Божия должно быть познаваемо не из одних чудес, соделанных Им во плоти. Они незначительны, если сравним их с величием прочих дел; а ты взгляни на небо, посмотри на его красоты, пронесись мыслию по всему пространству земли, по глубинам водным, объяв мыслью весь мир и представив в своем разуме премирное естество, узнай, что это суть истинные дела Пожившего с тобой во плоти. *Яже*, говорит, *еще бы по единому писана быша*, то есть что, и как, и откуда, и сколько, – то обилие учения о мире превысило бы вместимость мира. Поелику Бог все *премудростию сотворил* (Пс. 103, 24), а премудрость Божия не имеет предела, ибо *разума Его*, сказано, *нет числа* (Пс. 146, 5), то мир, ограниченный своими пределами, не вместит в себе понятия беспредельной премудрости. Итак, если целый мир мал, чтобы вместить учение о делах Господа, то коликие меры вместят повествование о (Самом) Боге всяческих? Быть может, и хульный язык не отринет, что бесконечен Творец всего изведенного в бытие единым хотением. Итак, если вся тварь не способна вместить учение о себе, как свидетельствует, по нашему объяснению, великий Иоанн, то как же человеческая малость вместит учение о Владыке твари? Пусть скажут велеречивые люди, что такое человек в сравнении со всем миром? Какая геометрическая точка столь неспособна делиться? Какой из Епикуровых атомов так истончается в пустых умствованиях, рассуждающих о сем, и так приближается к небытию, как человеческая малость, которая в сравнении с целым миром есть как бы ничто, как говорит и великий Давид, прекрасно определивший немощь смертных словами: *состав мой яко ничтоже пред Тобою* (Пс. 38, 6). Не говорит: совершенно ничто, но *яко ничтоже*, обозначая сим всю чрезмерную малость сравнительно с Самосущим.

Однако ж, происходя от такого естества, евномииане расширяют уста свои против силы неизглаголанной и одним наименованием измеря-

ют Естество беспредельное, заключая сущность Божию в слове «нерожденность», чтобы сим проложить путь для своей хулы на Единородного. Великий Василий исправил их ложное мнение и относительно наименований показал, что они не из самого естества проистекают, но прилагаются к предметам по примыслению; но они так далеки от обращения к истине, что как будто клеем каким-то приклеены к тому, что раз высказали, и не отстают от лжеумствования, а полагают, что слово «нерожденность» не по примыслению нашему прилагается, но представляет самое естество. Потому пытаться разбирать всю их речь и слово за словом опровергать их вздорное и длинное пустословие потребовало бы и долгого труда, и много времени, и большого досуга. Слышу, например, как Евномий, много лет со тщательностью и в совершенном покое сидя над этой троянской войной среди долгого сна сочинил для себя это великое сновидение, тщательно стараясь не о том, чтоб объяснить смысл какого-либо понятия, но о том, чтобы к речениям насильственно притянуть какой-нибудь смысл, и собирая благозвучнейшие выражения из некоторых сочинений. Как нищие по недостатку платья из разной ветоши сшивают себе лоскутные одежды, так и он, из разных мест натаскивая для себя фразы, сшивает из них лоскутную речь, жалким образом склеивая и прилаживая набор слов. Мелочность и ребячество его страсти к спору так же заслуживают презрение от человека, имеющего в виду истину, как для могучего и зрелого возрастом борца презренны заботы о женоподобном наряде. Я намерен оставить в стороне его длинные периоды, кратко проследить смысл всех его рассуждений.

Сказано нами (ибо слова наставника я признаю своими), что при помощи умозаключений мы получаем неясное и весьма малое понятие о Божеском естестве и что однако из наименований, благочестиво усвояемых сему Естеству, мы приобретаем ведение, достаточное для наших слабых сил. Мы говорим, что значение всех этих наименований не однообразно, но одни из них означают присущее Богу, а другие выражают отсутствие чего-либо в Нем; называем Его, например, праведным и нетленным; именуя праведным, означаем, что Ему присуща правда, а именуя нетленным, означаем, что тление не присуще Ему. А можно также и наоборот, правильно прилагать к Богу имена, изменив их значение так, чтобы вместо несоответственного представить свойственное Ему, а вместо присущего – чуждое Ему, потому что если правде противоположна неправда и тленности противоположна вечность, то, возможно, и противоположные выражения прилично прилагать к Богу и не погрешить против истины, сказав, что Он вечно один и тот же и не есть неправеден. Это все равно, что сказать: Он праведен и не подлежит тлению. Так и прочие имена при известном изменении значения пригодны для выражения того же смысла, как-то: наименование Его благим и бессмертным и все другие

имена, прилагаемые к Нему подобным же образом; ибо каждое из них, так или иначе измененное, выражает присутствие или отсутствие чего-либо в Божеском естестве; так что при изменении внешнего вида наименований благочестивая мысль о подлежащем (наименованию) остается неизменной. Одно и то же – именовать Бога непричастным злу и назвать Его благом, исповедать Его бессмертным и назвать Его живущим вовеки. Ибо в этих выражениях по их смыслу мы не представляем никакого различия, но каждым из них означаем одно и то же, хотя одно из выражений кажется заключающим в себе утверждение, а другое – отрицание чего-либо. Точно так же, именуя Бога началом всего и в другом случае называя Его безначальным, мы нисколько не разногласим по смыслу, и тем, и другим выражением означая, что Он есть началовождь и виновник всего, так что назовем ли Его безначальным или началовождем всего, в первом случае представим присущее, а в другом – неприсущее Ему. Ибо, как сказано, возможно при помощи изменения значений изменять смысл наименований в противоположные и посредством некоторого изменения формы означать присущее Богу даже таким именем, которое дотоле было несоответственно Ему, а другим можно означать другое. Так, вместо выражения «Он не имеет начала» можно дать определение «Он есть начало всего», и наоборот, вместо этого выражения можно исповедать Его единым существующим нерожденно. С изменением формы речения кажутся различными между собой, но смысл выражений остается один и тот же. Говоря о Боге, не о том должно стараться, чтобы придумать благозвучный и приятный для слуха подбор слов, а нужно отыскивать благочестивую мысль, которая бы хранила соответствующее понятию о Боге. Итак, поелику о Виновнике всего благочестиво мыслить так, что Он не имеет выше Себя иной причины, то с утверждением этой мысли какой же для имеющих смысл остается еще повод к спору о словах, когда каждое из выражений, которым высказывается эта мысль, представляет то же самое? Скажешь ли, что Он есть начало и вина всего, или назовешь Его безначальным, или нерожденным, или существующим от вечности, или виною всего, или единым не имеющим никакой причины (бытия), – все такие речения одинаковы между собой по силе значения и равного достоинства. Вдающийся в споры из-за такого, а не другого звука голоса занимается пустым делом, как будто бы благочестие заключается не в мысли, а в слогах и звуках. Такова мысль, раскрытая наставником нашим, при помощи которой людям, не закрытым темной завесой еретической, возможно видеть ясно, что Божество по отношению к его естеству остается недоступным, недомыслимым, превышающим всякое разумение, получаемое посредством умозаключений. Человеческий же многозаботливый и испытующий разум при помощи возможных для него умозаключений стремится к недоступному и верховному Естеству и каса-

ется Его; он не настолько проницателен, чтобы ясно видеть невидимое, и в то же время не вовсе отлучен от всякого приближения, так чтобы не мог получить никакого гадания о искомом; об ином в искомом он догадывается ощупью умозаключений, а иное усматривает некоторым образом из самой невозможности усмотрения, получая ясное познание о том, что искомое выше всякого познания; ибо, что не соответствует Божескому естеству, разум понимает, а что именно должно думать о Нем, того не понимает. Он не в силах познать самую сущность того, о чем так именно рассуждает, но при помощи разума того, что присуще и что не присуще Божескому естеству, он познает одно то, что доступно для усмотрения, именно что Оно прибывает в удалении от всякого зла и мыслится пребывающим во всяком благе; и однако же, будучи таковым, как я говорю, Оно неизреченно и недоступно для умозаключений. Таким образом, наставник наш отстранил все несоответственные мысли в понятии о Божеском естестве, а наставил и научил всему, что достохвально и боголепно должно думать о Нем, так что первая Причина не есть ни что-либо подлежащее тлению или изведенное в бытие через (временное) происхождение, но мысль о Ней чужда всякого подобного предположения. Из отрицания же не присущего Ему и из признания благочестиво мыслимого о Нем получается понятие о Его бытии.

Против сказанного ратует ревностный противник истины и хочет, чтобы такой-то именно звук речи (разумею слово «нерожденность») ясно выражал сущность Божию. Но всякому и посредственно знакомому с употреблением наименований ясно, что при помощи отрицательной частицы нетленность означает, что Богу не присуще ничто подобное – ни тленность, ни рождение. И многие другие имена, составленные подобным же образом, выражают отрицание не присущего, а не утверждение чего-либо существующего; таковы именованья незлобивым, беспечальным, нелукавым, безмятежным, безгневным, бесстрастным, неукоризненным и тому подобные. Эти наименования усвоятся и совершенно справедливо составляют как бы перепись какую и перечень тех понятий худого, которые к Божеству неприменимы; однако же сими наименованиями слово (наше) ничего не говорит о том, что такое то, о чем говорится. Ибо что нездорово (мыслить о Боге), то мы узнали из того, что слышали; а что Он есть, сила вышесказанных (слов) нам не показала. Если кто-нибудь, желая сказать нечто о человеческом естестве, называет его не бездушным, не бесчувственным, не летающим, не четвероногим, не водным, тот не укажет, что оно такое есть, а только объяснит, что оно не есть; говоря так о человеке, он не лжет, но и не обозначает ясно сущность предмета. По тому же основанию из многих подобных выражений, прилагаемых к Божескому естеству, мы научаемся к надлежащему образу мыслей о Боге, но не познаем из этих выражений

того, что такое Он по существу. Всячески избегая внесения каких-нибудь нелепых мыслей в представления о Боге, мы употребляем многие и разнообразные наименования Его, приспособляя имена к различию понятий. Так как не отыскано никакого имени, объемлющего Божеское естество и пригодного к соответственному выражению Его существа, то многими именами соответственно различным понятиям выражая то или другое особенное представление о Нем, именуем Его Божеством, извлекая из разнообразных и многообразных обозначений Его некоторые общие наименования для познания искомого. Спрашивая себя и исследуя, что такое Божество, мы отвечаем различно, например: Оно есть существо верховное над всем устройством и управлением сущего; Оно не имеет начала от какой-либо причины, но составляет причину бытия всего прочего; для Него нет рождения и начала, тления и конца, нет ни перемены на противное, ни ослабления в совершенстве, ни зло не имеет в Нем места, ни добро не отсутствует в Нем. Если же кто-нибудь пожелает выразить эти понятия в именах, то ему совершенно необходимо не допускающего изменения на худшее именовать непреложным и неизменяемым, первого виновника всего назвать нерожденным, не доступного тлению – нетленным, бессмертным и нескончаемым – не имеющего предела существования, вседержителем – всем управляющим. Так, образуя и все прочие имена на основании благочестивых представлений, мы сообразно с различием понятий именуем Его так и иначе, означая наименованиями или силу, или владычество, или благодать, или бытие не от причины, или вечное существование.

Посему говорю: такое образование имен находится во власти людей, прилагающих предмету названия, как кому покажется соответственным. И нет никакой нелепости в том признании, которое этот сочинитель, желая запугать нас, выставляет страшным и ужасным, именно в признании, что усвояемые Богу имена недавни сравнительно с самим предметом именуемым, то есть с Самим Богом. Ибо Бог не есть речение, и не в голосе и звуке имеет бытие. Но Бог Сам в Себе есть то, чем и признается когда-либо в нашем веровании; призывающими же Его именуется не само то, что Он есть (ибо естество Сущего неизглаголанно), но Он получает наименования от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни; таково и то самое сейчас высказанное наименование, ибо, именуя Его *Богом*, называем так, имея в мысли, что Он надзирает, и призывает, и провидит тайное⁶².

Если же сущность предшествует действиям, а действия мы постигаем на основании того, что чувствуем, и по мере возможности выражаем сие словами, то какое же еще остается место для опасения называть имена недавними сравнительно с предметами? Ибо если говоримое о Боге мы

62 Св. Григорий производит слово «Бог» (Θεός) от «смотреть» (θεάομαι, корень которого – θεάω).

изъясняем не прежде, чем мысленно представим, а представляем на основании знания, даваемого действиями, действиям же предшествует сила, а сила зависит от Божеского хотения, а хотение лежит во власти Божеского естества, — то не ясно ли научаемся, что наименования, означающие происходящее, по происхождению позже самих предметов, и слова суть как бы тени предметов, образуемые соответственно движениям существующего? Что это действительно так, в сем ясно убеждает Божественное Писание устами великого Давида, называющего Божеское естество как бы некими особенными и соответственными Ему именами, познанными им из действий. *Щедр и милостив Господь*, говорит он, *долготерпелив и многомилостив* (Пс. 102, 8). Как скажут: действие означают эти слова или естество? Никто не скажет, что они означают что-либо иное, кроме действия. Итак, когда Бог, в действии явивший щедроты и милость, от такого действования получил наименование? Прежде ли существования человеческого? Но кто нуждался тогда в милости? Конечно, милость явилась после греха, а грех после человека. Посему после происхождения человека получили начало и действие милосердия и имя милости. Итак, что же? Мудрствующий паче пророков не осудит ли и Давида за то, что наименовал Бога по тем (действиям), по которым познал Его? Или и с ним будет состязаться, выставляя на вид как бы из трагедии взятое оное почтенное речение, что Давид примышленными именами возвеличивает блаженнейшую жизнь Божию, славную в единой самой себе и прежде происхождения существ, способных примышлять. Защитник слов пророческих, конечно, скажет, что Божеское естество славно само в себе и прежде происхождения мыслящих существ, но ум человеческий говорит о сей славе потолику, поколику вмещает, научаемый действиями Божескими, ибо, как говорит Премудрость, *от величества и красоты созданий сравнительно рододелатель всяческих познается* (Прем. 13, 5). Мы усвоим таковые наименования Божескому, превосходящему всякий ум существу, не Его возвеличивая сими именами, но себя самих руководствуя тем, что говорим о Нем, к познанию сокровенного. Далее пророк говорит Господу: Бог *мой еси Ты, яко благих моих не потребуши* (Пс. 15, 2). Каким же образом мы так возвеличиваем, как говорит Евномий, блаженнейшую жизнь Божию, о которой пророк говорит, что она не имеет нужды в человеческих благах? Или слово «возвеличивать» (ἀγάλλειν) он придумал вместо слова «именовать» (ὀνομάζειν)? А от употребляющих правильные выражения и научившихся точно ставить слова мы слышим, что слово «возвеличивать» (ἀγάλλειν) означает не просто «выражать»; для сего употребляются слова «делать известным» (γυνώριζειν), «объяснять» (ῥηλοῦν), «означать» (σημαίνειν) и другие подобные. А слово «возвеличивать» (ἀγάλλειν) равнозначно с словами «хвалиться» (ἐπικάυχασθαι), «величаться» (ἐπευφράινεσθαι) и

другими, имеющими то же значение. Он говорит, что мы примышленными наименованиями возвеличиваем блаженную жизнь. А мы думаем, что прибавлять какую-нибудь честь к Божескому естеству, высшему всякой чести, есть дело, превышающее человеческую немощь; но при этом не отрицаем, что посредством благочестиво примышленных речений и имен стараемся дать некоторые понятия о свойствах сего Естества. И посему, по мере возможности следуя благочестию, мы понимаем, что первая причина не от какой-либо высшей причины имеет свое существование. Кто примет сие как истину, то ради единой истины это будет достойно хвалы. Если же кто признает эту истину высшим из всех прочих представлений о Божеском естестве и на основании одной этой мысли скажет, что Бог услаждается и радуется, как свойственно радоваться кому-либо из имеющих преимущество, то сие будет свойственно одной Евномиевой поэзии, поелику Евномий говорит, что основание радования заключается в самой нерожденности, которую он признает сущностью и именует блаженною и Божественной жизнью.

Но послушаем, как он соответственным делу способом и по прежде принятому образцу (ибо он опять красуется пред нами составленными по одинаковому образцу именами), как он при помощи их думает разрушить, как говорит, составившееся о нем мнение и прикрыть невежество обольщенных. Воспользуюсь заключительными словами этого высокопарного сочинителя. «Сказав, – говорит он, – что говоримое по примышлению обыкновенно разрешается в ничто вместе с самими звуками, прибавляем к сему: но Бог и при безмолвии, и при глаголении всего получавшего бытие и прежде, чем произошли имена, был и есть не рожден». Итак, признаем, что примышление слов или усвоение имен имеет нечто общее с самими предметами, которые обозначаем известным звуком имен и слов. Посему если Бог существует нерожденно прежде создания человека, то слово, выражающее такое понятие, нужно признать не имеющим собственного значения, как разлагающееся вместе со звуком, если оно дано по человеческому примышлению, ибо бытие – не одно и то же с именованием. Но то, что мы именуем Богом, есть по естеству; выражается же это нашим словом, сколько возможно выразить при бедности нашего естества, по которой оставались бы в душе неведомыми ее расположения, если бы они не обнаруживались в звуке и слове. Итак, постигая мыслью, что Он не от какой-либо причины имеет бытие, это понятие мы по примышлению выражаем словом «нерожденный». Посему какой же вред, если о Сущем так (то есть нерожденно), сказать как Он есть? Не от того, что наименовали Его нерожденным, Он и действительно существует нерожденно, но от такого существования происходит и именование. Этого не уразумел сей остроумец, да и не понял ясно собственных же положений, иначе он перестал

бы порицать производящих имя нерожденности от примышления. Ибо заметить, что он говорит: «Говоримое по примышлению разрешается в ничто вместе со звуками, а Бог и был, и есть нерожден прежде всего, получившего бытие, и прежде происхождения имен». Видите, что бытие тем, чем есть, Он имеет прежде существования всех и безмолвствующих, и говорящих, будучи ни более, ни менее как тем, чем Он есть. Употребление же слов и имен придумано после сотворения людей, которых Бог удостоил дара слова. Итак, если тварь позднее Создателя, а из всей твари последнее создание есть человек, если слово составляет особенность человека, если речения и имена суть части слова, и если (слово) «нерожденность» есть имя, то как он не понимает, что сражается против того самого, что утверждает? Ибо и мы говорим, что имена, придаваемые существующим предметам для различения одного от другого, изобретены человеческим примышлением; и он признает, что пользующиеся словом явились позднее Божеской жизни; Божеское же естество как теперь существует нерожденно, так и всегда существовало. Итак, если он признает, что блаженная жизнь существовала прежде людей (снова возвращаясь к сему, воспользуемся теми же словами), то и мы не противоречим, что по времени люди явились позднее, и говорим, что мы стали употреблять слова и имена с того времени, как произошли и получили от Творца разум. Но слово «нерожденность» есть имя, выражающее свое особое понятие; всякое же имя есть часть человеческой речи; следовательно, признавая, что Божеское естество существует прежде человеческого, он соглашается, что придуманное (человеком) наименование позже (Божеского) естества. Ибо несообразное дело – чтобы употребление слова возникло прежде создания тел, кто им пользуется, точно так же как и возделывание земли не появилось прежде земледельцев или мореплавание – прежде плавающих, и вообще прежде возникновения человеческой жизни не появилось ничего, что делается в жизни. Зачем же он вступает с нами в спор, не умея быть последовательным в своих же собственных рассуждениях?

«Бог, – говорит, – прежде происхождения человека был тем, что Он есть». И мы не отвергаем этого. Ибо все, что не постигаем мыслью в Боге, все это было прежде создания мира; но, говорим мы, это постигаемое получило наименования после происхождения того, кто именует. Ибо если употребляем имена потому, что они научают нас чему-либо относительно предметов, а требует научения только неведущий, Божеское же естество выше всякого научения, потому что объемлет в себе всякое ведение, то из сего открывается, что не ради Бога, а ради нас примышлены имена для уяснения понятий о Сущем. Он усвоил Своему естеству имя нерожденности не для того, чтобы познать Себя Самого, ибо Вédущий вся и Себя Самого прежде всего не нуждается в слогах и словах для того,

чтобы познать, каково Его естество и достоинство. Но дабы иметь некоторое понятие о благочестиво мыслимом о Нем, мы при помощи некоторых слов и слогов образовали различения понятий, сочетаниями слов как бы начертывая некоторые знаки и приметы на различных движениях мысли, так чтобы при помощи звуков, приспособленных к (известным) понятиям, ясно и раздельно выразить происходящие в душе движения. Итак, чем же он обличает нашу речь, в которой мы сказали, что имя нерожденности примышлено для означения безначального существования Божия, когда говорит, что «Бог был и есть нерожден прежде и говорящих, и безмолвствующих, и мыслящих, и прежде всякого примышления сотворенных»? Если бы кто-нибудь утверждал, что Он не был нерожденным прежде, чем изобретено нами это имя, то простительно было бы написать эти слова в опровержение подобной нелепости. Если же всеми признано, что Бог по бытию предшествует и слову, и мысли, а усвоение имени, которым выражается мысль ума, названо нами изобретенным по примышлению, и если цель его борьбы с нами – доказать, что это имя не людьми примышлено, но существовало и прежде, чем мы произошли, будучи изречено неизвестно кем, то какую связь с предложенною им для себя задачей имеют его слова, что Бог прежде всего сущего существует нерожденно, и его усилия доказать, что (измышление имени) позднее по своему происхождению, и вообще все то, что он наговорил? Потому что только помешанным свойственно думать, что примышление древнее самих мыслящих. Притом дальнейшие его рассуждения не касаются даже и думающих таким образом, то есть что люди, будучи позднейшими из созданий Божиих, должны считать примышление более древним, чем они сами. Речь его получила бы великую силу, если бы кто-нибудь по безумию или помешательству говорил, что Бог есть примышление. Если же таких речей нет и не было (ибо кто дойдет до такой степени сумасшествия, чтобы сказать, что истинно Сущий и все существующее приведший в бытие не имеет собственного существования, но является только в примышлении имени?), то зачем напрасно сражается с тенью, вступая в борьбу с тем, чего никто не утверждал? Конечно, очевидна причина этой безумной спорливости, – та именно, что стыдясь оболыщенных лжеумствованием относительно нерожденности, так как вполне доказано было, что имя отлично от значения сущности, он произвольно смешивает то, что было сказано, от названия перенося спор на предметы; дабы таким смешением удобно обмануты были несведущие, подумав или то, что, по нашим словам, Бог есть примышление, или то, что Он имеет бытие после изобретения людьми имен. Посему-то, оставляя в стороне наше неопровержимое доказательство, он переменяет предмет спора. Как сказано, наше рассуждение было такое, что имя «нерожденность» не означает Естества, но усвоено Естеству вследствие примышления, кото-

рым означает существование Его без причины. А они доказывали, что это слово выражает самую сущность. Где же доказано, что такова сила этого имени? Конечно, это скрыто где-нибудь в других рассуждениях, а у него весь труд устремлен на утверждение мысли, что Бог существует нерожденно, как будто кто прямо его спрашивал о том, какое понятие он имеет об имени «нерожденность», признает ли оное за слово, примышленное для выражения безначального бытия первой причины или для объяснения самой сущности? И он очень важно и решительно отвечает, что не сомневается в том, что Бог есть Творец неба и земли. Но как эта речь уклоняется от главного предмета и не имеет с ним связи, точно так же и в его красноглазовом споре с нами найдешь отсутствие всякой связи с предположенной целью. Рассмотрим это.

Евномииане говорят, что Бог нерожден, и мы согласны с этим, но что нерожденность есть и сущность, этому противоречим, ибо, говорим мы, это имя означает, что Бог существует нерожденно, а не то, что нерожденность есть Бог. Слова наши Евномий обещает опровергнуть. Какое же его опровержение? То, что «нерожденный был, – говорит он, – до происхождения человека». Как же это относится к искомому, к тому, что он обещал доказать, то есть что имя есть одно и то же с (именуемым) предметом, так как, по его определению, нерожденность составляет сущность? Каково доказательство обещанного? Доказывает, что Бог существует прежде тварей, одаренных словом! Какое неоспоримое и удивительное доказательство! Не оно ли самое и есть искусное логическое произведение диалектического искусства? Кто из непосвященных в тайны его учения в силах противостать ему? В своих различениях значений слова «примышление» он с важностью осмеивает перед нами самое название «примышление»: «из так называемых примышлений, – говорит он, – иное существует только на словах, не имея никакого значения, а иное существует только собственно в мысли, и из сего последнего иное только вследствие увеличения, как например, колоссы, а другое – вследствие уменьшения, например, пигмеи; иное – вследствие прибавки, как, например, многоглавные, другое – вследствие сложения, например, полузвери и полулюди». Видишь, на какую мелкую монету этот мудрец разменял нам «примышление», не удостоив проследить его смысл далее; примышление, говорит он, ничего не значит, не имеет смысла, выдумывает, чего нет в природе, то сокращает, то расширяет установленную меру природы, или слагает из разнородных предметов, или морочит уродливыми прибавками. При этом, играя названием «примышление», он по-своему доказывает, что оно бесполезно и непригодно для жизни. Откуда же высшая из наук? Откуда геометрия, мудрость счисления, учение о логических и физических положениях, изобретения в механике и чудные наблюдения времени и часов при помощи

меди и воды? Откуда и самое любомудрие о сущем, и созерцание умпостигаемого, и, сказать кратко, всякое занятие души великими и высокими предметами? А земледелие? А мореплавание? А прочее устройство относящегося к нашей жизни? Отчего море стало проходимо для человека? Как живущему на земле стало служить живущее в воздухе? Как дикое делается ручным? Как укрощается свирепое? Как сильнейшее не сбрасывает узду? Не примышлением ли изобретено все это в человеческом быту? По моему рассуждению, примышление есть способность открывать неизвестное, отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий. Ибо, составив некоторое понятие об искомом, мы, при помощи вновь находимых понятий соединяя выводы с тем, что понято в начале, ведем до конца начатое нами исследование.

Но к чему перечислять мне важнейшие и величайшие из успехов примышления? Ибо человеку, не имеющему страсти спорить против истины, легко видеть, что и все прочее, что время открыло полезного и нужного для жизни человеческой, открыто не иначе, как через примышление. И мне кажется, что кто признает примышление драгоценнейшим из всех благ, каким дано действовать в нас в сей жизни и какие вложены в нашу душу Божественным Промыслом, тот не погрешит против правильного образа мыслей. Говорю так, будучи научен Иовом именно теми словами, где Бог является в буре и тучах беседующим с рабом Своим. Вещая то, что прилично вещать Богу, Он говорит при этом и то, что Он Сам научил человека искусствам и даровал жене умение ткать и вышивать узоры (Иов. 38, 36). И, конечно, никто, кроме наклонного к плотскому и грубому разумению, не будет возражать против того, что Бог научил нас таким искусствам не какими-либо действиями, не сидя пред нами Сам за работой, как видим это у обучаемых плотским образом. Сказано же, что от Него научены мы этим искусствам, потому что, дав нашему естеству способность примышлять и изобретать желаемое, Он Сам довел нас до искусств. На этом-то основании все открываемое и совершаемое примышлением относится (нами) к Виновнику этой способности. Так и врачебное искусство открыла жизнь, однако же не погрешит тот, кто скажет, что врачебное искусство есть дар Божий. И все, что изобретено в жизни человеческой для мира или войны пригодного и полезного к чему-нибудь, не откуда-нибудь отвне появилось у нас, но есть дело ума, все соответственно нам примышляющего и изобретающего. А ум есть произведение Божие; следовательно, от Бога даровано все то, что дано нам умом. Если же противники говорят, что примышлением выдумываются и создаются баснословные выдумки и ложные чудища, то этому и я не противоречу, их мысль даже полезна для нашей цели. Ибо и мы говорим, что знание предметов противоположных между собой, как

приносящих пользу, так и оказывающих инаковое действие, – одно и то же само по себе, как например, в науке врачевания, управления кораблем и тому подобное. Умеющий лекарствами помогать больным сумел бы, если бы стал употреблять искусство во вред, внести яд и в здоровых, а направляющий судно при помощи кормила к пристани мог бы направить его на скалы и утесы, если бы ему по злобе хотелось погубить плывущих. И живописец при помощи одного и того же искусства пишет на доске самый изящный образ, и он же опять дает живое изображение самого гнусного вида. Точно так же и учитель детей (гимнастик) при помощи гимнастических приемов приводит вывихнутый член (тела) в должное положение и тем же самым искусством, если захочет, портит здоровый член.

Но к чему обременять речь множеством подробностей? Никто не будет возражать против сказанного, то есть что изучивший какое-нибудь искусство, чтобы делать из него наилучшее употребление, может пользоваться тем же самым искусством и для ненадлежащего приложения. Так, говорим, и способность примышления на благо сообщена Богом человеческому естеству, но у злоупотребляющих способностью примышлять она часто служит и содействует изобретениям бесполезным. Итак, из того, что примышление может создавать ложное и заведомо несуществующее, не следует, что оно не может исследовать подлинно сущее и истинно существующее; самая способность к первому служит для здравомыслящих свидетельством способности и ко второму. То, что представлено с целью произвести в зрителях какое-либо изумление или удовольствие, не обошлось без примышления, направленного к этой цели; но выдумывание ли каких-нибудь (существ) многоруких, или многоголовых, или дышащих пламенем, или обвитых клубами драконов, преувеличивание ли соразмерности частей, сокращение ли размеров естества до смешного, рассказы ли о превращении людей в источники, дерева и птиц, – все подобное (в чем могут находить утеху услаждающиеся такими выдумками) служит, по моему мнению, очевиднейшим доказательством того, что при помощи способности изобретать можно достигать познания и самых лучших из наук. Ибо нельзя же думать, что Подателем вложен в нас совершенный ум для вымысла не могущих существовать предметов, а для изыскания того, что полезно душе, не уделено никакой способности, при помощи которой можно бы достигнуть того, что нам полезно. Но как способность нашей души желать и иметь произволение сообщена естеству преимущественно для того, чтобы стремиться к прекрасному и доброму, если же кто-нибудь употребит эту силу не на то, на что должно, то никто не скажет, что случившееся стремление к дурному служит свидетельством того, что воля не склонна ни к чему доброму; так и устремление примышления на предметы пустые и бесполезные не свидетельствует о его бессилии к полезной

деятельности, а доказывает, что оно способно производить и полезное для души, и необходимое. Ибо как там оно изобрело что служит для удовольствия или для изумления, так и здесь оно не уклонится от того, что ведет к истине. А один из исследуемых вопросов состоял в том: первая причина, то есть Бог, безначален ли или имеет бытие, зависящее от какого-нибудь начала? Постигнув же разумом, что *первого* невозможно мыслить происходящим от чего-либо иного, мы для выражения этого понятия применили имя и говорим, что существующий без всякой высшей причины существует безначально и нерожденно. Имеющего таковое бытие мы наименовали нерожденным и безначальным, означая сим именем не то, что Он есть, а то, что Он не есть. Чтобы значение этого имени стало совершенно ясно, я попытаюсь представить самый наглядный пример. Пусть о каком-нибудь дереве будет исследование, саженное оно или само выросло. Если оно будет посаженное, то, конечно, назовем дерево саженным; если же само выросло, назовем несаженным. Такое название не уклоняется от истины, потому что, конечно, ни тем, ни другим названием не обозначается отличительная природа растения. Из названия «несаженное» мы узнали, что оно самородное; а платан ли это, или виноградная лоза, или другое какое-нибудь их подобных растений указываемое дерево, этого мы не узнали из такового наименования.

Если пример понят, то время перейти к предмету, для которого представлен пример. Мы уразумели, что первая причина имеет бытие без всякой высшей причины, посему Бога, существующего нерожденно, мы, облекая эту мысль в форму имени, наименовали нерожденным. Что Он имеет бытие не путем рождения, это мы выразили значением сего имени; какова же по своему естеству самая сущность, нерожденно имеющая бытие, к разумению сего несколько не ведет нас это наименование. Ибо умо-заключающему примышлению неестественно иметь столько силы, чтобы возвысить нас над пределами (нашей) природы, возвести к непостижимо-му и недоступное для разума обнять нашим ведением.

Но Евномий продолжает терзать (нашего) наставника, издевается над его словами о примышлении, опять позорит сказанное, обычной трескотней словишек осмеивая то, что сказано, и говорит: «Постыжается свидетельствами тех самых, чьими объяснениями пользуется». Указав на некоторую часть рассуждений нашего наставника о примышлении, ту именно, где он говорит, что примышление употребляется не на одну суетную деятельность, но имеет некоторую силу и для деятельности более высокой, и объясняет сказанное примерами пшеницы, семени и пищи⁶³, обвиняет его в том, что он следует внешней философии и ограничивает Божественное примышление, не признавая происхождение названий

63 Творения св. Василия Великого. М., 1846. Ч. III. С. 23.

предметов от Самого Бога, что он оказывает содействие безбожникам, восстает против Промысла, уважает их образ мыслей более, нежели законы Божеские, усваивает им большую мудрость, не обратив внимания на начальные слова Писания, где дается наименование плоду и семени еще прежде изведения человека в бытие (Быт. 1, 11-12). Таковы возводимые им на нас обвинения. Эти мысли изложены им не в таких выражениях, но мы изменили изложение лишь настолько, насколько нужно для исправления грубости и жесткости в словосочинении сказанного им. Что же мы скажем? Что ответим охранителю Божественного промысла?

Он обвиняет нас в неправде за то, что мы не отрицаем, что человек создан от Бога разумным, но изобретение речений относим к силе разума, данной Богом естеству человеческого. В этом и состоит самое тяжкое преступление, за которое учитель благочестия обвиняется в переходе на сторону безбожников и называется наследником и защитником преступной привычки и другими страшными именами. Пусть же отвечает исправитель наших погрешностей. Бог дал имена существующим (предметам) – так говорит новый толковник таинственных учений, – потому что и ростку, и былью, и траве, и семени, и дереву, и прочему дал имена прежде создания человека, когда повелением своим творил все, что получило бытие. Итак, если он останавливается на одной букве, и в этом отношении держится иудейского образа мыслей, и если еще не научился тому, что христианин есть ученик не письмени, но духа, ибо *письма*, по слову Апостола, бо *убивает, а дух животворит* (2 Кор. 3, 6), но выставляет нам одно дословное чтение букв и убежден, что их произносил Сам Бог, то он допускает не иное что, как то, что и Бог по подобию людей употреблял пространные речи, выражая мысли при помощи голоса и звука. Если он так понимает сие, то, конечно, не будет отвергать и того, что из этого следует. Наше, человеческое, слово произносится при помощи голосовых органов, дыхательного канала, языка, зубов, рта, при чем произведению звуков содействуют течение воздуха и дыхание изнутри. У нас дыхательный канал снизу дает звук, будучи прилажен к горлу наподобие флейты, в небо посредством верхней пустоты, простирающейся до ноздрей, сверху усиливает звук звонкостью, как будто какая-нибудь струнная подставка. И щеки содействуют речи, сообразно с различием звуков то делаясь впалыми, то поднимаясь, и затем проводя звук далее через тесный проход соответственно многообразным поворотам языка, производимым той или другой частью его, когда при помощи зубов или неба он как бы делает шероховатым или сжимает проходящее по нему дыхание. Помогает несколько и содействие губ, разнообразно различными родами движения определяющих звук и довершающих образование слов. Итак, если Бог, именуя и росток, и былье, и дерево, и плод, дает предметам имена, как изъяснил новый толкователь

Божественной истории, то Ему совершенно необходимо произносить каждое из этих имен не иначе, как так, как говорят обыкновенно, то есть при помощи сочетания слогов, из которых одни образуются посредством движения губ, другие посредством языка и иные при помощи того и другого органа. Итак, если имя изрекается не иначе, как с помощью голосовых органов, производящих посредством известного движения слоги и слово, то, конечно, он припишет Богу и эти органы и ради употребления слова придаст Божеству форму. Ибо всякое устройство органов, производящих голос, непременно имеет форму, а форма есть очертание тела, всякое же тело неизбежно имеет сложность. А где усматривается сложность, там, конечно, разумеется и разложение сложного; разложение же, по своему понятию, есть одно и то же с ислением. Итак, торжество над нами этого сочинителя кончается тем, что ему приходится признать своего Бога, которого он создал при помощи имени «нерожденность», говорящим, дабы не остаться ему чуждым изобретению имен, признать снабженным голосовыми органами, дабы изрекать имена, и даже не лишенным телесного естества, как требует того очертание, ибо никакое очертание само по себе не может быть уопределяемо без представления тела. Затем, постепенно подвигаясь далее, дойдем до представления (в Божестве) страстей, сродных телу, от сложности дойдем до разрушения, а от него – до конечного исления. Вот какое естество у нового бога открыл (нам) последовательный вывод из сказанного новым творцом богов!

Но он стоит за Писание и говорит, что Моисей весьма ясно возглашает: *рече Бог*, и приводит самые речение: *да будет свет, да будет твердь, да соберется вода, да явится суша, да прорастит земля, да изведут воды* и все прочее, что написано за сим (Быт. 1, 3; 1, 6; 1, 9; 1, 11; 1, 20). Исследуем же смысл сих слов. Кто даже из младенцев не знает, что слух и слово имеют взаимное соотношение и что как слух не обнаруживает деятельности, если не раздаются звуки, так не действительно и слово, не направленное к чьему-либо слуху? Итак, если утверждает, что Бог говорил, то пусть укажет нам и слух (тех), для кого Он говорил. Или он скажет, что Бог говорил Себе Самому? Следовательно, давая сии повеления, Он повелевает Себе Самому. Кто же согласиться на то, что Бог сидел, давая Себе повеления, что должно делать, и Самого же Себя употреблял служителем и исполнителем повелений? А если бы и согласился кто-нибудь признать это благочестивым, то кто даже из людей имеет нужду в речах и разговорах с самим собой? Каждому достаточно одного движения мысли для того, чтобы выполнить стремление своей воли. Он скажет, конечно, что Бог беседует с Сыном, но зачем же тут нужен звук? Естеству плотному свойственно словами выражать помышления сердца, посему и изобретено равносильное с употреблением голоса выражение (мыслей) посредством письмен,

ибо одинаково выражаем мысль, говорим ли или пишем. На расстоянии не очень далеком голосом достигаем слуха, а для находящихся далеко выражаем мысли письменами; да и для присутствующих, смотря по расстоянию, мы или напрягаем силу звука, или ослабляем. А иногда и одним мановением объясняем находящимся вблизи, что нужно сделать, так что и то или другое выражение глаза указывает явившееся в душе намерение, и известное движение руки допускает или отвергает что-либо. Итак, если облеченные телом часто выражают присутствующим сокровенные движения мысли без помощи звука или слова и без письменного собеседования, и при этом молчание не причиняет никакого вреда делу, которое нужно исполнить, то для невещественной, и неосязаемой, и, как говорит Евномий, высочайшей, и первой сущности неужели нужны речения, которые объясняли бы мысль Отца и Единородному давали бы знание о изволении Отчем, – речения, которые, по выражению самого Евномия, рассеваются вместе с звуком? Не знаю, кто из обладающих рассудком примет это как истину, особенно когда всякий звук всегда изливается в воздух. Ибо звук не иначе может существовать, как составляясь в воздухе, и совершенно необходимо допустить какую-либо среду, находящуюся между говорящим и тем, к кому обращена речь. Если нет (чего-либо) посредствующего, то как звук от говорящего перейдет к слушающему? Итак, какую назовут они среду, которой отделят Сына от Отца? Для тел такая среда, составляющая по своему естеству нечто отличное от сущности человеческих тел, заключается в воздухе. А если Бог, неосязаемый, не имеющий образа и чистый от всякой сложности, сообщая свои изволения Единородному Богу, подобному Ему, или, лучше, точно так же, как и Он, невещественному и бестелесному производит это сообщение при помощи голоса, то что же в сем случае служит средою, через которую слово, протекая и проходя, доходит до слуха Единородного? Нет нужды указывать и на то, что в Божестве не разделены действия познания наподобие того, как у нас каждое из орудий чувства отдельно воспринимает сродное себе чувство, например, зрение воспринимает видимое, чувство слуха – слышимое, а ни осязание не вкушает, ни слух не воспринимает испарений или вкусов, но каждое чувство остается при одной деятельности, для которой оно устроено природой, и некоторым образом остается бесчувственным к тому, что для него необычно, и не ощущает удовольствия, каким пользуется соседнее чувство. А там не так, но все Божество всецело есть ведение, и слух, и знание; а другие более животные чувства непозволительно приписывать чистому Естеству, разве только можно предположить в нем и что-либо дальнее и низвести понятие Божества до грубых представлений. Итак, при мысли, что Отец изрекает слова устами и что слух Сына при сем действует, какую предположим среду, проводящую голос Отца к слуху Сына? Она должна быть созданная

или несозданная. Но созданной ее нельзя признать, ибо слово (Отца) было прежде, чем последовало создание; а несозданного, кроме естества Божеского, нет ничего. Итак, если ничего созданного еще не было, а слово, упоминаемое при сотворении мира, было старше (всякого) творения, то утверждающий, что сим словом обозначаются речения и звуки голоса, какую предположит между Сыном и Отцом среду, в которой образовался звук и речения? Ибо если есть среда, то, конечно, она имеет свое особое естество, так что не тождественно с Отцом и не сходно по естеству с Сыном, но есть нечто совершенно иное, отделяющее взаимно Отца от Сына, втесняющееся между Обоими. Что же это такое? Оно не создано, ибо творение позднее слова, рожден же, как мы научены, (один) Единородный, а нерожденного, кроме Отца, нет ничего. Итак, истина по необходимости не допускает мыслить никакого посредства между Отцом и Сыном. А где пространственное разделение не мыслимо, там, конечно, допускается соприкосновение (τὸ συνημμένον), а во всем соприкасающемся не имеет нужды в посредстве голоса и речи. Соприкасающимся я называю неотделимое ни в чем. Ибо по отношению к естеству умопредставляемому слово «соприкосновение» означает не какое-либо телесное сращение, но единение и срастворение умопостигаемого с умопостигаемым по силе тождества хотений. Ибо между Сыном и Отцом нет разности в хотении, но по первообразной красоте благодати и (Сын) есть образ благодати. Если кто смотрится в зеркало (ничего не препятствует представить мысль при помощи плотских примеров), то образ отразится во всем согласно с первообразом, так как причина образа в зеркале есть образ смотрящийся; отображение само собой не двинется и не уклонится, если в первообразе не последует начало уклонения или движения; если же находящееся перед зеркалом сделает движение, то вместе с тем совершит движение и отображаемое в зеркале. Так, говорим, и образ Бога невидимого Господь непосредственно и неотступно сопоследует Отцу во всяком движении изволения. Отец восхотел чего-либо, и Сын, сый во Отце, познал изволение Отца, или, лучше, Сам соделался изволением Отчим. Поелику имеет в Себе все Отчее, то для Него нет ничего Отчего, чего бы не имел Он. Если же имеет в себе все Отчее или, лучше, и Самого Отца, а с Отцом, конечно, и то, что принадлежит Отцу, то в Себе Самом Он имеет всецелое изволение Отчее. Посему Он не имеет нужды из слова узнавать изволение Отца, Сам будучи Словом Отчим в высшем значении слова. Да и какое могло бы быть слово к Слову истинному? И как опять Слово истинное нуждается еще в ином слове для научения? По слову Апостола, сый в Боге *вся испытует, и глубины Божия* (1 Кор. 2, 10). Итак, если Бог изрекает какие-либо речения, а всякое слово принимается слухом, то объявляющие, что Бог действует при помощи раздельных слов, пусть укажут нам и собрание слушателей Божественных

слов. Себе говорить Он не имеет нужды; Сын не нуждается в научении речениями; *Дух*, сказано, *вся испытует, и глубины Божия*; твари же еще не было; к кому же обращена была речь? Но не лживо же, говорит он, Писание Моисея, из которого знаем, что Бог говорил нечто. И великий Давид не к лживым свидетелям принадлежит, а он ясно говорит именно сими словами: *Небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь. День дни отрывает глагол, и ночь ночи возвещает разум* (Пс. 18, 2-3). И сказав, что небеса и твердь поведают, а день и ночь возвещают разум и глаголы, он снова прибавляет к сказанному, что это *не суть речи, ниже словеса, ниже не слышатся гласи их* (Пс. 18, 4). Каким же образом поведения, возвещения и глаголы не суть ни речи, ни глас, воспринимаемый чувством слуха? Или пророк себе противоречит? Или повествует он о чем-то невозможном, говоря о глаголах без звуков, о поведении без речей и о возвещении без голоса? Или же, лучше, истинное слово пророческое не научает ли сими словами тому, что поведение небес и глаголы, возвещаемые днем, не суть членораздельные звуки, но что учение о Божеском могуществе сообщается умеющим слышать и безмолвный глас?

Как же думать об сем? Если уразумеем сие, то, может быть, уразумеем и слова Моисея. Для ясного уразумения объясняемого предмета Писание часто пользуется рассмотрением умпостигаемого в чем-нибудь более плотском, как например, и в том учении, которое, по моему мнению, возвещает Давид. Своими словами он научает тому, что ничто существующее не получило бытия от какого-то самопроизвольного случая, как думали иные, что случайные и неуправляемые разумом самосочетания первоначальных стихий образовали весь наш мир и все, что в нем, без всякого участия провидения; но что есть некая Причина создания всего и управления, от которой зависит вся природа, от нее получая свои начала и причины, к ней направляясь и обращаясь и в ней пребывая. И поелику, как говорит Апостол, *присносущная сила Его и Божество, от создания мира помышляема, видима суть* (Рим. 1, 20), то посему всякая тварь и прежде всего, как говорит Писание, устройство небесное являет премудрость Творца в искусстве, открывающемся из созданного. По моему мнению, Пророк желал представить из области видимого свидетельство, что существующее устроено премудро и с великим искусством и силой Правящего всем пребывает навсегда; сами небеса, говорит он, тем самым, что являют премудрость Создателя, едва не голосом говорят, вопиют и проповедуют премудрость Творца без (пособия) голоса. Можно слышать, как они учат сему, как бы словами говоря: «Взирая на нас, о люди, и на нашу красоту, величие и вечно движущийся небесный круг, на движение благоустроенное и согласное, всегда совершающееся одинаково, помыслите об Установителе нашего устройства; по красоте видимой судите о красоте

первообразной и невидимой; в нас нет ничего неподвластного Владыке – или самодвижущегося, или произвольного, но и видимое в нас, и усматриваемое мыслью зависит от верховного и неизреченного могущества». Это не членораздельная речь, но посредством видимого она влагает в души познание о Божеском могуществе лучше, чем если бы проповедовало слово, выражаемое звуками. Посему как небеса проповедуют, не издавая звуков, и как твердь возвещает творение Божие, не нуждаясь в голосе, и день не произносит глаголов, и речей здесь нет, и никто не скажет, что слово пророческое погрешает; таким же образом единый Учитель обоих: и Моисея, и Давида, – то есть Дух Святой, говоря, что созданию предшествовало повеление, являет нам Бога Создателем не речений, но предметов, указываемых значением речений, дабы мы не почитали творения никому не подвластным и происшедшим от себя самого, но на основании порядка, изложенного Моисеем в виде повествования о мироздании догматически, мудрствовали, что тварь произведена. Лучше сказать, каждым выражением сего повествования ясно изобличается заблуждение и неосновательность мысли наших противников. Каждый желающий, читая написанное нами объяснение на книгу Бытия, может оценить, что основательнее: наше ли учение или учение противников. Но возвратимся к предстоящему нам делу.

Выражение «*рече*» несколько не указывает на голос и речь Божию, но, означая могущество, соприусущее изволению Божескому, представляет с большей доступностью для наших чувств умопостигаемое учение. Поелику все существует по воле Божией; а люди привыкли наперед выражать хотение свое словами и потом производить действие согласно с хотением; описание же творения мира служит для начинающих некоторым введением к богопознанию, и могущество Божеского естества представляет в чертах, наиболее пригодных для уразумения; а всего легче познание умопостигаемого достигается при помощи чувств; то, говоря, что Бог изрек повеление чему-либо произойти, Моисей изображает свободное хотение воли, а прибавляя: *и бысть тако*, показывает, что для Божеского естества нет никакого различия между изволением и действием. Он научает, что у Бога мысль предшествует действию, и однако же действие не запаздывает явиться вслед за помышлением, но что то и другое представляются вместе и совокупно, и движение произволения в уме, и сила, совершающая действие. Ибо понятие произволения и действия несколько не допускает мысли о чем-либо, посредствующем между ними; но как при воспламенении огня одновременно является и свет, который и происходит от огня и вместе с ним сияет, так и действие Божеского изволения есть самое осуществление происшедшего и не занимает после хотения второго по порядку места. Здесь не так, как у других существ, у которых от природы есть сила

совершать что-либо; иное у них умопредставляется в возможности, а иное в действительности исполнения. Мы, например, говорим, что кораблестроитель всегда обладает кораблестроительным искусством в возможности, но обнаруживает его в действительности, когда на деле показывает свое знание. Не так в Жизни блаженной, но все в ней умопредставляемое действительно и есть деятельность, и изволение переходит в осуществление предположенной цели без всякого посредства. Посему как устройство небесное, свидетельствуя о славе, подобающей Зиждителю, поведает Творца и не нуждается в звуках голоса, так и всякий, противопоставляющий моим словам Писание Моисеево, пусть рассудит, что Бог, все осуществивший повелением Своим, и говорит, что мир Его творение, и в то же время для возвещения сей мысли не имеет нужды в словах. Как слышащий проповедание небес не ищет услышать от них членораздельную речь, ибо для обладающего разумением мир говорит посредством того, что совершается в нем, предоставляя другим существам объяснять словами; так и слышащий слова Моисея, что Бог как бы поименно дает повеление и заповедь относительно каждой из частей мира, пусть не предполагает, что пророк говорит ложь, и пусть не унижает высокое учение мелкими и грубыми представлениями, усвая в них Божеству человекообразное действие и предполагая, что Бог изрекает повеления голосом подобно людям. Повеление должно означать изволение, а наименования созданного должны означать сущность сотворенного. Таким образом, слова научают двум истинам: той, что Бог сотворил все по Своей воле, и той, что Божеское изволение без усилий и труда стало естеством.

Если же кто выражение «*рече Бог*» толкует более плотским образом, утверждая на основании сего, что Бог произносил членораздельные слова, тот и на основании выражения: *виде Бог* (Быт. 1, 4), конечно, будет предполагать, что Бог познает посредством деятельности очей по подобию нашего, имеющего способность воспринимать, чувства зрения. А так же выражения: *слыша Господь и помилова мя* (Пс. 29, 11), и: *обоня воню благоухания* (Быт. 8, 21) и все прочее, что Писание человекообразно повествует о главе Божией, ногах, руках, веждах, перстах, обуви, – приняв в ближайшем значении, представить нам Божество человекообразным, сходно с тем, что есть у нас. Если же слыша о произведении перстов Его – небесах, о крепкой руке Его, высокой мышце, об оке, веждах, ногах, обуви, понимает при каждом из таких выражений понятия, Богу приличествующие, и не оскверняет речь о чистоте естества нечистой примесью плотских мнений; то по требованию последовательности должен признать и изглаголение слов за обозначение Божеского изволения, не считать их членораздельными звуками, но размыслить о том, что Создатель разумного естества даровал нам слово, соответственное мере естества, чтобы мы могли, при

помощи его, возвещать движения души. А в какой мере отстоит естество от естества, Божеское – от нашего, в такой же мере все принадлежащее к нашему существованию, что усматривается в нас, различно от величайшего и Богу приличного образа бытия. И как наша сила, сравниваемая с могуществом Божиим, есть ничто, и как наша жизнь сравнительно с Его жизнью, и все вообще наше в сравнении с принадлежащим Ему, есть *яко ничтоже* пред Ним (Пс. 38, 6), по выражению Пророка, – так и наше слово, в сравнении с Словом истинно сущим, есть ничто. Наше слово в начале не существовало, но создано вместе с нашим естеством; его нельзя понимать как имеющее собственную сущность, но оно, как говорит где-то наставник наш, исчезает вместе со звуком языка; нельзя также представить наше слово делом, но оно имеет свое существование в одном голосе и письме. А слово Божие есть Бог, Слово, сущее в начале и вечно пребывающее, Им все существует и стоит, «Оно над всем властвует и имеет всякую власть над небесным и земным...» Оно – жизнь и истина, правда, и свет, и всякое благо, и сохраняет бытие всего. Вот каково и сколь высоко Слово, разумеемое в Боге; а Евномий дарит Богу как нечто великое слово, составленное из имен, глаголов и союзов, не разумея того, что даровавший естеству нашему деятельную силу не может быть назван Творцом каждого нашего действия. Он дал естеству нашему силу, а уже мы сами делаем дом, скамью, меч, плуг и вообще нужное для жизни; каждое в отдельности из сих произведений есть наше дело, но имеет отношение к Виновнику нас самих, создавшему наше естество способным ко всякому знанию. Так и сила слова есть дело Создавшего наше естество таковым, а изобретение слов, каждого в отдельности, придумано нами самими, чтобы пользоваться ими для обозначения предметов. Сие подтверждается тем, что повсюду признаются постыдными и неприличными многие слова, изобретателем которых ни один здравомыслящий не признает Бога. И хотя в божественном Писании от лица Божия изрекаются некоторые из обычных у нас речений, но нужно знать, что Дух Святый беседует с нами нашими же словами. Так и из повествования книги Деяний (Деян. 2, 6) знаем, что каждый принимал учение на собственном природном языке, внимая силе слов при помощи известных ему речений.

А что это истинно, узнает более, кто тщательнее исследует левитское законоположение, ибо там Моисей при описании таинственных священнослужений упоминает о *сковраде* и *опресноке* (Лев. 2, 4-5), и *пшеничной муке* (Лев. 9, 4) и о подобных именах, символически и загадочно указуя на некоторые душеполезные догматы. Поименовывает и меры некоторые, тогда обычные, говоря о некоей *ифи*, и *невел (мех)* (1 Цар. 1, 24), и *ин* (Лев. 23, 13) и о многом таковом. Но сотворил ли Бог сии названия и наименования и установил ли изначала, чтобы так было и называлось, приказал

ли, чтобы такое-то семя называть пшеницей, сотрение же его именовать мукой, обыкновенные, подобные перепонке и распластанные печенья называть опресноками, а такой-то сосуд, в котором изжаривается и иссушается жидкость теста, наименовать *сковрадою*, такое-то количество жидкости называть именем *ин* или *невел*, а более сухие плоды измерять *гомором*? Болтовня и суетность иудейская, совершенно чуждая возвышенности образа мыслей христиан, думать, что великий, и вышний, и превысший всякого имени и мысли Бог, единою силой изволения все обдержавший и изводящий в бытие и в бытии сохраняющий, – сей (Бог), как бы некоторый грамматик, сидит, занимаясь тонкостями такого установления имен. Но как глухим посредством знаков и движений рук означаем, что должно делать, не потому, чтобы сами не имели собственного голоса, когда это делаем, но потому что для неслышащих совершенно бесполезно изъяснение посредством слов, так, поелику и человеческое естество некоторым образом глухо и не слышит ничего горнего, то и благодать Божия, говорим мы, *многочастне и многообразне* глаголавшая *во пророцех* (Евр. 1, 1), руководит нас к уразумению горнего, сообразуя речения святых пророков с тем, что нам ясно и привычно, а не предлагает научения, соответственно собственному величию (ибо как в малом вместились бы великие?), но снисходит к скудости нашей силы. Как Бог, дав животному силу движения, уже не управляет и каждым порознь его шагом, потому что естество (его), однажды получив начало от Творца, само себя движет и направляет, совершая какое куда угодно движение, исключая только того случая, когда (как) говорится: *от Господа исправляются стопы мужу* (Притч. 20, 24), так и получив от Бога возможность говорить и произносить звуки и голосом возвещать желаемое, естество (наше) действует само собой, налагая на существующие (предметы) некоторые знаки посредством известного различия звуков. Таковы произносимые нами речения и имена, которыми мы означаем свойства предметов. И хотя у Моисея говорится о плоде прежде рождения плодов и о семенах прежде семян (Быт. 1, 11-12), но этим не опровергаются наши слова и сказанному (нами) о примыслении не противоречит мысль Законодателя. Ибо то самое, что мы называем плодом предел прошедшего земледелания, а семенем – начало будущего, научает (нас), что самые вещи, подлежащие наименованию, будет ли то пшеница или иное что из размножающегося посредством сеяния, не сама собой происходит, но по воле Творца рождается с такой силой, чтобы тому же самому быть плодом и опять само себя производить, став семенем, и избытком питать человека. Происходит же по Божественному изволению вещь, а не имя; так что вещь по своему существованию есть дело силы Сотворившего, а звуки, служащие для распознавания существующих вещей, посредством которых разум означает каждую порознь, чтобы дать точное и неслитное

познаніе о ней, суть дело и изобретеніе способности слова; самая же сія способность слова и естество (наше) есть дело Божіе. А поелику дар слова находится у всех людей, то необходимо, по различію народов, усматриваются и различія имен. Если же кто скажет, что Богом изречены по-человечески слова «свет», или «небо», или «семена», – тот, конечно, допустит мысль, что сии слова составлены на одном каком-либо наречіи языка. Какое же это наречіе, пусть укажет; ибо знающему то, конечно, не следует не знать и этого. И при Иордане после (снишествія) силы Духа, и опять в слух иудеев (Ин. 12, 29), и во время преображенія был глас свѣше, научающій людей, чтобы они Являющагося им не почитали только каким-то призраком, но веровали, что Он есть истинно возлюбленный Сын Божій; таковой глас для вразумленія слушающих был образован Богом в воздушной стихіи соответственно преобладающей привычке говорящих. Так Бог, *всем* хотящій *спасти*ся, и *в разум истины прийти* (1 Тим. 2, 4), сочленил в воздухе слово, имея целью спасеніе слушающих, как и Господь говорит иудеям, думавшим, что *гром бысть* потому, что звук составилъся в воздухе, что *не Мене ради глас сей бысть, но вас ради* (Ин. 12, 29-30). А говорящій, что Бог употреблял реченія прежде созданія всего, когда не было никого, воспринимающаго слово, или какой-либо вещественной стихіи, в которой мог бы образоваться членораздельный звук, как может воздать должное слову? Сам (Бог) бестелесен, твари не было, ничего вещественнаго около Него разум мыслить не дозволяет, а те, кои могли бы получить пользу от слышанія, еще не существовали, людей не было, и даже совершенно еще не образовались наречія по какой-либо особенності народов. Итак, обращающій вниманіе на одну только букву (Писанія), какими доказательствами подтвердит то разуменіе, что Бог говорил самыя те реченія и мысли?

Пусть же и из слѣдующаго узнают пустоту тех, кои говорят это. Как естественныя свойства стихій, будучи делом Творца, всем являются одинаково и нет никакого различія относительно ощущеній, когда испытываютъ дѣйствіе огня, или воздуха, или воды, но естество у всех одно и неподвижно, одинаково дѣйствует и нисколько не изменяется по различію испытывающих его дѣйствіе, так и имена, если бы были установлены и согласованы с вещами Самим Богом, у всех были бы одни и те же. Но теперь, естество вещей, как водруженное Богом, пребываетъ недвижимым, а звуки, служащія для обозначенія их, разделились на столько различій языков, что даже и исчислить (их) по множеству нелегко. Если же кто смѣшеніе (языков) при столпотвореніи представитъ как противоречіе сказанному, то и здѣсь не говорится, что Бог творитъ языки людей, но смѣшиваетъ существующій язык, чтобы не все понимали всех (Быт. 11, 6-9). Потому что пока все жили одинаково, и люди еще не разделились на многіе раз-

личия народов, вся совокупность вместе живших людей говорила одним языком; после же того, как по Божественному изволению должна была соделаться обитаемой вся земля, по расторжении общения языка, люди рассеялись по разным местам, и каждый народ (вновь) образовал особый характер речений и звуков, получив в удел единогласие, как бы некоторую связь взаимного единомыслия, так что, не разноглася относительно знания предметов, люди стали различаться образом именованя (их). Ибо не иное что кажется камнем или деревом (одним и не иное) другим, а имена (сих) веществ у каждого (народа) различны, так что остается твердым наше слово, что человеческие звуки суть изобретения нашего рассудка. Потому что мы не знаем из Писания ни того, чтобы в начале, когда еще человечество было само с собою единогласно, сообщены были слова от Бога каким-либо научением, ни того, чтобы, когда языки разделились на разные отличия, Божественный закон установил, как каждый должен говорить; но Бог восхотел, чтобы люди были разноречивы, предоставил им идти естественным путем и каждому (народу) как угодно образовать звук для объяснения имен. Итак, Моисей, живший много поколений спустя после столпотворения, употребляет один из последующих языков, повествуя нам исторически о происхождении мира и приписывая Богу некоторые слова, излагает их на своем языке, на котором был воспитан и к которому привык. Он не отличает слов Божиих особенностью какого-нибудь иноподобного и странного звука, чтобы необычайностью и отличием имен показать, что это слова Самого Бога, но, употребляя обычный язык, одинаково излагает и свои слова, и Божии. А некоторые из тщательнее изучивших Писание говорят, что еврейский язык даже и не так древен, как остальные, но что вместе с другими чудесами совершилось у израильтян и то чудо, что этот язык вдруг дан народу после (исшествия из) Египта. И у пророка есть одно место, удостоверяющее это: *всегда изыти ему, говорит, из земли Египетския, тогда языка, егоже не ведяше услыша* (Пс. 80, 6). Итак, если еврейский язык новее других и произошел позже всех по созданию мира, если Моисей – еврей и излагает речения Божии на своем языке, то не ясно ли он учит, что не приписывает Самому Богу таковой речи, образованной по-человечески, но говорит так потому, что разумеемого им иначе и не возможно выразить, как человеческими звуками, а означает тем, что говорит какую-либо боголепную и величественную мысль? Не знаю, как здравомыслящий может согласиться с той мыслью, что Бог употреблял еврейский язык, когда не было никого, кто бы мог слышать слова этого языка. Книга Деяний учит нас, что Божественная сила для того разделилась на многие языки, чтобы никто из иноподобных не лишился полезного; но Бог, говоря по-человечески прежде творения, кому имел в виду принести пользу такой речью? Соображать свое слово со способностью слушателей для

(достижения) пользы никто не сочтет недостойным Божеского человеколюбия, потому что и подражатель Господа Павел умел стройно применять свою речь к свойствам слушателей, предлагая млеко младенцам и крепкую пищу совершенным (Евр. 5, 12-13). Если (же не смотря на то, что) не было никакой цели, которая бы достигалась таковым употреблением слов, утверждают, что Бог произносил некоторые такого рода речения для Себя (так как не было никого, кому бы нужно было изъяснение посредством этих слов), то не знаю, как не назвать такого мнения не только смешным, но и вместе хульным. Итак, речь Божия не произносится ни на еврейском, ни на другом каком-либо из употребляемых между народами языке, но все, какие ни есть Божии слова, написанные Моисеем или пророками, суть указания Божеской воли, то так, то иначе сообразно с достоинством причастников благодати озаряющие чистую и владычественную силу (ума) святых. Итак, Моисей говорил тем языком, который был для него природным и в котором был воспитан, а Богу приписывал эти слова, как не раз было сказано, по незрелости только что приводимых еще к богопознанию для яснейшего представления Божеской воли, дабы удобнее убедить слушателей, внушая им страх достоверностью Того, Кто говорил им.

Но не соглашается с этим Евномий «наследник и защитник преступной привычки» (так как он произносит против нас такое оскорбление, то я в замену обиды буду его приветствовать к его бесчестию его же собственными словами). Он усиливается утверждать, что сам Моисей свидетельствует в пользу его мнения, что Создавший природу даровал людям пользование как предметами именуемыми, так и самими именами, и что название того, что дано, старше самого происхождения пользующихся оным; все это он говорит именно так буквально. Если он приобрел своего какого-нибудь Моисея, у которого научается такой мудрости, побуждаемый которой дерзает утверждать такие речи, что Бог законополагает, как сам он говорит, людские речения повелевая прилагать к предметам слова (именно) так, а иначе воспрещая, то пусть говорит какой угодно вздор, имея сподобником своих слов потаенного Моисея. Если же один (только) есть Моисей, Писание которого общеизвестно всем изучающим слово Божие, то мы признаем себя виновными, если будем обличены Моисеевыми законами. В самих Писаниях Моисея излагается происхождение мира, вслед за тем родословие людей, история некоторых событий и различные законоположения, относящиеся к богослужению и к правилам жизни. Если же Евномий говорит, что там есть какое-нибудь законоположение касательно речений, то пусть укажет закон, и я замолчу. Но он не может сего сказать, потому что, оставив в стороне более ясные доказательства, не станет предлагать таких, которые для всех здравомыслящих делают его более смешным, чем убедительным. Ибо не признак ли крайней простоты думать, что

верх благочестия – приписывать Богу изобретение речений, – Богу, для восхваления Которого мал целый мир и чудеса его, и оставив великое, прославлять Божество, приписывая Ему человеческие дела. Творение предварялось повелением, выраженным у Моисея по-человечески, но бывшим как прилично Богу. Творческое начало всего созданного Божеской силой есть воля (Божия), а оный, тонкий знаток Писания, объявляет, что это начало есть наука речений. И как будто бы Бог сказал: да будет речь, – или: да создается слово, – или: да получит то-то такое-то название, – он в защиту своих бредней указывает на самостоятельное движение творчества в Божеской воле, от большой внимательности и опытности в изучении Писаний не зная даже того, что и устремление мысли часто в Писании называется словом. Свидетель тому сам Моисей, которого часто терзая, в этом отношении не знает. Кто из сколько-нибудь знакомых с его книгами не знает, что народ израильский, незадолго бежавший из Египта, внезапно приведен был в ужас в пустыне нашествием египтян? Когда отовсюду угрожали им опасности, – там море заграждало проход, позади неприятели возбраняли бегство, – обступив пророка, они обвиняли его в своей беспомощности. В то время, когда он утешал пораженных страхом и внушал им мужественную бодрость, слышится глас от Бога, зовущий пророка по имени: *что вопиешь ко Мне* (Исх. 14, 15)? И хотя прежде этого Писание не упоминает ни о каком гласе Моисея, но мысль пророка (устремленная) к Богу названа некоторым гласом, и при молчании вопиющим в сокровенном помысле сердца. Если же Моисей и не говоря вопиет пред свидетелем, слышащим воздыхания неизглаголаннные (Рим. 8, 26), то что странного, если пророк, зная, сколько возможно было ему сказать, а нам выслушать Божескую волю, объяснил ее посредством нам известных и обычных слов, описав, как телесную, речь Божию, бывшую не в словах, но возглашаемую самими делами? *В начале сотвори Бог*, говорит он, *не имя неба и земли, но небо и землю* (Быт. 1,1); также *рече: да будет свет*, а не название света; и разделив свет от тьмы, *нарече*, говорит, *Бог свет день, а тьму нарече ночь* (Быт. 1, 3; 1, 5).

Вероятно, наши противники станут опираться на эти слова. Соглашусь с тем, что они скажут, а что представлено ими, приведу после при дальнейшем исследовании, чтобы сильнее утвердить наше учение, не оставив без исследования никакого противного мнения. *Нарече*, говорит, *Бог твердь небо и сушу землю; и свет день, и тьму нарече ночь* (Быт. 1, 10; 1, 5). Спрашивают: когда Писание признает, что сии названия положены Богом, то как вы говорите, что имена придуманы людьми? Что сказать нам на это? Опять прибегаем к обычному слову и говорим, что изведший всю тварь из небытия в бытие есть Создатель вещей, рассматриваемых в их сущности, а не имен, не имеющих существенности и составленных

из звуков голоса и языка; вещи же вследствие находящейся в каждом природной способности именуется каким-либо служащим для означения их звуком; так что название соглашается с предметом сообразно с местным у каждого народа обычаем. Но поелику большая часть вещей, усматриваемых в творении, имеют не простое естество, так чтоб предмет мог быть вполне выражен словом (так, в огне: иное здесь предмет, по своей природе подлежащий названию, и иное — название, обозначающее предмет; первый есть нечто святящее, жгущее и истребляющее то вещество, которое охватит, а название есть некий короткий звук, выражаемый одним слогом πύρ), то поэтому слово, разделяя усматриваемые в огне силы и качества, каждое именует особенно, и, как мы прежде сказали, никто не скажет, что дано только одно имя огню, когда поименовывает или светлость, или истребительность, или другое какое из замечаемых в нем качеств, потому что эти названия служат для обозначения естественно принадлежащих ему свойств. Таким же точно образом и относительно неба и тверди, тем и другим именем означается одно и то же естество, но различие названий указывает на некоторую особенность в том, что произошло при этом творении. Так что мы, имея в виду это, иное нечто понимаем под именем неба, и иное — под твердью. Ибо когда слово Божие описывает предел чувственного творения, за которым следует область разумного и премирного бытия, то по сравнению с неосязаемым, и бестелесным, и безвидным называет твердью начало и предел всего вещественного бытия. Когда же обращаем внимание на то, что окружает предметы, чем сдерживается вокруг вся вещественная природа, то называем это небом (οὐρανός), как границу (ὄρος) всего видимого. Таким же точно образом и относительно земли и суши, поелику обоим этим стихиям уделено естество, тяготеющее книзу и тяжелое, — говорю о земле и воде, то первая названием суши как бы отличена от противоположного ей качества, потому что наименована сушей по противоположению влаге, когда по Божескому повелению совлекшись покрова обливавшей ее воды, явилась со свойственным ей качеством. А имя земли по своему значению указывает уже не на одно какое-либо ее качество, но, по смыслу в нем заключающемуся, объемлет все, что разумеем в (этой) стихии, как-то: твердость, плотность, тяжесть, неупругость, пригодность ко всякому питанию плодов и животных. Итак, не переименовано слово «суша» в последнее, приданное ей, имя, ибо от второго имени суша не перестала и быть, и именоваться сушею, но при существовании и сего, и того названия, в каждом из имен остается некоторое особое значение; первое означает отличие от инородного естества и свойства, а последнее то, что она включает в себе всю усматриваемую в ней силу. Так и относительно света и дня и опять относительно ночи и тьмы находим, что не звук слогов создается здесь Творцом всего, но что через эти названия познаем

сущность (сих) предметов. По повелению Божию с явлением света рассеивается господствовавшая при первом творении тьма, поелику же земля помещена в середине и отовсюду ее сдерживали окружающие инородные стихии (как говорит Иов: *повешай землю ни начемже* – Иов. 26, 7), то было необходимо, чтобы тогда, как свет падал на одну часть ее, а земля собственной массой преграждала ему путь на противоположную сторону, осталась некоторая область тьмы от производимой ею тени. Поелику же вечно движущаяся окружность небесного свода необходимо увлекает вместе с собою и происходящий от производимой землею тени мрак, то нужно было Богу привести в порядок это круговое движение, чтобы была мера протяжения времени; а эта мера есть день и ночь. Поэтому Моисей, по своей мудрости исторически объясняя нам таковое учение, происходящий от преграждения (света) мрак наименовал (разлучением) между светом и тьмой, а всегдашнее равномерное преемство на земной поверхности света и тьмы назвал днем и ночью (Быт. 1, 18). Так что не свет уже наименованный назван днем, но как был свет, а не простое только название света, так была и мера времени, имя же последовало за мерой; не в звуке речений оно произошло от Творца, но самая природа вещи влекла за собой обозначение звуком. И как если бы законодателем ясно было сказано то, что все являющееся и именуемое не само собою и несотворенно существует, но имеет бытие от Бога, то мы сами собою заключили бы, что весь мир, и его части, и усматриваемый в нем порядок, и сила для познания сущего сотворены Богом; так и сказанным ведет нас к такой мысли, чтобы веровать, что все существующее имеет начало. И это имея в виду, он по порядку излагает, что следует далее, последовательно исчисляя, что произошло; а это не иначе можно было представить в слове, как обозначая предметы служащими для распознавания их именами. Итак, если написано, что *нарече Бог день*, то должно разуметь, что Бог сотворил из света день, который есть нечто иное по своему понятию, ибо ты не скажешь, что понятие дня и ночи одно и то же, но свет мы понимаем как противоположность тьме, а день – как такую-то меру расстояния в свете. Точно так же и ночь, и тьму уразумеешь по такому же разделению понятия, тьму определяя как нечто разумеемое по противоположности свету, а ночь именуя таким-то отграничением тьмы. Итак, всем подтверждается наше слово (хотя оно и искусственно построено по правилам диалектики), доказывающее, что Бог – Создатель предметов, а не простых речений, ибо не ради Его, а ради нас прилагаются предметам имена.

Поелику нам невозможно иметь всегда перед глазами все существующее, то нечто из того, что всегда перед нами, мы познаем, а другое впечатлеваем в памяти. Но сохраниться раздельное памятование в нас иначе не может, если обозначение именами заключающихся в нашем

разуме предметов не даст нам средства отличать их один от другого. Богу все присуще, и Ему не нужно что-либо помнить, поелику Он все обдержит и созерцает Своей всепроницающей силой. Итак, какая Ему нужда в речи или имени, когда самая находящаяся в Нем мудрость и сила неслитно и раздельно объемлет естество сущего? Итак, все сущее и существующее – от Бога, а для нашего руководства к тому, что существует, прилагаются имена, означающие предметы. Если же кто скажет, что сии имена образуются как угодно людям, сообразно их привычкам, тот нисколько не погрешит относительно понятия Промысла, ибо мы говорим, что имена, а не естество существующих предметов происходит от нас. Иначе именует небо еврей и иначе – хананей, но тот и другой понимают одно и то же, от различия звуков нисколько не ошибаясь в разумении предмета. А через меру предусмотрительное мнимое благочестие этих мудрецов, которое утверждает, что если допустить мысль о происхождении названий предметов от людей, то люди будут выше Бога, обличается как суетное и несостоятельное и самым упомянутым нами примером (наречения) Моисея (Исх. 2, 10). Не дочь ли фараона наименовала его от случайного обстоятельства? Ибо «Моисей» на египетском языке значит «вода». Итак, поелику по приказанию тирана родители, положив младенца в ковчежец, предали реке (ибо так рассказывают об этом некоторые историки), а ковчежец по воле Божией носимый круговоротом волн был прибит к берегу и сделался находкой царевны, омывавшей тело в этой реке, то, как говорит Писание (Исх. 2, 10), в память того случая, что дитя было приобретено ею из воды, дано дитяти это имя. И Сам Бог не пренебрег употреблением этого имени для (именования) своего слуги и не почел недостойным попустить, чтобы было собственным именем пророка название, данное чужестранкой. Так и прежде него Иаков, державшийся за пяту брата, назван запинателем (Исх. 25, 26; 27, 36) от положения как родился, ибо это значит слово «Иаков» в переводе на еллинский язык, как учат те, кои разумеют это. И Фареса опять наименовала так бабка от случившегося при рождении (Быт. 28, 29); и никто, следуя Евномию, не возревновал, будто она превысила властью Бога. И патриархам дают имена матери – Рувиму, Симеону, Левию, равно и всем, за ними следующим (Быт. 29, 32-35; 30, 1-25), и никого в тогдашние времена не явилось подобного нынешнему писателю охранителя Божественного Промысла, чтобы воспретить женщинам через возложение имен быть высшими Бога. А что, если из (священной) истории укажет кто в частности *воду пререкания* (Чис. 20, 13), и *место плача* (Быт. 50, 11), и *холм обрезаний* (Нав. 5, 3), и *дебрь грезновную* (Втор. 1, 24), и *поле крови*, и все подобные имена, нареченные людьми, но упоминаемые часто и от лица Божия? Отсюда можно узнать, что ни обозначение предметов речениями не превышает человеческого достоинства, ни сила Божеского естества не имеет в том свидетельства (против себя).

Другие бредни, которые Евномий вымыслил против истины, как не имеющие никакой силы против догматов, пройду (молчанием), почитаю излишним долго останавливаться на пустяках. Ибо кто столь безрассуден и свободен от более важных забот, чтобы тратить труд над безумными речами и препираться с говорящими, будто мы человеческую заботливость объявляем высшей и более главной, чем попечение Божие, а нерадение, которым страдают беззаботные, переносим на Его Промысл? Таковы буквально выражения нашего клеветника. А я почитаю одинаковым останавливать на них внимание, как и заниматься снами старух. Потому что думать, будто достоинство начальства и господства Божеского естества сохраняется в форме каких-то звуков, и в этом указывать великую силу Божию, опять клеветать на нас, будто мы почитаем Бога нерадивым и беззаботным в подобающем Ему промысле оттого, что люди, получив от Бога силу слова, затем по произволу употребляют слова для объяснения предметов, – что это иное, как не сказка старухи или сон нетрезвых? Истинная сила Божия, и власть, и начальство, и господство, по нашим словам, не в слогах имеет бытие (иначе каждый изобретатель речений стал бы равночестным Богу), но беспредельные века, и красота мира, и сияние светил, и чудеса на земле и море, воинства ангельские и премирные силы, и иной ли какой горний удел, о бытии которого загадочно слышим из Писания, – вот что свидетельствует о высшей всего силе Божией. А приписывающий звук голоса тем, коим по природе свойственно говорить, не скажет ничего нечестивого против Даровавшего голос, ибо мы и не считаем чем-либо великим изобретать звуки для означения предметов. То же подобное нам создание, которое Писание в истории мирообразования нарекло именем «человек», Иов именует *смертным* (βροτός⁶⁴) (Иов. 14, 1), а некоторые из языческих писателей *мужем* (φῶς), а иные *говорящим* (μῆροφ), – опушу различные названия его у каждого народа. Неужели станем равнять их честь с честью Божиею, потому что и они изобрели некоторые звуки, имеющие равную силу с названием «человек», посредством которых также объясняется данный предмет? Но мы оставим без внимания, как прежде сказали, это пустословие и не дадим никакого значения следующим затем ругательствам, в которых он говорит, будто мы искажаем смысл Божественных речений и бесстрашно клеветем на все прочее и на Самого Бога. Перейдем к следующему.

Опять Евномий предлагает слова наставника, которые таковы: «И в слове Божиим находили, что подобным, а не иным образом употребляется примышление. Господь наш Иисус Христос, открывая людям естество Божества, обозначает оное некоторыми уопределяемыми в Нем свойствами, называя Себя *дверью* (Ин. 10, 9), *хлебом* (Ин. 6, 51), *путем* (Ин. 14, 6), *лозою виноградною* (Ин. 15, 1), *пастырем* (Ин. 10, 11), *светом*

64 В славянском переводе Библии слово βροτός переведено «человек».

(Ин. 8, 12)»⁶⁵. Что сказано Евноміем по поводу этих слов в обиду нам (ибо так научила его сражаться с противоречащими ему диалектика), то я думаю, прилично оставить без вниманія и нисколько не смущаться ребяческим безуміем. Но исследуем это острое и непреодолимое изреченіе, которое он выставляет в ниспроверженіе наших слов: «Кто из святых, – говорит он, – свидѣтельствуєт, что эти имена приписаны Господу по примышленію?». А кто, скажу я ему, возбраняєт, это почитая хульным, видѣть в употребленіи имен примышленіе? Если в том (обстоятельствѣ), что об этом не сказано, находит признакъ того, что это возбранено, то, конечно, согласится, что невозбраненіе есть знак позволенія. Господь именуется сими именами, неужели и их будет отрицать Евномій? Но если станет отрицать, что эти выраженія говорятся о Христѣ, то мы без битвы победили. Ибо какая победа может быть славнѣе той, как доказать, что противник явно восстаетъ против Бога, вычеркивая реченія божественнаго Евангелія? Если же истинно признаєт, что Христос именуется этими именами, то пусть скажет, какимъ образом они благочестиво применяются къ Единородному Богу? Не полагаетъ ли, что камень указываетъ на естество Его? Не разумеетъ ли сущность Его под секирой? Не означаетъ ли двѣрию свойство Божества Единороднаго? И в каждом из другихъ названій (не станемъ переполнять слово исчисленіемъ именъ) – каждое из сихъ именъ не есть ли естество Единороднаго, не есть ли Божество или свойство сущности? Онъ нарицается сими именами, а названіе имѣетъ собственное значеніе, ибо благочестиво думать, что в Божественныхъ реченіяхъ нѣтъ ничего празднаго и неимѣющаго значенія. Итак, если отвергаетъ, что сии (имена) употребляются по примышленію, пусть дастъ отвѣтъ, почему они применены ко Христу? Мы говоримъ, что поелику Господь многовидно промышляетъ о человѣческой жизни, то каждый видъ благодѣянія раздѣльно познается черезъ каждое изъ такихъ именъ; такъ какъ умопредставляемый въ Немъ промыселъ и благодѣяніе передается (намъ) въ образѣ наименованія, а именованіе того или другаго имени у насъ называется примышленіемъ. Если же это не нравится нашимъ противникамъ, то пусть будетъ, какъ кому угодно. Но противоречитъ тому, что говоримъ, необращающій вниманія на имена, употребляемые въ Писаніяхъ. Потому что если бы изучилъ Божественныя реченія, то, конечно, узналъ бы, что по различнымъ (способамъ) примышленія Господь называется въ Писаніи и *клятвой* (Гал. 3, 13), и *грехомъ* (2 Кор. 5, 21), и *юницею стрекаломъ стречею* (Ос. 4, 16), и *скимномъ львовымъ* (Быт. 49, 8), и *медведицею лишаемою* (Ос. 13, 8), и *рысью* (Ос. 13, 7), и подобными именами, которыми святые и отменныя мужи верно объяснили цель той мысли, какую имѣли въ виду. Сии имена по ближайшему ихъ значенію по видимому пошлы, и если не допустить, что каждое изъ нихъ благочестиво прилагается къ Богу по некоему примышленію, то подобныя выраженія не

65 Творенія св. Василія Великаго. М., 1846. Ч. III. С. 23-24.

будут свободны от подозрения в нечестии. И долго было бы выставлять на вид все (такие выражения) и раскрывать их смысл, – как они и пошлы по обыкновенному пониманию их в ближайшем значении и как понятие о примыслении примиряет эти имена с благочестием относительно Бога. Но перейдем к тому, что следует по порядку дальше.

Снова повторим сказанное: сказуются подобные имена о Господе, и никто из изучавших богодухновенные Писания не будет говорить напротив, что они не сказуются. Что же? Полагает ли Евномий, что эти выражения означают самое естество? Итак, он допускает, что Божеское естество как-то многовидно и обнаруживает многосложную разность по различию (понятий), обозначаемых именами. Ибо не одно и то же значение хлеба и льва, двери и юницы, секиры и воды, но каждому (из сих) имен можно дать особенное определение, не имеющее ничего общего с другими. Итак, должен сказать, что (сии имена) не означают (естества). Но никто не осмелится сказать, что наречение имен не имеет собственного смысла и значения. Итак, если они сказуются, но не о естестве, а все сказуемое Писанием, конечно, имеет собственный смысл и прилагается (к предмету) соответственно, то какое иное остается основание приличного применения таковых выражений к Единородному Богу, кроме того, что они приписываются Ему по примыслению? Ибо очевидно, что Божество нарицается именами по различию действий сообразно различным значениям (оных), чтоб мы разумели Его по сим именам. Итак, вредит ли сколько-нибудь благочестию то действие нашего ума к уразумению существующего, которое мы называем примыслением? Если же кто захочет назвать его как-нибудь иначе, то мы спорить не станем. Но подобно сильным борцам, не оставляем этого неизбежного для нас нападения и говорит буквально так: «Те имена существуют через примысление человеческого и сказуются по примыслению некоторых, которым не научил нас никто из апостолов или евангелистов». И после такого непреодолимого возражения, приводит оное священное изречение (наставника нашего), снова привычным к тому языком оплевывая нас зловонной бранью. «Ибо, – говорит, – относит к человеческому примыслению одноименность, основанную на аналогии, – дело души, по справедливости лишенной крепкого ума и исследующей слова Господа со слабым разумением и с некоторой преступной привычкой». Каково диалектическое доказательство! Как искусно слово достигает у него цели! И кто еще станет стоять за примысление, когда на намеревающихся что-либо сказать из уст его изливается такое зловоние! Даже и нам, пытающимся сказать нечто по этому поводу, надобно удержаться от исследования его слов, дабы он не подвинул на нас оный поток злословия, или, лучше, потому, что только малодушным свойственно с жаром восставать против ребяческих нелепостей. Следовательно, должно позволить

злоречивому употреблять какой угодно образ речи. Но надобно повторить его слова, дабы и из них открылась нам помощь для истины.

Упомянул об «анalogии» и указал на основанную на ней «одноименность». Но откуда узнал сие, и от кого сии речения? Моисей не говорил их, от пророков и апостолов не слышал, евангелисты молчат о таких словах, никакое Писание не дает сведения о них. Итак, почему же так говорит он? Не изобретение ли рассудка говорящего есть такое слово, которое называет аналогией известное обозначение мысли? Как не понимает, что те самые (слова), против которых борется, употребляет как соратоборцев для борьбы? Сам же борется со словом «по примышлению» посредством слов так же по примышлению, утверждая однако ж, что ничего не должно говорить по примышлению! «Но никто из святых, – говорит, – не учил сему». А к кому же из древних можешь ты отнести слово «нерожденность» и то, что оно есть имя, выражающее самую сущность Божию, и даже более, что самая neroжденность есть сущность? Или тебе позволено там, где имеется в виду вывести какую-либо нечестивую мысль, вводить новые и изобретать пригодные тебе слова, а если говорится что-либо другим для ниспровержения нечестия, то у пререкающего отнята власть? Будешь уличен в великом насилии, если за собой укрепишь такую власть, что, чему препятствуешь у других, то самое позволишь делать себе одному, и на что сам произвольно дерзаешь, то станешь возбранять другим. Указом запрещаешь приписывать таковые имена Христу по примышлению, потому что никто из святых не установил, что так должно говорить. Каким же образом, употребляя слово «нерожденный», ты узакониваешь, что правильно могут быть изрекаемы только те одни речения, кои указаны богодухновенным словом Писания? Из твоих сочинений должно бы быть выброшено имя «нерожденность», так как никем из святых не установлено такое слово. Но ты принимаешь это выражение на основании смысла, какой заключен в сем речении; и мы так же точно приняли слово «примышление» на основании мысли, в нем заключающейся. Итак, или оба извлечем из употребления, или ни то, ни другое; что ни допустим, в том и другом случае победим. Ибо если совершенно предадим молчанию слово «нерожденность», то с тем вместе уничтожится и вся речь противников против истины, и отовсюду воссияет слава, подобающая Единородному Богу, потому что не будет никакого имени, которое умаляло бы величие Господа через противоположение (Его Отцу). А если останется то и другое, то и в таком случае одолеет с нами истина, как скоро имя «нерожденность» превратится из сущности в примышление. Но пока не изгладит из своих речей слово «нерожденный», пусть восстающий против нас фарисей поставит себе правилом не рассматривать нашей соломинки прежде, чем извергнет из глаз лежащее у него бревно.

«Но Бог, – говорит, – и слабейшему на земле даровал самые почтенные имена, не дав вместе с этим равномерных (именам) достоинств, и важнейшему – самые низкие, не придав оному вследствие имен естественной низости». Это сказано от слова до слова и именно так, как мы переписали. Если эти слова заключают некоторый в глубине сокрытый и от нас убегающий смысл, то пусть выскажут оный постигшие далекое от нашего постижения, посвященные им во внутреннее и таинственное посвящение. Если же не означают ничего более, кроме непосредственно уразумеваемого, то не знаю, кого более считать достойным сожаления, говорящих ли это или слушающих их. «Слабейшему на земле, – говорит, – даровал самые почтенные имена, не дав равномерных (именам) достоинств». Всмотримся в смысл сказанного. Слабейшее, говорит, удостоивается простого почетного названия, не будучи по естеству таковым, как называется. И это он называет делом Божиим – худшему естеству ложно приписывать более почетное название, и наоборот, говорит, что Бог превосходнейшему по естеству прилагает унижительные названия, не изменив естества вместе с именем! Но чтобы сказанное вполне было ясно для нас, нелепость должна быть доказана на самом деле. Если кто прославляемого за великую добродетель назовет развращенным, или, наоборот, обвиняемого во всяком зле, добрым и благонравным, то будет ли имеющими ум сочтен таковой здравомыслящим или сколько-нибудь внимательным к истине, когда изменяет в противную сторону названия при несоответствии значения имен естеству? Не думаю. Итак, он говорит, что у Бога бывает то, что не согласно ни со здравым смыслом, ни со свидетельствами Писания. Ибо в обыкновенной нашей жизни одним обезумевшим от пьянства или бешенства свойственно ошибаться в рассуждении имен и употреблять о предметах слова не согласно с их значением, но собаку, например, называть человеком, и наоборот, к собаке прилагать название человека. Но божественное Писание так далеко от того, чтобы допускать такое смешение имен, что даже ясно можно слышать негодующее на сие пророческое слово: *Горе*, говорит, глаголющему *тьму свет, и свет тьму, полагающему горькое сладкое, и сладкое горькое* (Ис, 5, 20). Почему же думает, что такую нелепость должен он усвоить своему Богу? Пусть скажут посвященные им в неизреченные тайны, что почитают они слабейшим на земле, что от Бога почтено почетнейшими названиями. Слабейшие из существ суть такие животные, которых рождение происходит от гниения влаг; почетнейшее же в существующем – добродетель, и святость, и все угодное Богу. Поэтому и мухи, и мошки, и лягушки, и все, коих рождение из назема, почтены названием святого и добродетели, так что удостоены почтенных имен, не имея «равномерных (именам) достоинств», как говорит Евномий? Но мы не слышали еще того, чтобы эти слабые существа именовались величественнейшими

названиями или чтобы великое и честное по естеству было оскорблено, быв названо одним из этих существ. Праведен был Ной, говорит Писание, верен Авраам, кроток Моисей, мудр Даниила, целомудрен Иосиф, безупречен Иов и исполнен великодушия Давид. Итак, пусть скажут, получал ли каждый из них названия от противных (качеств)? Или из тех, порочность которых засвидетельствована, каковы: Навал Кармилский, Фараон египтянин, Авимилех филистимлянин, равно из всех упоминаемых по причине порочности, Божественным словом почтен ли кто более славными названиями? Вовсе нет, но каковы естество и истина существ, так судит о них и называет их Бог, давая названия не вопреки их существу, но с тем, дабы означаемое было вполне ясно, быв выражено в свойственных оному названиях.

Так крепкий разумением обвинитель преступной привычки, влекущий на суд (нас), лишенных разума, полагает, что имеет такое познание о Божеском естестве, излагает такие мнения о Боге, будто Он издевается над вещами, придавая им несоответственные именованья, сообщает слабейшим почетнейшие названия и оскорбляет достойных общими именами с худыми вещами. Даже и человек из тех, взор коих устремлен к добродетели, отступив, и часто произвольно, от истины, покрывается стыдом, а он думает приписать Богу подобающую Ему честь, объявляя, что Он дает обманчивые имена предметам. Не то свидетельствуют пророчества о Божеском естестве. *Долготерпелив и многомилостив, и истинен* Бог, говорит Давид (Пс. 144, 8). Но как истинен тот, который ложно представляет вещи и изменяет истину в значениях имен? Он же опять называет Господа Бога правым (Пс. 91, 16). Но свойственно ли правоте чествовать почетнейшими именами недостойное и, давая пустое наименование, как бы из зависти, у получившего название отнимать выражаемое в речении достоинство? Таково свидетельство сих новых богословов о новом боге; вот предел пресловутой диалектической тонкости – показать, что бог их услаждается обманами и несвободен от страсти зависти. Ибо обману свойственно называть слабые вещи не по естеству и достоинству, но всуе давать им названия, заимствуемые от превосходных (предметов), не соглашая силы именуемого с именем; а зависти – когда тот, кто может придать почетнейшее выражение именуемому во уважение превосходства, медлит милостью, как бы почитая вредом для себя благополучие слабого. Но я посоветовал бы благоразумным, (хотя насилие умозаключений и принуждает бога этих ученых быть таковым) не таковым почитать Бога истинного, Бога Единородного, но взирающим на истину предметов, свидетельствующим о каждом по достоинству и дающим название по делам. *Придите*, говорит, *благословеннии, и идите от Мене проклятии* (Мф. 25, 34; 25, 41), не чествуя именем благословения достойного

проклятия и, наоборот, не отвергая вместе со злодеями стяжавшего себе благословение.

Но какое значение сказанного писателем? И к какой цели стремится его слово? Пусть не предположит кто-либо, что, не имея, что сказать, и желая придать своему слову возможно бóльшую широту, он, лепеча с какими-то бессмысленными, растянул свою болтовню. И бессмыслица сказанного им имеет нечто, подлежащее подозрению в ереси. Ибо в сказанном им, что почтеннейшие имена прилагаются и к слабейшим (предметам), хотя по естеству они и не имеют соответствующего именам достоинства, заключается у него некоторое подготовление, скрытно полагающее путь к хульному выводу, дабы ученики его узнали от него, что хотя Единородный и называется Богом, светом и истиной, Судией и Царем, Богом над всеми и великим Богом, Князем мира и Отцом будущего века, и всем подобным сему, – но Ему принадлежит только честь имени, к самому же достоинству, на которое указывает значение имен, Он не причастен. И что мудрый Даниил совершил у вавилонян, исправляя их заблуждения в рассуждении идолов, дабы не поклонялись меди или змию, почитая имя Божие, которое сими суетными людьми было придаваемо этим (предметам), и своим действием ясно показал, что высокое имя Божества не приличествует ни пресмыкающемуся животному, ни тому образу, который дан меди, – то самое и враг Божий наоборот усиливается посредством своего учения применить к Единородному Богу, возглашая в этом предшествующем у него изречении вот что: не смотрите на имена, воспринятые Господом, как будто из них можно было заключать о неизреченности и возвышенности Его сущности, ибо и многое другое самое слабое почтено превосходными названиями, но хотя название оного имеет высоту, естество не изменяется соответственно величию наименования. Посему говорит, что Бог одними только простыми именами приобщает чести низшее, но название не сопровождается равенством в достоинстве, так что на основании хитро высказанного им все, что высокого по знаменованию ни знаем о Сыне, мы должны почитать только именем и приписывать Ему честь только на словах, не допуская, чтобы Он был причастен соответственного (именам) достоинства.

Но, останавливаясь на бессмысленном, по-видимому, доставляю втайне нечто приятное противникам. Ибо, противопоставляя истину пустоте сказанного, кажется, навожу скуку на слушателей моего слова прежде борьбы с важнейшим. Итак, надобно предоставить сие, каково бы ни было, более внимательным слушателям, мы же должны обратить речь к дальнейшему. Умолчу также и о том, что находится в непосредственной связи с исследованным, потому что сие таким образом расположено, чтобы власть давать имена не выпала на долю человеческого примышления. Но кто говорит, что рассматриваемое не в собственном существе властно в каком-либо

деле? Только тому, что управляется собственным произволом, принадлежит власть что-либо делать. Но примышление есть действие нашего разума, зависит от произвола говорящих, и не само собой существует, но имеет существование в побуждении тех, кто говорит. «Но все сие, – говорит, – создал Бог: и отношение, и действие, и соответствие, и согласовал название с каждым из именуемых (предметов) соответственно с законами». Это или совершенно не имеет смысла, или противоречит прежде изложенному. Ибо если приписывает Богу теперь соответственное согласование имен с предметами, каким образом выше сказанным утверждает, что Бог низкому дарует высшие имена, не сообщая вместе с тем достоинства, заключающегося в значении имен, и наоборот, великое по естеству оскорбляет низкими названиями, хотя вместе с низостью речений естество и не изменяется? Но, может быть, несправедливо поступаем, возводя такие обвинения на такой бессмысленный набор его слов. Ибо умеющие тщательно исследовать находят сие чуждым всякой мысли, не только, говорю, правильной по отношению к благочестию, но и не имеющим даже никакого смысла. Итак, поелику речь его, наподобие морского слизняка, по наружности имеет вид некоторого вздутого тела, а вздутое тело есть мокрота, которую противно видеть и еще противнее взять в руки, то, почитая молчание самым приличным ответом на пустословие, пройду безмолвием сказанное. Каким законом управляется действие, соответствие и расположение? И кто законодатель, давший Богу законы и способы соответствия и отношения?

Было бы лучше оставить сие без исследования, нежели, обращая на оное внимание, производить тошноту в слушателях и отдалять слово от более достойного внимания. Но боюсь, что и все подлежащее нам в писаниях Евномия есть равномерно какие-то вздутые тела и морские слизняки, так что необходимо нам пришлось бы прекратить речь о сказанном им, не находя в написанном никакого предмета для (нашего) труда. Ибо как дым или туман сгущает и делает нечистым воздух и, остановившись в оном, препятствует естественному действию зрения, но не так, однако же, сгущается сам в себе, чтобы желающий мог схватить и удержать руками и отразить его приражение; точно так же, если скажет кто и о сем знаменитом писании, не погрешит против истинного представления. Ибо многотрудное пустословие этого пухлого и мокротного слова и не весьма пронизательному умом представляется, как туман смотрящему издали, имеющим некоторую твердость и очертание. Но если кто обладает собой и испытующим умом прикоснется к сказанному, то мысли подобно дыму ускользают от понимания, рассеиваются в ничто и не отражают ударяющего слова ничем твердым и сопротивляющимся. Итак, что должно делать, неизвестно. Какой бы способ не избрали любящие возражать, тот и другой одинаково подвергаются обвинению: станем ли, перескакивая, как бы че-

рез некоторые рвы, через пустословие, направлять слово к выдающемуся вперед и ровному, и опровержением восставать против того (только), что, по-видимому, имеет некоторую силу против истины, или соответственно всей его болтливости будем растягивать борьбу против пустословия. Так нелюбящим труда будет тяжело и бесполезно рвение, растянутое на многие тысячи речей без всякой пользы. А если остановимся только на том одном, что, по-видимому, имеет некоторую силу против истины, то противникам доставим предлог к обвинению, будто мы пропустили нечто, не допускающее противоречия. Итак, поелику нам представляются два пути: или проследить в своем слове все, или обратить внимание только на более необходимое; но первое тяжело для слушателей, а последнее подозрительно для противников, то за лучшее почитаю некоторое среднее направление, во избежание, сколь возможно, укоризны с той и другой стороны. Итак, какое же это направление? От всего пустословия, им выработанного, отделив кучу сора, кратко рассмотрим главные мысли, так чтобы ни углубляться безрассудно в бессмысленное, ни оставлять что-либо из сказанного вовсе без исследования. Все слово его занято одним делом – старанием доказать, что Божество разговаривает по-человечески и что слова, означающие предметы, применяются к существующим вещам самим Создателем предметов. Посему, и сражаясь со сказавшим, что эти имена суть дело разумного естества, которое мы получили от Бога, говорит, что он и от истины отступает, и сам не выдерживает собственного основания; взводя же на него это обвинение, для доказательства употребляет такие умозаключения.

«Василий, – говорит, – сказал, что возникающее у нас после первой мысли о предмете более тонкое и тщательное исследование мыслимого называется примышлением». При помощи такого соображения Евномий, как думает, обличает слова его тем, что, в ком нет первой и второй мысли, в том, говорит, не может иметь места и другое, более тонкое и тщательное примышление. И здесь каждый, слышащий это, уличит его в коварном искажении слов (Василия). Потому что учитель наш дал такое определение не всякого примышления, но, сделав как бы некоторое частное подразделение рассматриваемого по примышлению, дабы не ввести большой запутанности в слово, по разъяснении этой части предоставил затем имеющим ум самим от части заключать о целом. И как тот, кто, имея в виду многие и различного рода существа и назвав их животными, не будет уличен в уклонении от истины, если в пример (животного) в частности приведет человека, так не будет он подлежать исправлению в погрешности и тогда, если о летающем, и четвероногом, и живущем в воде не даст того же самого определения, какое выскажет о человеке; при такой многовидности и таком различии, усматриваемом в понятии примышления, нельзя сказать:

если примышление не есть то-то, то оно непременно вот что. Поэтому если бы был открыт и другой какой вид примышления, то прежде представленный не был бы ложным. «Если бы, – говорит, – кто-либо из апостолов и пророков оказался употребляющим сии имена о Христе, то ложь имела бы утешение». Какую тщательность в изучении божественных Писаний обнаруживает в писателе сказанное! «Никто из пророков или апостолов не называл Господа хлебом или камнем, источником, или секирою, или светом, или пастырем». Что же и о ком говорит Давид, что *Господь пасет мя* (Пс. 22, 1), и: *Пасый Израиля вои* (Пс. 79, 2)? И есть ли какое различие сказать: *пастырь* или *пасый*? Еще: *у Тебе источник живота* (Пс. 35, 10). Следовательно, допускает, что Господь назван источником. И опять сказано: *Камень, егоже небрегоша зиждущий* (Мф. 21, 42). А Иоанн, когда обозначал именем секиры сокрушительную силу в Господе для зла, говорит: *Уже и секира при корени древа лежит* (Мф. 3, 10), не оказывается ли достойным веры свидетелем сказанного? А Моисей, зрящий Бога во свете, и Иоанн, именующий (Господа) светом истинным, Павел, озаренный сим же светом в первом богоявлении и слышавший затем слова Света: *Аз есмь Иисус, Егоже ты гониши* (Деян. 9, 5), – разве не достаточны для свидетельства? О хлебе же (Евномий) пусть прочтет в Евангелии, что пища, с неба подаваемая Израилю Моисеем, Самим Господом принята за образ Господа: *не Моисей даде вам хлеб: но Отец Мой дает хлеб истинный* (называет так Себя Самого), спешший с *небесе* и дающий *живот миру* (Ин. 6, 32-33). Между тем настоящий слушатель закона утверждает, что никто из пророков или апостолов не прилагал таких имен ко Христу. Что же у него следует далее? «Если Сам Господь называл Себя сими именами, а между именами Спасителя нет ни первого, ни второго, ни более тонкого и точного одного пред другим, но все Он познает вместе и с одинаковою точностью, то ни к одному из них невозможно применить высказанного им⁶⁶ понятия о примышлении».

Много уже начерпал я бредней из его слова, но прошу читателей извинить, если не оставим без внимания и явно пустого, не потому впрочем, чтобы нас радовало бесстыдство писателя (ибо какую пользу приносит нам обличаемое безумие противников?), но дабы истина пролагала себе путь, находя во всем подтверждение себе. «Поелику, – говорит, – Господь приложил к Себе такие названия, не представляя которое-нибудь ни первым, ни вторым, ни более тонким или точным, то нельзя сказать, что имена сии происходят из примышления». Как помнит он свою цель! Как знает те слова, против которых вступил в борьбу! Вождь наш для изъяснения примышления упомянул кое о чем из обыкновенно встречающегося и, объяснив смысл (сего слова) примерами, заимствованными из дольних предме-

66 Т. е. Василием.

тов, таким образом ведет речь (свою) к созерцанию горнего. Ибо сказал, что пшеница сама по себе является нам как бы одним предметом по существу, но по усматриваемым в ней разнообразным свойствам изменяет название, бывая и семенем, и плодом, и пищей, и чем бывает, так и называется. Подобным образом, говорит, и Господь Сам по Себе есть то, что есть по естеству, но будучи называем по различным действиям, не одно имеет по всем им название, но принимает имя по каждому понятию, получаемому нами из действия⁶⁷. Итак, в чем же опровергается сказанным наше слово, что многие названия, по различию действий и по отношению к производимому, могут быть применены к одному по существу Сыну Божию, подобно тому как и пшеница, будучи одной, по различию понятий о ней получает различные частные названия? Каким образом опровергает сказанное тот, кто говорит, что такие имена изрекает о Себе Христос? Ибо вопрос не о том, кто дал имена, но рассмотрению подлежало понятие имен: означает ли ими естество, или (предметы) получают имена по примыслению от действий? Но сей проницательный и многообъемлющий разумом муж, извращая данное определение примысления, которое, говорит, что для одного подлежащего можно найти много названий по значениям действий, с силой вооружился против нас, говоря, что такие слова не другим кем-либо приложены к Господу. Но как это относится к предположенной цели? Поелику Господом изрекаются сии имена, то ужели он и не станет признавать оные ни именами, ни названиями, ни словами, означающими понятия? Но если не признает их именами, то вместе с уничтожением названий уничтожается и примысление. А если не оспаривает, что слова эти суть имена, то вредит ли сколько-нибудь понятию о примыслении то его доказательство, что не другим кем, но Самим Господом положены эти названия? Ибо сказано было, что подобно тому, как представлено в примере пшеницы, Господь, будучи единым по существу, имеет еще и имена, сообразные с действиями. Но если признано, что пшеница имеет название по примыслению усматриваемого в ней, то вместе с сим следовало и то, что такие слова о Господе означают не естество Его, но на основании примысления выражают то, что разумеается в Нем. Впрочем, возражатель от большой внимательности ведет борьбу не против того, что предположено, но говорит, что Господь Сам Себя так наименовал. Это подобно тому, как если бы кто спрашивал о значении имени Исаак: означает ли оно смех, как говорят некоторые, или что другое значит это имя, а кто-либо из евномиян решительно отвечал бы: мать возложила имя дитяти. Но спрашивалось не о том, мог бы сказать кто-нибудь, кем дано название, но что означает понятие имени в переводе на наш язык. Так и здесь, когда вопрос состоит в том, прилагаемые к Господу различно имена говорят ли о Нем по примыслению, нимало не указывая на естество; то тот, кто в подтверждение

67 Творения св. Василия Великого. М., 1846. Ч. III. С. 23-24.

мнения, что на названия нельзя смотреть как на примышления, приводит такое доказательство, что сии названия даются Самим Богом, может ли быть поставлен в числе благоразумных, – тот, кто сражаясь против истины, употребляет такие пособия для брани, при помощи которых сильнейшим является противоборствующий?

Потом, идя далее, как будто его слово достигло уже цели, готовит против нас жесточайшие, как говорит, обвинения, нежели высказанные, предварительно много жалуется, и вперед клеветает, и сильно настраивает внимание слушателей к тому, что имеет быть сказано; где обвиняет нас, будто мы утверждаем еще более нечестивые мнения, (что) не только Богом данные в удел названия вещам относим к нашему примышлению (хотя и не говорит, какое именно, когда и как сделано распределение названий), но спутываем все предметы и сводим к тождеству и сущности, и действие Единородного. Нисколько не рассудив о сем самом и не показав, каким образом утверждаем мы тождество сущности и действия, напоследок приводит самое главное из обвинений, говоря такими словами: «уже, – говорит, – переходя от сего, и Бога сущего над всем осыпает крайними хулами», и своими словами прерывает наши слова и устраняет некоторые из наших примеров. Не имею вовсе нужды входить в рассмотрение сего, но желаю только указать на набор и несвязность слов писателя, которыми оглушая старух между мужами и величаясь великим шумом мелких слов перед удивляющимися сему слушателями, не понимает, что этим поставил себе позорный столб пред людьми опытными в искусстве слова. Но это не имеет никакого отношения к нашей цели. О если бы до сего только простирались вины его, и ни в чем не погрешая относительно веры, почитаем был погрешающим в одном произнесении слов, так что не за что было бы его хвалить или порицать, как только за такой или иной образ речи!

Вслед за сказанным против нас присовокупляет еще следующее: «После разнообразного, – говорит, – упражнения примышления относительно пшеницы и Господа подобным образом утверждает, что и святейшая сущность Божия разнообразно допускает примышления». Вот самое тяжкое обвинение, ради которого и прежде в сказанном выше возглашал против нас оные тяжкие обвинения в нечестии и нелепости и тому подобном. Но какое же доказательство нечестия? Евномий говорит нечто о пшенице и разъясняет обыкновенно и всем непосредственно известное, то есть как она рождается и как, созревши, питает плодом, рождаясь, возрастая и поступая в употребление некоторыми естественными силами. И сказав это, говорит, что нет ничего непристойного, что и Единородный Бог допускает различные примышления как по понятиям, так и по разностям действий, равно как по некоторым соответствиям и отношениям. И о таких именах Его разглагольствует до пресыщения. «Но как не нелепо, – го-

ворит, – или, лучше, как не нечестиво сравнивать с сим Нерожденного?» С чем сим? «С пшеницею, – говорит, – и с Единородным Богом?» Видишь благоговение? Утверждает, что равно далеки от достоинства нерожденного Бога малоценная пшеница и Бог Единородный. А что не возводим клевету на его слова, то мысль его можно узнать из самого написанного им. Ибо «как не нелепо, – говорит, – или, лучше, как не нечестиво сравнивать с сим Нерожденного?» – и, сказав это, ведет речь о пшенице и Господе, как о предметах одинакового достоинства, почитая равно нелепым сравнивать Бога с тем или другим из них. Но всякому, конечно, известно, что предметы, отстоящие в равной мере от чего-либо, и сами равны между собою; так что, по мнению мудрого богослова, Творец веков, объявлявший все естество сущего, оказывается равным малому семени, так как и Сам, и пшеница равно далеки от Бога при сравнении с Ним.

Таково нечестие (Евномиева) слова. Теперь время исследовать самое основание хулы, из которого последовательно выводится она в (его) слове. Сказав, что нелепо сравнивать Бога с пшеницею и Христом, о пшенице говорит, что «Бог не способен изменяться наподобие сих», а о Единородном, что Он также неспособен к изменению, умолчал; и тем ясно показал уничиженность Его достоинства, – именно в том, что говоря: не должно сравнивать Его, как и пшеницу, с Богом, – оставил свои слова без опоры, никаким другим умозаключением не доказав с этой стороны неравенство Сына в отношении к Отцу; как будто бы его рассуждений о зерне было достаточно, чтобы доказать вместе и различие Сына от Отца в смысле низшего достоинства. И о нетлении Отца рассуждает, что оно присуще ему не от действия. Но если действительная жизнь, сама себя производящая, есть какое-либо действие, и если по значению одно и то же всегда жить и никогда не разрешаться в тление, то я еще не соглашаюсь с таким словом, но держусь собственного мнения. Что одно понятие нетления одинаково мыслимо и в Отце, и Сыне, и что нетленность Отца ничем не отличается от нетления Сына, что ни уменьшением, ни прибавлением, ни другим каким видом разности не открывается различие в нетлении, – это благовременным считаю говорить ныне и всегда, так чтобы вследствие сего не имело никакого места его слово, на основании понятия нетления утверждающее, что Отец не имеет общности с Сыном. Ибо как понимается нетление в Отце, так, несомненно, есть и в Сыне. Что не подвержено тлению, что и есть, и называется нетлением, то имеет равное или, лучше, то же самое значение, чему бы ни приписывалось. Итак, на каком основании приписывает одному нерожденному Богу то, что нетление Его происходит не от действия, как будто доказывая сим различие Единородного от Отца? Ибо если своего сотворенного бога предполагает тленным, то различием тленного от нетленного хорошо доказывает разность по естеству. Если же и тот, и другой равно не подвержены тлению, и в нетлении по естеству

непонятно ни увеличение, ни уменьшение, то каким образом доказывает несравнимость Отца с Единородным Сыном? Или чего хочет, утверждая, что нетленность Отца не от действия? Но открывает (свою) цель в последующих за этим словах. «Не от действий, – говорит, – нетленен и нерожден, но как Отец и Создатель».

Здесь особенно прошу у слушателя внимания ко мне. Каким образом почитает тождественными понятия, означаемые сими двумя именами, то есть создания и отчества? Ибо утверждает, что то и другое равно есть действие, ясно возвещая это таким образом: «нетленен не от действия, Отцом же и Создателем называется от действий». Итак, если одно и то же называть ли Его Отцом или Создателем, так как у него действие составляет причину обоих имен, то совершенно необходимо должны быть однородны между собой и следствия действий, по тому самому, что Он одинаково происходит от действия. Но к какой крайней хуле последовательно приводит это, явно для всякого, умеющего усматривать последствия. А что думаю я об сем, желаю прибавить к исследованию (его) слов. Не может быть, чтобы действие производящее какую-нибудь вещь, имело самостоятельность само по себе без чего-либо, воспринимающего движение действия. Так, о кующем медь говорим, делает (*ἐνεργεῖν*) нечто, о веществе же, подлежащем искусству, – выделяется (*ἐνεργεῖσθαι*). Следовательно, действующая и страдательная силы имеют некоторое необходимое отношение одна к другой, так что если одну из них отделить в уме, то не будет иметь самостоятельности сама по себе и остальная; если не будет страждущего, не будет и действующего. Итак, что же будет следовать из сего? Если действие, производящее какую-либо вещь, не имеет самостоятельности само по себе без подлежащего страждущего, а Отец, как говорят они, есть не иное что, как действие, то вследствие этого Единородный Сын представляется страдательным, образованным для движения произведшего Его действия. Ибо как говорим, что Создатель всего соделал Свою зиждительную сущность действующей, полагая пред Собой некоторое страдательное и покорное вещество, в области чувственного придавая искусно подлежащему различные и многообразные качества для совершения каждого из получающих бытие (предметов), а в области разумного бытия образуя то, что подлежит, иным способом, посредством не качеств, а произвольных стремлений; так необходимо, если кто отчество определит как действие, не иначе может представить ипостасное бытие Сына, как по примеру соделанного некоторого страдательного вещества. Ибо если бы стали почитать Его нестрадательным, то нестрадательность будет, конечно, сопротивлением действующему, а когда действию полагается препятствие, то не будет, конечно, и производимого действием; так что одно из двух: или сделают они через сие сущность Единородного страдательной, чтобы она приняла действие,

или, не отваживаясь на это по причине очевидности нечестия, ведут дело к тому, что ее вовсе нет; ибо что по природе не может страдать, то, конечно, не допускает до себя и творческого действия. Посему утверждающий, что Сын есть произведение некоторого действия, утверждает, что Он есть одно из страдательных существ, которые произошли посредством действия, или если отринет страдательность, то отринет вместе с страдательностью и существование Его. Но поелику в том и другом дилемма открывает нечестие, и говорить, что Его нет, и считать его страдательным, то очевидна истина, обнаруживающаяся через устранение нелепостей. Если же Он истинно есть и не есть страдательный, то явно, что Он существует не от действия, но как прилично, есть истинный Бог, от истинного Бога Отца бесстрастно от века воссиявший и возблеставший. «Но Бог, – говорит, – по самой сущности нетленен». Какое же другое из приличных Богу понятий не соединено с самой сущностью Сына? Праведность, благодать, вечность, непричастность всякому злу, неограниченность во всем, что мыслится благом, – неужели кто скажет, что какое-либо из совершенств есть приобретенное в естестве Божиим, и что не все, что ни есть благого, из Него происходит и в Нем созерцается, когда так говорит пророк: *Аще что благо есть и аще что добро от Него* (Зах. 9, 17)? К этому присоединяет, что и «нерожденность существует по сущности». Если он говорит это в том смысле, что сущность Отца нерожденна, то я соглашаюсь со сказанным и не противоречу сему учению. Ибо и совершенно никто из благочестивых не полагает, что Отец Единородного рожден. Если же на эту мысль указывает внешним видом слов, а ведет дело к тому, что самая нерожденность есть сущность, то я нахожу нужным не оставить этого неисследованным, чтобы от легко обольщаемых не укрылось, что он подготавливает (их) к согласию на хулу. Что иное есть по понятию нерожденность и иное – Божеская сущность, это можно видеть из того самого, что сказано им. «По самой сущности, – говорит, – Он нетленен и нерожден, так как она беспримесна и чиста от всякой инаковости и различия». Он говорит это о Боге, сущность Которого, по его словам, есть нетленность и нерожденность. Итак, он высказал о Боге три имени: сущность, нетленность и нерожденность. Если эти три имени, относящиеся к Богу, выражают одно понятие, то, конечно, все три суть божественность; все равно, как если бы кто, желая изобразить человека, сказал, что он разумен, способен смеяться и имеет широкие ногти; в этом случае, так как нет никакого различия по природе в каждом из этих свойств, мы говорим, что эти имена имеют равную силу одно с другим и что в подлежащем три суть одно – человечность, описанная именами. Итак, если божественность есть нерожденность, нетленность и сущность, то, по всей необходимости, при отъятии чего-нибудь одного из них вместе с тем уничтожает и божественность. Ибо как тот, кто не назовет человека

разумным и способным к смеху, не назовет его и человеком, так и по отношению к сим трем именам, то есть нерожденности, нетленности и сущности, если ими изображается Божество, когда одного какого-нибудь из трех нет, то, конечно, у остального отнято и понятие божественности. Итак, пусть отвечает, какое мнение он имеет о Единородном Боге, рожденным или нерожденным считает Его? Конечно, он назовет рожденным, если не будет противоречить собственным словам. Посему если одно и то же с нерожденностью есть сущность и нетленность, составляющие признак божественности, то у кого нет нерожденности, у того, конечно, отнята вместе сущность и нетленность, при отсутствии которых, по всей необходимости, отымется и божественность. Итак, до двоякой крайности доводит мысль последовательность их хулы. Ибо если в одном и том же значении приписывается Богу сущность, нетление и нерожденность, то ясно оказывается, что этот новый боготворец созданного им Сына признает тленным, потому что не признает нерожденным, и не только тленным, но и совершенно несуществующим, потому что не может он признавать Божеством того, в ком не усматривается нерожденности, так как считает нерожденность и нетленность за одно и то же с сущностью. Поелику же гибельность сего очевидна, то пусть посоветует кто-нибудь несчастным этим обратиться мыслью к остающемуся (предположению) и не бороться заведомо против истины, но согласиться, что у каждого из этих имен особенное значение, которое лучше можно понять из того, что противопоставляется им, потому что нерожденность открывается из противоположения рожденности, нетленность познается из сравнения с тленностью, сущность усматривается из различия с несуществующим. Ибо как то, что не родилось, называется нерожденным, и что не истлевает - нетленным, так и то, что имеет неслучайное бытие, мы называем сущностью. И наоборот, как рожденное мы не называем нерожденным, так и тленное не называем нетленным. Итак, сущность мыслится как бытие чего-нибудь, а благодать или тленность – как качество бытия. Посему иное понятие бытия и иное понятие, указывающее собой на образ или качество бытия.

Мне кажется лучшим, минуя лежащую посреди блевотину (ибо так, я думаю, надобно назвать бессмысленные нападения его на примышление), остановиться на представленной нами мысли, потому что то, что, как бы какая мокротная влага, изблевано писателем для опровержения рассуждений наставника относительно примышления, таково, что не представляет никакой опасности для читателя, хотя бы случился между ними кто-нибудь весьма глупый и легко увлекаемый. Ибо кто так бессмыслен, чтобы, когда Евномий высказанные наставником для примера положения о пшенице, посредством которых он предложил слушателям как бы некоторое орудие и путь к созерцанию горнего, прямо применяет к сущности

Бога всяческих, — думать, что он говорит нечто и с некоторой ловкостью строит доводы против истины? Ибо в сказанном им, что приличнейшая причина рождения Богом Сына есть неограниченная власть и непревосходимое могущество (что можно сказать не только о мире и его стихиях, но и о пресмыкающихся и зверях, а почтенный богослов излагает это как нечто приличное в понятии о Единородном Боге), или в его словах, что Бог и прежде происхождения имен называет Себя нерожденным, или Отцом, или прочими именами, как бы опасаясь, чтобы при умолчании имени у тех, которые еще не произошли, не быть Ему в неведении относительно Себя Самого или не впасть в забвение Самого Себя, при отсутствии имени не зная, что Он такое; также в насмешливом нападении на наши слова, из которых он выводит ту нелепость, что Отец, бывший прежде всех веков и времен и прежде всякой чувственной и разумной природы, как бы ожидает людей, чтобы получить наименование от их примышления, не будучи именуем, как говорит он, ни Сыном, ни происшедшими через Него разумными существами; сколько во всем этом остроумия и замысловатости! Я думаю, что никто до такой степени не отягощен мокротой в голове, чтоб не знать, что Единородный Бог, сущий в Отце и зрящий в Себе Отца, не нуждается в имени или слове для познания данного предмета; что и Дух Святой, испытующий глубины Божии (1 Кор. 2, 10), не посредством именовательного нарицания возводится к знанию искомого, и бестелесное естество премирных сил не голосом или языком именуется Божество; потому что у невещественного и умного естества действие ума и есть слово, нисколько не имеющее при сем нужды в вещественной услуге органов. Ибо и в человеческой природе нисколько не нужно было бы нам употребление слов и имен, если бы возможно было открывать друг другу неприкровенные движения разума. Теперь же, так как возникающие в нас мысли по той причине, что природа наша заключена в телесной оболочке, не могут обнаружиться, мы по необходимости, наложив на вещи, как бы знаки, известные имена, посредством их объясняем друг другу движения ума. А если бы как-нибудь иначе возможно было обнаруживать движения разума, то мы, перестав пользоваться периодической услугой имен, яснее и чище беседовали бы друг с другом, открывая стремлениями разума самую природу вещей, которою занимается ум. Теперь же для этого мы одному из существующего дали имя «небо», другому — «земля», иному — иное какое-либо, и отношение какое-либо к чему-либо, или действие, или страдание, — все это обозначаем особенными звуками для того, чтобы движение в нас ума не осталось несообщенным и неизвестным. А оное премирное и невещественное естество, будучи свободно и отрешено от телесной оболочки, и в отношении к высшему Естеству не имеет нужды в именах или словах. Если же где и упоминается какое-нибудь слово умной природы, написанное в священных книгах, то это говорится для нас, слушающих, так как мы не

можем иным способом понять открываемое, если оно не будет возведено звуками и речениями. Хотя Давид Духом говорит, что Господом нечто речено Господу (Мф. 22, 43), но говорящий есть Давид, который не мог бы иначе научить нас тому, что разумеет, если бы звуками и речениями не истолковывал полученного им от Бога разумения тайн.

Поэтому я считаю лучшим пройти мимо всего, что Евномий, любознательствуя, говорит о примышлении, хотя бы он и обвинял в помешательстве тех, которые думают, что имя Божества изрекается людьми посредством примышления для обнаружения и превышного могущества. Что имея в виду, думает он, что должно осмеивать примышление, желающие могут узнать из его слов. А что мы разумеем относительно употребления имен, это мы сказали выше, – именно, что, тогда как вещи существуют таковыми, какова их природа, звуки для объяснения сущего изобрела вложенная Богом в нашу природу разумная сила. Если кто относит причину их к Давшему силу, – и мы не противоречим. Как о движении, зрении и прочих действиях чувств мы говорим, что они происходят от Того, от Которого мы получили таковую способность, так и причина именования Бога, сущего по естеству, тем, что Он есть, по общему разумению должна быть относима к Нему Самому. А власть именовать все мыслимое так или иначе лежит в природе; и захочет ли кто назвать ее примышлением или иным чем-либо, мы не будем прекословить. В доказательство сказанного мы приводим то, что не у всех одинаково именуется Божество, но по произволу у каждого выражается это понятие. Итак, умолчав о всей пошлой болтовне его касательно примышления, будем держаться догматов, заметив для себя из того, что включено в середине его пустословия, только то место, где он полагает, что Бог, сидя пред первозданными, как бы какой детоводитель или грамматик, преподает учение о словах и именах, где он говорит, что сами первозданные Богом или непосредственно происшедшие от них, если бы не были научены, как каждая из вещей нарицается и именуется, жили бы вместе безгласно и бессловесно, и ничего, говорит, полезного для жизни не совершили бы, так как мысль каждого была бы неизвестной по причине недостатка знаков, то есть слов и имен. Таково безумие писателя, что он думает, будто недостаточно вложенной от Бога в природу силы для всякого способа разумной деятельности, но что, если бы люди не изучили каждого слова в отдельности, как, например, учащиеся языку евреев или римлян дословно, то не знали бы вещей, что они суть, не узнавая ни огня, ни воды, ни воздуха, ни прочих существующих (предметов), если бы не приобрели знания об этом из наложенных на них имен. А мы говорим, что Сотворивший все премудростью и Давший жизнь этому разумному созданию одним тем, что ниспослал в природу разум, вложил всю разумную силу. И как мы, силу, которая заключается в чувственных органах, получив

от Образовавшего глаз и Насадившего слух с самой природой, пользуемся ими для того, к чему приспособлено каждое из чувств, и не нуждаемся ни в том, кто бы наименовал цвета, воспринимаемые зрением (потому что глаз – достаточный для себя наставник в этом), ни для познания того, что чувствуем слухом, или вкусом, или осязанием, – не нуждаемся в чужих наставниках, имея домашний критерий всего, чувственно воспринимаемого нами; так, говорим мы, и разумная сила души, происшедши таковою от Бога, затем сама собою движется и взирает на вещи, а для того, чтобы знание не потерпело никакой слитности, налагает на каждую из вещей, как бы какие клейма, обозначения посредством звуков. Удостоверяет это учение и великий Моисей, сказав, что Адамом положены наименования неразумным животным, так написав слово в слово: *И созда Бог еще от земли вся звери сельные и вся птицы небесные, и приведе я ко Адаму видети, что наречет я: и всяко еже аще нарече Адам душу живу, сие имя ему. И нарече Адам имена всем зверем земным и скотом и всем зверем сельным*⁶⁸ (Быт. 2, 19-20).

Но, кажется, сложенная им болтовня о примышлении, как бы какая клейкая и липкая грязь, задерживает нас и не позволяет коснуться более полезных вещей. Ибо как пройти мимо оной тщательной и обдуманной философии, где он говорит, что не только в делах обнаруживается величие Божие, но и в именах оказывается премудрость Бога, свойственно и естественно приспособившего названия к каждому сотворенному (предмету)? Говорит это, вероятно, или сам прочитав Кратила, разговор Платонов, или услышав от кого-нибудь из читавших, по великой, думаю, скудости мыслей сшивает с своим празднословием тамошнюю болтовню. Он делает нечто подобное собирающим себе пищу нищенством, ибо, как они, получая нечто малое от каждого из подающих, из различных и разнообразных веществ составляют себе пищу, так и речь Евномия по скудости истинного хлеба отовсюду собирает собственным трудом крохи речений и мыслей. Поэтому, оглушенный благозвучием Платоновой речи, он считает приличным сделать догматом церкви его философию. Сколькими, скажи мне, звуками по различию народов именуется здание тверди? Мы называем ее *небо* (οὐρανός), еврей – *шамаим*, римлянин – *coelum*, и иначе сириец, мидянин, каппадокиец, мавританец, скиф, фракиец, египтянин; даже исчислить нелегко различия имен, существующие в каждом народе относительно неба и прочих вещей. Какое же, скажи мне, естественное имя их, в котором обнаруживается величественная премудрость Божия? Если предпочтешь прочим еллинское имя, то тебе, быть может, противостанет египтянин, выставляя свое. Если отдать первенство еврейскому, сириец

68 Ср.: *И нарече Адам имена всем скотом, и всем птицам небесным, и всем зверем земным* (Быт. 2, 20).

выставит свой звук, также и римлянин не уступит им первенства, мидянин также не допустит, чтобы не его слова первенствовали, и из прочих народов каждый сочтет достойным первенства свое. Итак, чего не потерпит это учение, при таких различиях слов разрываемое спорящими? «Но из них, – говорит, – как бы из законов, открыто положенных, открывается, что Бог дал существам приличные и свойственные названия». О величественное учение! Какие мнения дарит богослов Божественным наставлением, в которых люди не завидуют даже банщикам! Потому что и им мы уступаем составлять имена тех действий, над которыми они трудятся, и никто не величал их богоподобными почестями за то, что ими устанавливаются имена для бывающих у них: тазы, псилетиры⁶⁹, утиральники и многие таковые, естественно выражающие предмет значением слов.

Но я пройду мимо и это, и следующее дальше эпикурейское естествослово их, о котором говорит, что оно равносильно примышлению, утверждая, что пустота, и атомы, и случайное происхождение сущего сродны с теми, что означает примышлением. Говоря – о как знает он Епикура – мы уличены! Да будет умолчано и о его вожде и соратнике в догматах – Аристотеле, мнение которого, как он говорит дальше, сходится со сказанным о примышлении; потому что, говорит, ему принадлежит учение, что провидение проникает не все сущее и не простирается до земных вещей. Он старается доказать, что это согласно с исследованиями о примышлении; вот что значит – осмотнительно и тщательно обсуживать учение! Но продолжая далее, он говорит, что надобно или не усвоить Богу происхождения сущего, или, допустив оное, не отнимать положения (Им) имен. Между тем о неразумных животных, как мы сказали прежде, учит нас противному Писание, что ни Адам не сотворил животных, ни Бог не наименовал, но от Бога происхождение, а от человека название происшедшего, как повествует Моисей. Потом в своем сочинении он пишет нам похвальную речь словам, как будто бы кто унижал силу слова, и после одного жалкого и многоречивого набора слов говорит, что провидение законом и мерой совершенно связало с знанием и употреблением необходимого передачу имен; и много такого напустословив в глубоком сне, переходит в своей речи к необоримой и непобедимой необходимости. Я буду говорить, излагая его учение не слово в слово, а только по мысли. Не надобно, говорит он, приписывать изобретение слов поэтам, лгавшим в предположениях о Боге. Вот что дарит Богу этот великодушный, приписывая Богу изобретения поэтического произвола, как будто Бог покажется от этого досточтимее для людей и выше, когда научаемые Евномием поверят, что выражения: λικριφίς (со стороны), κάρκαιρε (задребезжал), εὐράξ (с боку), κέκαδε (прочь), φοχειρί, σίζε, δοῦπησε (оглушил), κανάχιζε (зашумел), σμερδαλέον κονάβιζε (ужасно зазвучал), λίγξε (засвистал), ἴαχε (завопил), μερμήριζε

69 Мазы для сведения волос на теле.

(раздумался) и все таковые поэты употребляют не по произволу, как вздумалось, но Самим Богом будучи введены в таинства этих слов, вставляют их в свои стихи! И это пропустим, и оное премудрое и непобедимое доказательство, что в летописи Писаний мы не можем указать святых мужей, изобретших новые слова. Ибо если бы до явления оных мужей человеческая природа была несовершенна и не вполне еще обладала даром слов, то, конечно, надлежало от них требовать восполнения (сего) недостатка; если же тотчас изначала природа (человека) стала достаточною и совершенною по словесной и разумной деятельности, то каким образом было бы удобно – для подтверждения учения о примыслении отыскивать святых, которые положили начало звуков или слов? Или, если мы не можем доказать сего, то как он может считать это достаточным доказательством того, что Бог законоположил нам такие-то слоги и слова?

Но «поелику, – говорит он, – Бог не гнушается беседой со служащими Ему, то следует думать, что Он свойственные вещи наименования положил изначала». Что мы скажем на это? Что Бог допускает беседу с человеком, причиной того мы полагаем человеколюбие. Но так как малое по природе не может возвыситься над своей мерой и достигнуть превосходящей природы Вышнего, посему Он, низводя человеколюбивую силу до нашей слабости, сколько нам возможно принять, уделяет Свою благодать и что нам на пользу. Ибо, как по устройению Божию, солнце, умерив через посредство воздуха чрезмерность и чистоту лучей, доставляет соразмерный принимающим блеск и теплоту, само по себе будучи недоступно по слабости нашей природы, так и сила Божия, сходно с приведенным нами примером бесконечно превышая нашу природу и будучи недоступна для общения, как бы какая благоутробная мать, подражающая бессмысленному лепету младенцев, то уделяет человеческой природе, что она в состоянии принять. Поэтому в различных богоявлениях людям Она и принимает человеческий вид, и по-человечески говорит, и облекается в гнев, и милость, и подобные (человеческие) страсти, чтобы через все, свойственное нам, руководима была младенческая наша жизнь, наставлениями провидения будучи приводима в связь с Божескою природой. Ибо что неблагочестиво почитать естество Божие подверженным какой-либо страсти удовольствия, или милости, или гнева, этого никто не будет отрицать даже и из мало внимательных к познанию истины сущего. Но, хотя и говорится, что Бог веселится о рабах своих и гневается яростью на падший народ, потом, что Он милует, его же еще милует, также щедрит (Исх. 33, 19), но каждым, думаю, из таковых изречений общепризнанное слово громогласно учит нас, что посредством наших свойств провидение Божие приспособляется к нашей немощи, чтобы склонные ко греху по страху наказания удерживали себя от зла, увлеченные прежде грехом не отчаивались

в возвращении через покаяние, взирая на милость, а тщательно и право ведущие жизнь более восторгались добродетелями, как веселящие своей жизнью Надзирателя добрых. Но как нельзя назвать глухонемым разговаривающего с глухонемым посредством видимых знаков, которые он привык понимать, так нельзя приписывать Богу человеческого слова на том основании, что Он употреблял его с людьми по домостроительству. Ибо и мы обыкновенно управляем неразумными животными посредством шиканья, понукания и свиста; но не то у нас слово, которым мы действуем на слух неразумных животных, а то, которым по природе пользуемся между собой, а в отношении к животным достаточно употреблять соответственный крик и какой-нибудь вид звука.

Но этот осмотрительный муж не хочет, чтобы Бог употреблял наши (слова) по причине нашей склонности к пороку, не зная, любезнейший, того, что Он ради нас не отказался сделаться даже клятвой и грехом. Столь велико Его человеколюбие, что Он добровольно пришел испытать не только доброе наше, но и худое, а принявший общение в худшем, каким образом умедлил бы участием в лучшей из наших (принадлежностей), разумею, в слове? Но Евномий в свою защиту предлагает Давида и утверждает, будто он говорит, что от Бога полагаются имена вещам, потому что написано так: *исчисляй множество звезд, и всем им имена нарицай* (Пс. 146, 4). А я считаю очевидным для всякого имеющего ум, что сказанное об этом не имеет ничего общего с предметом речи. Поелику же вероятно, что некоторые неосмотрительно согласятся с его словами, то кратко рассудим об этом. Божественное Писание часто прилагает к Богу такие слова, что кажется – они несколько не разнятся от наших слов, например: *разгневаясь яростию Господь* (Пс. 105, 40), *раскаяся о зле их* (Иона 3, 10), *раскаяся, яко помаза Саула в царя* (1 Цар. 15, 35). Кроме того, повествует еще о седалище, стоянии, движении и многом таковом, чего по природе нет у Бога, но что не бесполезно для приспособления к наставляемым; потому что более распущенных указание на гнев сдерживает страхом, нуждающимся во врачевстве покаяния говорит, что Господь также кается о зле, тем, которые при каких-либо удачах возносятся гордостью, показывает раскаянием о Сауле, что благополучие не останется при них, хотя бы казалось, что оно от Бога, тем, которые не погрязают в падении греховном, но как бы от некоторого сна восстали от пустой жизни, говорит, что вместе с ними восстает и возбуждается Бог, что Он стоит для неуклонно живущих в добре, сидит для пребывающих в добре, движется и ходит для подвигнувшихся от твердости в добре. Так, например, история об Адаме изображает Бога ходящим в раю вечером (Быт. 3, 8), означая вечером склонение первозданного к темному, а движением – нетвердость и непостоянство человека в добре.

Но это, может быть, покажется многим далеким от предположенно-

го нами исследования. А о следующем едва ли кто скажет, что оно несогласно с предметом речи, именно, что многие непонятное для них считают непонятным и для Бога и что ускользает от их разума, то признают превышающим и силу Божию. Поелику мы сделали число мерою количества, а число есть ничто иное, как сложение единиц, так как единица многообразно возрастает во множество, ибо и десяток есть единица, достигающая этого через сложение единиц, и сотня есть единица, слагаемая из десятков, равно и тысяча – другая единица, и десять тысяч подобным образом соответственно составляются из помножения: одна – сотен, другая – тысяч, то мы, определяя предметы, прежде всего делаем знаки количества исчисляемых вещей. Итак, для того, чтобы мы научились из божественного Писания, что нет ничего неизвестного Богу, оно говорит, что Богом исчисляется множество звезд, но не этим способом исчисления. Ибо кто столько прост, чтобы думать, что Бог постигает сущее нечетным и четным числами и посредством сложения единиц доводит число до суммы совокупляемого количества? Но так как в нас точное знание количества происходит от числа, то, чтобы мы и относительно Бога научились, что все объемлется знанием Его премудрости и ничто не избегает точного разума, (пророк) сказал, что Бог исчисляет звезды; этими словами советуя думать, что Божество не по мере нашего знания постигает сущее, но что все непонятное и недомыслимое для нас объемлется знанием премудрости Божией. Ибо, тогда как звезды по причине множества ускользают от исчисления для человеческого мышления, Писание, от части научая целому, говоря, что они исчисляются Богом, свидетельствует, что ничто неизвестное нам не избегает знания Божия. Поэтому говорит: *исчисляй множество звезд*, то есть не то, будто Он прежде исчисления не знает количества звезд. Ибо вероятно ли, чтобы Он не знал того, что сотворил? Попечитель всего не может не знать содержащегося в объемлющей все силе; кто же считает то, что знает? Ибо незнающим свойственно измерять количество числом, а Знающий все прежде происхождения не нуждается в числе, как учитель для познания предметов. Но у Давида говорится, что Он исчисляет; очевидно, (здесь его) слово для нашего научения нисходит до объяснения (мысли) сообразно тому, что нам понятно; значением числа Давид показал, что Бог точно знает неизвестное нам. Посему, как Он называется исчисляющим, нисколько не нуждаясь для познания сущего в рядах чисел, так говорит о Нем пророчество и то, что Он всем имена нарицает, означая, думаю, не оное название посредством звука; потому что мысль дойдет до чего-нибудь нелепого и недостойного мнения о Боге, если сказать, что Богом полагаются звездам имена, встречающиеся у нас обыкновенно. Ибо если бы кто допустил, что они наречены Богом, то совершенно необходимо было бы признать, что Им приписаны звездам названия

еллинских идолов, и все, что в баснословном повествовании присоединяется к именам звезд, признать истинным, так как Бог закрепляет за ними эти названия. Так седмица заключающихся на небесном своде светил, разделенных по еллинским идолам, сделает безупречными впавших в это заблуждение, так как они будут верить, что такой порядок устроен Богом. Так басня об Орионе и Скорпионе вводится в веру, равно как и рассказы об Аргусе, и Лебедь, и Орел, и Пес, и баснословие о венце Ариадны. Заставит также Евномий подозревать, что Бог же – изобретатель и названных по животным знаков зодиака, придуманных для явлений сообразно некоторому очертанию, если только верно думает, будто Давид говорит, что эти имена полагает им Бог.

Поелику же нелепо почитать Бога изобретателем таковых имен, чтобы не казалось, что и имена идолов от Него получили начало, то хорошо было бы не принимать сказанного без исследования, но подобно тому, что мы поняли относительно числа, уразуметь смысл и сего. Так как у нас свидетельством точности знания служит то, что известное называется нами по имени, то Писание учит нас этими словами, что из непонятного для нас не только полноту количества, собираемого в сумму, постигает знанием Объемлющий вселенную, но знает точно и каждое в отдельности. Поэтому Писание говорит, что не только множество звезд исчисляется Им, но и что каждая нарицается по имени; это значит, что точность знания Его простирается до мельчайших частных, и с такой точностью познает Он каждое в отдельности, с какой человек знакомого ему по имени. Если же кто скажет, что данные Богом звездам имена, о которых, по предположению Евномия, сказал Давид, суть иные, коих, по его мнению, не знает человеческая природа, то таковой блуждает далеко от истины. Ибо, если бы у звезд были другие имена, то божественное Писание не стало бы упоминать те имена, которые находятся в употреблении по еллинскому обычаю; так Иов говорит: *творяй плиады и еспера, и арктура и сокровища южная* (Иов. 9, 9), а Исаия именует Орион и Асирот⁷⁰ (Ис. 13, 10); из этого ясно, что Божественное Писание пользуется общеупотребительными в жизни именами для нашего наставления. Так, в книге Иова мы слышим о Амалфеином роге (Иов. 42, 14), а у Исаии о сиренах (Ис. 13, 21), потому что еллинское разумение так именует изобилие всех благ, а Исаия именем сирен указывает на удовольствия слуха. Посему, как здесь богодухновенное слово воспользовалось именами из баснословных рассказов, имея в виду пользу слушающих, так и там Писание, не стыдясь высказало названия, нареченные звездам человеческим примышлением, научая, что всякая вещь, именуемая людьми, имеет бытие от Бога, – вещь, а не имя. Ибо *не именуяй, а творяй*, говорит, *плиады, еспера и арктура*. Сказанного, думаю, достаточно для доказательства того, что и Давид говорит в пользу

70 Ср.: *Звезды бо небесныя и Орион и все украшение небесное* (Ис. 13, 10).

нашего мнения, научая нас пророчеством не тому, что Бог поименовывает звезды, но тому, что Он точно знает их, так как и между людьми те обыкновенно точнее знают предметы, которые по большой привычке к ним могут назвать их поименно.

А если изложить еще многими признаваемую в этих словах мысль псалмопения, то суетность Евномиева о сем мнению будет обличена гораздо больше. Ибо особенно тщательно исследовавшие смысл богодухновенного Писания утверждают, что не все сущее достойно Божественного исчисления. Так в упоминаемых Евангелием насыщениях, бывших в пустыне, не были признаны достойными счета ни дети, ни жены. И в исходе израильского народа счетом исчислены только те одни, которые уже могли нести оружие против врагов и отличаться в битве. И не у всех (предметов) имена такого рода, чтобы заслуживали быть произнесенными Божескими устами, но исчисляется разве только нечто прекрасное и небесное; что по высоте состояния пребывает свободным от смеси с тьмой, то называется звездой; именуется также, если окажется что-либо в том же смысле достойным написания в божественных книгах. Ибо о сопротивных говорит, что *ни помяну имен их устнами моими* (Пс. 15, 4). А об именах, какие Господь прилагает таковым звездам, ясно узнаем из пророчества Исаии, которое говорит: *прозвах тя именем твоим: Мой еси ты* (Ис. 43, 2), так что, если кто делает себя стяжанием Божиим, именем для него становится самое дело. Но это пусть будет так, как угодно читателям. А что Евномий присовокупляет к сказанному, будто первые слова миротворения свидетельствуют, что существующим вещам от Бога положены звуки слов, то предыдущие достаточные о том исследования повторять я считаю излишним. Пусть также и слова Адама, которые, как говорит Апостол, были пророчественными относительно Христа и Церкви (Еф. 5, 31-32), толкует он по произволу, как хочет. Ибо никто не будет столь неразумен, чтобы вместо Павла, силой Духа открывающего нам сокровенные тайны, считать более достоверным толкователем божественных Писаний Евномия, явно противоборствующего словам богодухновенного свидетельства и усиливающегося через перетолкование изречения об сем (Писания) доказать, что виды бессловесных животных не были наименованы Адамом. Пусть обойдены будут и оскорбительные слова его, и та неприятная грубость, и смердящий наземом его голос, с обычным красноречием называющий нашего учителя сеятелем плевел, (находящий у него) и гнилость плода, и пагубу Валентина, и плод от него, который, как он говорит, скопился в душе наставника, и прочее, что им сказано гнусного, пусть прикроется молчанием, подобно гниющим телам, закрываемым землей, чтобы от их скопления не распространилось зловоние.

Но должно обратить речь к тому, что им сказано затем. Он снова излагает одно из речений наставника, которое таково: «Говорим, что Бог всяческих нетленен и нерожден, называя Его сими именами по различным применениям. Ибо когда обращаем взор на прошедшие века и находим, что жизнь Божия простирается далее всякого начала, тогда называем Бога нерожденным, а когда простираемся умом в грядущие века, тогда никаким пределом необъемлемого, беспредельного, бесконечного называем нетленным. Поэсему как нескончаемость жизни называется нетлением, так и безначальность оной – нерожденностью, если то и другое умопредставляем примышлением».⁷¹ Опять брань, которую он делает предисловием к рассмотрению сказанного, опустим, и изменение какого-то семени, и руководителя сеяния, и бессвязность порицания и все прочее, что излагает он, болтая попусту неумолимым языком; а в чем он усиливается обвинить нас, клеветца на слова (наставника), на то мы и обратим внимание. Обещает обличить нас, будто мы называем Божество нетленным не по естеству; мы же только то одно почитаем чуждым естества, что приобретается чем-либо и может быть утрачено, а не те (свойства), без коих нельзя мыслить естества; каким же образом обвинять нас в разделении естества самого от себя? Если бы в нашей речи утверждалось, что нетление у Бога есть нечто после привзошедшее, так что оно некогда у Него не существовало или не будет существовать когда-либо, тогда был бы повод говорить это против нас в обвинение наше. Но если наша речь утверждает, что Божество всегда то же и навсегда будет тем, чем есть теперь, что в Нем ничего не прибывает ни от приращения чего-либо, ни от приложения несуществующего, но всегда существует со всем, что разумеется и называется благом, то каким образом клеветет, будто приписываем Ему нетление не по естеству? Но он из выше прочитанных слов учителя воображает заимствовать поводы к обвинению его речи в том, будто мы приписываем Богу нетление через наращение веков. Если бы нами были приведены наши речения, то наша речь могла бы быть заподозрена в том, будто мы для защиты своей теперь исправляем и переменяем на правильные слова, подлежащие порицанию. Но когда наши слова высказываются врагом, то какое доказательство истины может быть сильнее свидетельства о ней в нашу пользу противников? В каком же теперь виде наша речь, на которую Евномий взводит клевету? «Когда, – говорит, – простираемся умом в грядущие века, тогда никаким пределом необъемлемого, беспредельного, бесконечного называем нетленным». Неужели Евномий думает, что одно и то же – усвоить и называть? Кто столь исступлен, чтобы не знать собственных значений этих слов? Ибо усваивает тот, кто приобретает себе неприсущее, а называет тот, кто обозначением именуется существующее. Как же после сего не устыдится этот просветитель истины составлять обвинения при помощи яв-

71 Творения св. Василия Великого. М., 1846. Ч. III. С. 25.

ной клеветы? Как невидящие, вследствие какой-нибудь болезни, на глазах зрящих совершают постыдное, думая, что и здоровым неизвестно то, чего сами не видят, так подобное же нечто случилось и с этим дальновидным и быстрым умом, который собственную слепоту относительно истины предполагает и в слушателях. И кто столь неразумен, чтобы, сличив с обвинением оклеветанные слова, из сравнительного чтения того и другого не открыть коварства писателя? Наша речь называет Бога нетленным, а он обвиняет, что она усвоит нетление. Что общего между *иметь* и *называть*? Справедливо для каждого отвечать за свои слова, а не подвергаться порицанию за чужие. А теперь он обвиняет нас и гневается на нас, а по истине сказать, не обвиняет никого, кроме себя самого. Ибо если усвоить Богу нетление предосудительно, а этого никто другой, кроме его одного, не говорит, то этот клеветник оказывается обвинителем себя самого, нападая на свое, а не на наше. Относительно же имени «нерожденность» мы говорим, что как нескончаемость жизни называется нетлением, так безначальность оной – нерожденностью; а он утверждает, будто мы от (продолжения) веков производим старшинство Бога пред всем, что рождено.

Умолчу о той хуле, что Единородного Бога равняет со всем рожденным, через одинаковость названия ведя к мнению о равночестности Сына Божия со всем существующим через рождение. Но для более разумных слушателей прибавлю к слову и бессмысленное его коварство. «Василий от (продолжения) веков производит старшинство Бога пред всем рожденным». Какое это бессмысленное пустословие! Человек оказывается предоставляющим нечто Богу и от веков предоставляет Ему старейшинство! Какая пустая болтовня в этих несостоятельных словах! Учителем сказано, что то в Божественном существе, что превышает измеряемое расстоянием протяжение веков с той и другой стороны, означает некоторыми знаменательными именами, – именно то, что Бог, как говорит Апостол, *ни начала днем, ни животу конца имея* (Евр. 7, 3); так что различными речениями обозначается различная мысль; и потому, что превышает всякое начало, называется безначальным и нерожденным, а что не ограничивается никаким концом, именуется бессмертным и нетленным; Евномий же не стыдится писать, что это есть усвоение и предоставление, – и подобные глупости. Но говорит еще, что мы разделяем века на две части, как будто совсем не читав того, что передал, или предлагая свою речь забывшим сказанное им. Что говорит учитель? Когда помышляем о том, что прежде веков, и протекаем мыслью века, то, разумея неограниченность вечной жизни, означаем такое понятие названием нерожденности; когда же обратим мысль на последующее время и представим жизнь Божию как простирающуюся далее веков, то сию мысль изъясняем словом «бессмертие» и «нетленность». Где же в наших словах рассечение веков, когда вечность Божию, во всех

ее значениях равно проявляющуюся и отовсюду одинаковую, никакими промежутками неделимую, мы по возможности выражаем и словами, и наименованиями? Поелику жизнь человеческая движется в промежутке времени и идет, поступая вперед от известного начала к какому-либо концу, и разделяется эта жизнь на прошедшее и ожидаемое, так что одно служит предметом надежды, другое – воспоминания, то по сей причине, что до нас касается, мы прошедшее и ожидаемое мыслим в перемежающемся протяжении. Точно так же, по неточному словоупотреблению, мы говорим и о Верховном естестве не потому, чтобы Бог в собственной жизни позади себя оставлял какое-либо протяжение и опять в течение жизни простирался к тому, что впереди, но потому что так свойственно нашему разуму, мыслящему о предметах по соответствию с нашей собственной природой и разделяющему вечность на прошедшее и будущее; между тем как ни то, что позади, не пресекает мысли о беспредельном продолжении неограниченного, ни то, что впереди, не обещает какой-либо остановки и предела бесконечной жизни. Если же сие мы и думаем, и говорим, то как он приписывает нам деление веков? Не скажет ли Евномий, что и Писание делит века на две части, когда, в том же смысле означая беспредельность Божеской жизни, Давид упоминает о царстве прежде веков, а Моисей указывает на царство Божие, простирающееся за века; так что и тот, и другой научают нас, что всякая мысль о промежутках времени в Божеском естестве объемлется беспредельностью Того, Кто содержит в Себе все отовсюду ограниченное? Ибо Моисей, взирая в даль, говорит, что Бог царствует *веки, и на век, и еще* (Исх. 15, 18), а великий Давид, возводя разум к тому, что позади, сказал: Бог — *Царь наш предвечный* (Пс. 73, 12), и опять: *услышит Бог Сый прежде век* (Пс. 54, 20). Но мудрец Евномий, не обратив внимания на стольких руководителей, утверждает, будто мы говорим, что иная жизнь безначальная, а иная бесконечная, – и еще, будто мы признаем различие и разницу каких-то веков, самим своим различием разделяющих и представление о Боге. Но чтобы не продлить нам борьбы против сказанного, присовокупим и самое неиспытанное и неисследованное рассуждение об этом Евномия, так как самые усиленные труды его в пользу лжи для разумных удобно могут послужить к большему обнаружению истины.

Так, продолжая речь далее, спрашивает нас: что, наконец, мы считаем веками? Но было бы справедливее нам предложить ему этот вопрос. Ибо сам же говорит, что познал существо Божие, и полагает, что собственным разумом понял непостижимое для нас. Итак, пусть он сам, хвастающийся, что постиг высочайшее, даст нам понятие сущности веков. И пусть он не слишком грозно пред нами, простецами, потрясает и той обоюдоострой дилеммой ответа, – именно, что как не станем думать о веках, впадем в одинаковую нелепость в том и другом случае. «Если, – говорит, – скажете,

что они вечны, то будете еллинами, валентинианами и варварами, а если, – говорит, – они рождены, то уже не будете признавать в Боге нерожденности». О какое непобедимое и неодолимое умозаключение! Если будет признано что-либо, Евномий, рожденным, то отринуто будет признание нерожденного! Но куда утекли у тебя искусные построения о рожденном и нерожденном, посредством которых ты доказывал несходство сущности Сына с Родившим Его? Кажется, из настоящих слов мы узнаем теперь, что Отец, рассматриваемый в отношении к Рожденному, не только не подобен Ему по сущности, но с признанием нерожденности совершенно разрешается в ничто, потому что если назовем века рожденными, то будем принуждены не признавать уже и нерожденного. Но посмотрим на необходимость, которой он нудит нас к признанию такой нелепости. Если, говорит, безначальность в Боге привходит от приложения (веков), то, когда нет их, не будет и прилагаемого. О какой это сильный и неотклонимый удар! Как ловко опутал он нас неразрешимыми узами! «Приложением веков, – говорит он, – привносится Богу нерожденность». Кто привносит? Кто говорит это, что Сущему безначально от приложения чего-то привносится нерожденность? Ни буква речи, ни смысл ее не уличают нашего слова в подобной нелепости. Речь сама для себя защита, не содержа ничего такого, что можно было бы обратить против нас; а что касается до значения сказанного, то кого считать более достоверным истолкователем оногo, как не самих виновников слова? Посему справедливее будет нам высказать то, что думаем. Когда мы утверждаем, что жизнь Божия превыше веков, то говорим то, что сказано выше. «Но если нет, – говорит он, – приложения веков, то невозможно быть и тому, что прилагается Богу через это; прилагается же, – говорит, – нерожденность». Пусть же скажет и то, кем это прилагается Богу. Если им самим, то смешон он будет, обвиняя в собственном безумии наши слова; а если нами, то пусть снова прочитает сказанное нами, и мы примем на себя обвинение».

Но думаю, что нужно оставить без внимания и это, и все тому подобное, что за сим следует. Все это прямо игры детей, строящих какие-то домики из песка. Ибо сложив несколько частей периода и едва достигнув до конца, уже доказывает, что та же самая жизнь безначальна и бесконечна, исполняя в этом случае наше желание. Ибо и у нас не иное что говорится, как то, что Божеская жизнь есть едина, непрерывна сама в себе, беспредельна, вечна и ни с какой стороны не воспящается в безграничности каким-либо пределом. Доселе этот писатель свой труд и пот дарит нашей истине, как и мы, доказывая, что одна и та же жизнь не ограничивается ни в какой части, будет ли кто исследовать то, что прежде веков, или помышлять о том, что после оных. Но далее он снова возвращается к свойственному ему смешению (понятий). Ибо сказав, что одна и та же жизнь безначальна и

бесконечна, оставив речь о жизни, все представления, какие усматриваются в Божеской жизни, сложив в одно понятие, сделал все одним. «Если, – говорит, – жизнь безначальная и бесконечная есть (вместе) и нетленная, и нерожденная, то нетление будет тождественно с нерожденностью, а безначальность с нескончаемостью». А в подкрепление этому присовокупляет умозаключение такое: «Невозможно, – говорит, – чтоб жизнь была одна, а понятие нетленности не было тождественно с понятием нерожденности». Кстати прибавляет это доблестный муж. Ему кажется, что ни слово, ни праведность, ни мудрость, ни сила, ни благодать, ни каждое из приличных Богу наименований не могут выражать чего-либо иного, кроме сказанного. Не должно быть никакого слова, имеющего свой частный смысл, а во всем списке имен заключается одно значение, и одно и то же слово вполне опишет и определит значение каждого из вышесказанных названий. Если тебя спросят, что значит Судия, ответь объяснением (слова) «нерожденность»; если тебе нужно будет сделать определение праведности, тотчас укажи в ответ на бесплотность; если спросят, что значит нетление, то, конечно, скажешь, что оно представляет значение или милости, или суда. Так ты и всякое понятие представляй одно вместо другого, потому что никакая особенность значения не отличает их одно от другого. Если же это узаконивает Евномий, то для чего Писание напрасно называет Божеское естество многими именами, именуя Бога судиею, праведным, крепким, долготерпеливым, истинным, милосердным и многими другими такими же (именами)? Ибо если никакого из этих имен не берется в особенном значении, но все они через слияние по значению смешаны между собой, то напрасно было бы и употреблять многие наименования для одного и того же, так как никакого различия не представляют эти имена по своему значению. Кто так бессмыслен, чтоб не знать, что Божеская природа по своей сущности есть едина, проста, единовидна, несложна и никаким образом не может быть уопределяема в каком-нибудь разнообразном сложении. А человеческая душа, находящаяся на земле и погруженная в сию земную жизнь, по невозможности ясно созерцать искомое стремится понять неизреченное естество многообразно и многократно при помощи многих понятий, не уловляя сокровенного в одном каком-нибудь понятии. Ибо понимание было бы удобно, если бы нам уделен был один какой-либо путь к познанию Божества, а теперь из проявляющейся во всем мудрости узнаем, что Правящий всем премудр, из величия чудес творения понимаем значение силы, а верование, что от Него все зависит, служит свидетельством, что нет никакой причины Его бытия. Опять представляя себе, что Он гнушается зла, разумеем совершенную Его неизменяемость и непричастность греху, а считая истление смертное самым высшим злом, мы называем бессмертным и нетленным Того, Кто чужд всякого понятия о сем. Мы не разде-

ляем на части вместе с сими понятиями и самого предмета, но, веруя, что Бог един по существу Своему, полагаем, что в мыслимом нами есть нечто соответствующее всем подобным понятиям. Ибо имена не противоречат между собой, как свойственно противоположным предметам, так что если есть в предмете одно (качество), то нельзя в то же время усматривать в нем другого; как, например, нельзя в одном и том же предмете мыслить вместе жизни и смерти; но значение имен, приписываемых Божеской природе, таково, что каждое из них хотя и имеет особое значение, но не содержит никакого противоречия с другим, вместе с ним приписываемым. Ибо разве противоречит праведность бестелесности, хотя сии речения по значению своему между собой и не согласны? А какое противоречие у благости с невидимостью? Точно так же и вечность Божеской жизни не разделяется вместе с различием имен, хотя познается при помощи двух имен и понятий: нескончаемости и безначальности, – и одно имя по значению своему не то же, что другое, ибо одно показывает отсутствие начала, а другое – конца, но в самом предмете различие имен, приписываемых ему, не производит никакого разделения.

Вот что говорим мы. А что говорит нам противник, то по самой букве выражения такого рода, что никак не может найти поддержки в доводах рассудка, так как он эти странные, надутые и бессмысленные речи в виде предложений и периодов выплевывает, как случится. Цель же того, что говорит, такова: показать, что по значению нет никакого различия между различными именами, так чтобы показалось, будто мы приписываем Богу нечто такое, чего у Него нет. «Поелику, – говорит он, – истинные слова получают свое значение от подлежащих и означаемых ими предметов, и различные из них согласуются с различными предметами, равно как тождественные с тождественными, то необходимо должно быть одно из двух: или и сам предмет означаемый – совсем иное, или и слово означающее – не иное». Это и многое притом другое подобное направляет он к достижению предположенной им цели, изложив некоторые формы слова, и сравнения, и вид, и меру, и часть, и время, и способ, так чтобы через изъятие всего этого выходило, что «нерожденность» есть слово, указывающее сущность. Такой вид имеет у него доказательство, а мысль его выскажу своими словами. Жизнь, по его словам, не должно признавать чем-либо иным, различным от сущности, чтобы в простом естестве не представить какой-либо сложности, когда понятие будет разделяться на то, что причастно (сущность) и на то, чему причастно (жизнь), но то же, говорит, что есть жизнь, есть и сущность. Хорошо любомудрствует об этом, ибо кто столько безумен, чтобы противоречить, что это не так! Но если, означая безначальность, как говорит, мы означаем жизнь, а сию самую жизнь истина принуждает называть сущностью, то как он вывел в своем слове то, что имел в виду,

– именно, что нерожденность означает самую Божескую сущность? Что Божеская жизнь не рождена другим (что означается понятием безначальности), – и мы сами соглашаемся, но полагать, что то самое, что означается выражением «не родиться» есть сущность, думаем, свойственно только дошедшим до безумного исступления! Ибо кто столько исступлен, чтобы нерожденность объявлять определением сущности? Ибо как рождение имеет близкое соотношение с рожденным, так, очевидно, и с нерожденным будет согласоваться нерожденность. Итак, если нерожденность указывает на то, чего нет в Отце, то каким образом мы примем за сущность то, что указывает на неприсущее? Но, составив сам себе то, что не было допущено ни нами, ни последовательными выводами из его собственных положений, он заключил, что нерожденность Бога есть обозначение Божеской жизни. Чтобы еще яснее обличить в этом месте его сумасбродство, мы посмотрим и исследуем при помощи тех самых умозаключений, которыми он относительно Отца понятие нерожденности обратил в понятие сущности, нельзя ли равным образом привести к нерожденности и сущность Сына?

«Должно, – говорит он, – чтобы для одной и той же жизни, совершенно единой, то же было и слово, хотя бы в наименованиях, в образе и расположении (их) и оказывалось различие. Поелику истинные слова получают значение от подлежащих и означаемых ими предметов, и различные из них согласуются с различными предметами, равно как тождественные с тождественными, то необходимо должно быть одно из двух: или и предмет означаемый – совсем иной, или и слово означающее – не иное; так как, кроме жизни Сына, нет никакого подлежащего предмета, к которому можно бы было или применить оное понятие, или приложить иное слово». Ужели в этих словах есть что-либо несогласное, чего бы нельзя было сказать или написать о Единородном? И Сам Сын не есть ли жизнь совершенно единая? И относительно Его не прилично ли быть одному и тому же самому слову, хотя бы в наименованиях или в образе и порядке (их) являлось различие? И касательно Его не можно ли утверждать необходимо одно из двух: что или и предмет означаемый – совсем иной, или и слово означающее – не иное, так как нет никакого подлежащего предмета, кроме Его жизни, к которому можно бы было или применить оное понятие, или приложить иное слово? Мы ничего не прибавили к тому, что сказано Евномием об Отце, а пришли к тому же исповеданию и следствию, вставив только имя Сына.

Итак, если и Он Сам есть единая жизнь, чистая от всякого сложения и свободная от смешения, и нет никакого предмета, кроме жизни Сына (ибо как в простом можно подозревать примеси чуждого предмета; не было бы уже и просто мыслимое вместе с другим); простая же жизнь есть вместе и сущность Отца; а в простой жизни, по самому понятию о жизни и

простоте, нет никакого различия, так как ни прибавление, ни отъятие, ни различие по количеству или качеству не вносит в нее отличия; то совершенно необходимо, чтобы согласное по самим понятиям и именовалось теми же самыми названиями. Итак, если относительно простоты в Отце и Сыне понимается один предмет, так как понятие красоты, как сказано, не допускает никакого различия, то совершенно необходимо, чтобы имя, усвояемое одному, было соответственно и другому; так что, если простота жизни Отца означает именем нерожденности, то это же выражение не может быть несоответственным и для означения простоты Сына. Ибо как существо разумное и смертное, способное к мышлению и познанию, называется человеком одинаково в Адаме и в Авеле, и нимало не изменяется названия естества ни от того, что Авель получил жизнь через рождение, а Адам – без рождения, так же точно, хотя простота и несложность жизни Отца и называется нерожденностью, но необходимо то же самое понятие и с тем же самым названием должно быть применено к жизни Сына, так как, по словам Евномия, должно допустить одно из двух: что или предмет означаемый совершенно иной, или и слово означающее не иное.

Но что нам останавливаться на пустяках? Более трудолюбивым для обличения безумия должно бы предложить самую книгу Евномия и без дальних опровержений указать разумным не только хульное нечестие учения, но и обычную его бессвязность. Ибо многоразличным образом толкуя слово «примышление» несообразно с нашим понятием о нем, но по своему произволу, он как в ночном сражении, когда никто не различает своего от чужого, не понимает, что тем самым, чем думает нанести поражение нам, разит собственное учение. Ибо что особенно, по его мнению, должно отделять его от Церкви благочестивых, это то положение, что Бог сделался Отцом некогда и что имя отчества новее всех прочих имен, которые скажутся о Нем, ибо Он нарекся Отцом с того времени, когда предположил быть Отцом и стал Им. Теперь, поелику он в этой своей речи утверждает, что все наименования, прилагаемые Божескому естеству, в своем значении сходятся между собой и нет между ними никакого различия, а одно из прилагаемых имен есть «Отец», ибо Он называется Отцом так же, как именуется нетленным и вечным, то он или должен и об этом названии утвердить то же мнение, какое и о прочих именах, и уничтожить предыдущее положение (так как во всех наименованиях будет вместе заключаться и понятие об отчестве; ибо ясно, что если одно и то же значение слов «нетленный» и «Отец», то Он должен быть признан как вечно нетленным, так и вечно Отцом, поелику во всех наименованиях, как говорит он, находится одно значение). Или если он убоится приписать Богу отчество от вечности, то по необходимости разрушит свое доказательство, признав, что в каждом имени есть свое особое значение, и таким образом его длинное

разглагольствование об именах уничтожается, лопааясь как пузырь. А ежели он станет защищаться (от обвинения) в противоречии тем, что одно только название Отцом и Зиждителем усваивается Богу, как после привзошедшее, потому что то и другое речение прилагается Богу от действий, как он говорит, то избавит нас от большей заботы исследования о сем предмете, признавая то, в чем мы должны были уличить его со многим трудом. Потому что если одно значение слов «Зиждитель» и «Отец» (поелику каждое заимствует ся от действия), то, конечно, совершенно равносильно между собой и то, что означается ими; ибо в тех словах, в которых означаемое то же, конечно, и подлежащее означению не различно. Итак, если и Отцом, и Зиждителем Он называется по действию, то желающему, конечно, возможно употреблять наоборот одно слово вместо другого и говорить, что и Зиждитель Сына, и Отец камня есть Бог, так как имя «Отец» по своему значению не имеет отношения к естеству. А что отсюда следует далее, уже представляет несомненную нелепость для здравомыслящих. Ибо как нелепо считать Богом камень или другое что сотворенное, точно так будет признано, что и Единородному Богу не должно приписывать Божества, так как, по словам Евномия, на основании одного и того же значения от действия, по которому именуется и Отцом, и Зиждителем, приписывается Ему то и другое название. Но обратимся к тому, что далее.

Нападая на нашу речь, утверждающую, что знание о Боге возбуждается в нас по различным применениям (мысли), говорит, будто мы уже не признаем Его простым, так как Он постепенно воспринимает понятия, означаемые каждым наименованием и через усвоение оных восполняет совершенство Своего собственного бытия. Это я сказал своими словами, сокращая его длинную болтовню. Но думаю, что на это пустое и неосновательное многословие ни один благоразумный не дал бы и ответа, не желая быть обвиненным в безумии. Ибо если бы было что-нибудь такое в наших словах, то, конечно, нам должно бы было или переменить дурно сказанное, или двусмысленность мысли исправить толкованием. А поелику нами и не сказано ничего такого, и последовательность сказанного не ведет мысль к необходимости такого вывода, то какая нужда, останавливаясь на очевидном, надоедать читателям распространением речи? Ибо кто столько безумен, чтобы, слыша, что благочестивые представления о Боге составляются при помощи многих понятий, подумал, будто и самое Божество сложено из различного, или что Оно собирает Себе совершенство через постепенное усвоение некоторых (свойств). Положим, что кто-нибудь изобрел геометрию, тот же самый может считаться изобретателем и астрономии, равно врачебного и грамматического искусства, земледелия и других подобных знаний. Ужели потому, что многие и различные наименования этих знаний умопредставляются об одной душе, душа должна считаться сложной?

Хотя то, что означается именем врачебного искусства, весьма много различается от знания астрономического, и грамматика по значению не имеет ничего общего с геометрией, и опять не одно и то же мореплавание и земледелие; однако к душе можно приложить вместе понятие каждого из сих знаний, и от этого душа не станет сложной, и все наименования знаний не смешаются в душе в одно значение. Итак, если человеческий ум от столь много, что высказывается о нем, ничего не терпит в своей простоте, то как же может кто-нибудь подумать, что Бог, если Он мудр, праведен, благ и вечен и если называется у нас всеми другими боголепными именами (если только за всеми именами не признается одного значения), состоит из многих частей или из усвоения их составляет совершенство Своей природы?

Но исследуем и самое сильное его обвинение против нас, которое состоит в следующем. «И если должно сказать резче, Он и самую сущность не сохранит несмешанной и чистой от худого и противоречащего». Таково обвинение против нас. Какое же доказательство того, в чем обвиняет? Посмотрим на оное сильное и ораторское доказательство его против нас. «Если, – говорит он, – Бог нетленен только по нескончаемости жизни и нерожден только по безначальности, то в том отношении, в каком Он не есть нетленен, будет тленным, и к каком отношении не есть нерожден, будет рожденным». И опять, возвращаясь к тому же, говорит: «Итак, по (естеству) безначальности Он будет нерожденным и вместе тленным, а по (свойству) нескончаемости – нетленным и вместе рожденным». Итак, вот его резкое слово, которое он угрожал изречь против нас в обличение того, будто мы говорим, что сущность Божия смешалась с противоположным ей и худшим. Но для тех, которые обладают твердой способностью судить об истине, я полагаю, ясно, что так как в приведенных нами словах учитель не дал клеветнику никакого повода к обвинению, он сплел этот ребяческий софизм, извратив сказанное им по своему произволу. Впрочем, чтобы это яснее было для всех читателей, я опять буквально повторю те слова и сопоставлю с ними речи Евномия. «Называем Бога всяческих, – говорит учитель, – нетленным и нерожденным, употребляя эти имена по различным применениям. Ибо, когда обращаем взор на прошедшие века и находим, что жизнь Божия простирается далее всякого начала, тогда называем Бога нерожденным; а когда простираемся умом в грядущие века, тогда никаким пределом необъемлемого, беспредельного, бесконечного называем нетленным. Поэтому, как нескончаемость жизни называется нетлением, так безначальность оной нерожденностью, если то и другое умопредставляем примышлением».⁷² Вот речь учителя, научающая нас сказанным тому, что Божеская жизнь, будучи единой по естеству и в Самой Себе непрерывной, ни начинается от какого-либо начала, ни ограничивается каким-нибудь пределом, и что умопредставляемые о сей жизни понятия позволительно

72 Творения св. Василия Великого. М., 1846. Ч. III. С. 25.

уяснять посредством некоторых наименований; ибо что Он имеет бытие не от какой-либо причины, это мы высказываем словами «безначальный» и «нерожденный», а что Он не ограничен каким-нибудь пределом и не причастен тлению, это обозначают речения «нетленный» и «беспредельный». Утверждается также сказанным и то, что в Божеской жизни свойство безначальности должно быть называемо нерожденностью, а свойство бесконечности должно быть именуемо нетлением, поелику все переставшее существовать, конечно, уничтожается, а когда слышим об уничтожении существующего, представляем себе разрушение имевшего бытие, то он и говорит, что никогда неперестающее существовать и неспособное к прекращению своего бытия через разрушение именуется нетленным.

Что же на это Евномий? «Если, – говорит, – Он нетленен только по причине бесконечности жизни и нерожден только по причине безначальности, то, поколику не есть нерожденный, Он будет рожденным». Кто тебе сказал это, Евномий, будто нетление соусматривается не со всей жизнью Божией? Кто, разделив жизнь Божескую надвое, называет каждую половину своим особенным именем, как будто говоря, что которой части приличествует одно имя, той не приличествует другое? Только твоей острой диалектике свойственно утверждать, что жизнь, будучи безначальной, тленна, и что с нетленностью не умосозерцается вместе безначальность. Это подобно тому, как если бы кто-нибудь назвал человека существом, обладающим даром слова, и умом, и способностью познания, усвоив подлежащему то или другое из этих имен, смотря по различию намерения и мысли; и потом был поднят за это на смех кем-нибудь, рассуждающим подобно (Евномию), что, если человек есть существо, одаренное разумом и способностью познания, то поэтому не может быть существом словесным, но если одарен способностью познания, то и будет только этим одним, а быть другим не допустит его природа; и опять, если определишь человека существом словесным, то не допустишь в нем способности разума, так то самое, что он есть существо словесное, доказывает, что он не причастен разумению. Если же всякий совершенно ясно видит, что это смешно и бессмысленно, то и относительно того нисколько не может подлежать сомнению то же самое; и когда прочтешь слова учителя, то найдешь у Евномия только тень их, ребяческий софизм; ибо, как в примере о человеке, способность познания не устраняется даром слова или дар слова – способностью разумения, так и вечность Божеской жизни не будет лишена нетления, если она безначальна, и не перестанет быть безначальной, если кто припишет ей нетление. Таким образом, изыскивающий истину с помощью диалектической хитрости, тем, что хотел от себя навязать нашему слову, и поражает, и ниспровергает только самого себя, а нас не касается. Ибо нами было сказано не что-либо иное, как то, что Жизнь, будучи безначальной, от

примышления называется, а не делается нерожденною, и что если продолжение в беспредельность означается названием нетления, то название не делает ее нетленной, а означает только то, что в ней уже есть; так что быть Божеской жизни беспредельной в том и другом отношении – это свойство самого предмета, а так или иначе будут названы свойства, усматриваемые в предмете, это зависит только от слова, выражающего обозначаемое свойство. Одно из свойств Божеской жизни то, что она есть без причины, – это выражается речением «нерожденный»; другое свойство этой жизни то, что она беспредельна и бесконечна, – это обозначает слово «нетленный»; так что предмет есть безначальный и бесконечный, что выше всякого имени и понятия, а что он не есть от причины и не обратится когда-нибудь в небытие, это означается примышлением сих имен.

Итак, что в наших речах вызвало его к этому бессмысленному глумлению, так что, опять повторяя, говорит то же самое в таких словах: «По свойству безначальности Он нерожден и вместе нетленен, а по свойству бесконечности нетленен и вместе рожден?» Хотя это и оставлено нами без разбора, но для всякого, хотя сколько-нибудь имеющего смысла, совершенно ясно, до какой степени это смешно и бессмысленно или, лучше, нечестиво и достойно осуждения. Ибо в той самой речи, где он устроит сочетание нетленного с безначальным, он таким же точно образом посмеивается над всяким благочестивым и боголепным именем, поелику не только эти два свойства усматриваются в Божеской жизни (то есть что она безначальна и не подлежит тлению), но также именуется Он и невещественным и безгневным, неизменяемым и бесплотным, невидимым и неимеющим образа, истинным и праведным, и тысячи есть других понятий относительно Божеской жизни, из которых каждое само по себе обозначается особым словом, соответственно особой, выражаемой им мысли. Таким образом, каждое имя, обозначающее собой боголепное понятие, может быть поставлено в измышленное Евномием чудовищное сочетание! Например, невещественность и безгневность, – то и другое говорится о Божеской жизни, но не в одном и том же смысле, ибо что Божество не причастно вещественному примышлению, это мы разумеем из понятия «невещественный», а понятием «безгневный» означается, что Оно чуждо страсти гнева. Так Евномий, по всей вероятности, сделает свой набег и на сии имена и подобным же образом будет глумиться и над сейчас сказанным, ибо, соплетая ту же нелепую связь понятий, будет говорить: если потому, что чужд вещественного примышления, называется невещественным, то поэтому не будет безгневным, и если потому, что непричастен гневу, есть безгневный, то уже нельзя поэтому признать его вещественным, но, по всей необходимости, вследствие непричастности веществу должен быть признан невещественным и вместе гневным, а по непричастности гневу должен быть

точно так же признан безгневным и вещественным, и то же самое найдешь и относительно всех других имен. И если угодно, предложим другое такое же сочетание имен, например: неизменяемость и бесплотность. Каждое из этих двух имен в своем особенном значении употребляется о Божеской жизни, но мудрость Евномиева подобным образом и с ними устроит нелепость; ибо если всегда пребывающее одним и тем же обозначается словом «неизменяемый», а духовность сущности выражает наименование «бестелесный», то и относительно этих имен Евномий скажет то же самое, то есть что они не соединены и чужды одно другому и что не имеют взаимной общности содержащиеся в сих именах понятия, поелику в том, что Божество пребывает всегда одним и тем же, содержится только понятие неизменяемости, а не бесплотности, а в духовности и безвидности сущности содержится понятие бестелесности и не заключается понятие неизменяемости; так что следует, что когда созерцается в Божеской жизни неизменяемость, то вместе с неизменяемостью она должна быть признаваема и телесной, а когда берется во внимание духовность, то должно полагать, что она бесплотна и вместе изменяема. Таковы мудрые изобретения Евномия против истины! Но зачем попусту растягивать слово, опровергая все порознь, когда и во всем также можно усмотреть вывод подобной нелепости? Ибо по предыдущему лжеумствованию находятся во вражде друг с другом и истинное с праведным, поелику иное означает истинной, и иное – праведностью; так что, оставаясь последовательным, и здесь Евномий должен сказать, что праведному не присуще истинное, а истине не достает праведности, и таким образом будет следовать, что когда кто-нибудь будет мыслить о Боге, что он чужд неправде, то на основании этого объявит Божество праведным и лживым, а если будет мыслить о Его непричастности лжи, то Божество окажется истинным и вместе неправедным. То же должно сказать и о невидимости, то же о безвидности, ибо на основании подобного вышеизложенному мудрования и здесь может сказать, что ни безвидному неприсуща невидимость, ни в невидимом нет безвидности, но с понятием невидимого он свяжет вид, а видимое по противоположности будет почитать неимеющим вида. Он и о сем скажет то, что измыслил относительно нетленности и безначальности, именно, что когда мыслим о несложности Божеской жизни, то признаем ее безвидной, но не вместе и невидимой, а когда помышляем о невозможности видеть Бога телесными очами, то усвояя Ему невидимость, не допускаем вместе с тем, что Он не имеет вида. Итак, если это кажется для всех смешным и вместе бессмысленным, то тем более имеющий ум найдет достойным осуждения то их нелепое мнение, исходя от которого (его) слово последовательно дошло до такой нелепости.

Но он нападает на слова учителя, который будто бы несправед-

ливо в бесконечном созерцает нетленное и в нетленном мыслит бесконечное. Поговорим же о смешном и мы, подражая остроумию Евномия. Рассмотрим его мнение об этих именах, которое такого рода: нечто есть иное, говорит, по значению бесконечное, нежели нетленное, или оба составляют одно и то же. Но если то и другое будет считать за одно, то он окажется согласным с нами, если же скажет, что иное значение слова «нетленный», и иное – слова «бесконечный», то совершенно необходимо, чтобы чуждые одно другому (слова) не были одним и тем же по силе; следовательно, если иное есть понятие «нетленный» и опять иное – «бесконечный», и каждое из них есть то, что не есть другое, то ни нетленное не может быть признано бесконечным, ни бесконечное нетленным, но беспредельное будет тленным, а нетленное имеющим конец. Усердно прошу читателей не осуждать за насмешку, ибо шутнику мы по необходимости отвечаем шуткой, чтобы подобной игрой разорвать ребяческое сплетение его софизма. Но если читателям не покажется утомительным и тяжким, то неизлишне опять буквально повторить слова Евномия. «Если, – говорит, – только по (свойству) бесконечности жизни Он нетленен и только по свойству безначальности не рожден, то в какой мере не есть нетленный, будет тленным, и в какой мере не есть нерожденный, будет рожденным», – и, повторяя то же самое (я опускаю неуместные и ненужные вставки, как ничего нового к подтверждению сказанного не прибавляющие), опять говорит: «Итак, по (свойству) безначальности будет нерожденным и вместе тленным, а по свойству бесконечности нетленным и вместе рожденным». Я думаю, каждый легко приметит, что смысл наших слов, которые он сам привел, не имеет ничего общего с тем обвинением, которое он возводит на нас. Учитель говорит, что мы называем Бога всяческих нетленным и нерожденным, употребляя сии имена по различным применениям, ибо поелику Он не ограничивается веками ни по какому расстоянию временного протяжения, будем ли разуметь предыдущее или последующее время, то, имея в виду то и другое понятие о беспредельности и неограниченности вечной жизни, одно означаем именем нетленности, а другое – нерожденности. А он утверждает, будто мы учим, что безначальность есть сущность и бесконечность тоже есть сущность, так что мы допускаем разделение сущности на две противоположные части, и таким-то образом выводит он нелепое, полагая свои собственные мнения и вступая с ними в борьбу и составленные им самим мнения доводя до нелепости, но до наших (мыслей) это нисколько не касается. Ибо, что Бог нетленен только по бесконечности жизни, это его, а не наше (мнение); равным образом и то, что нетленное не есть безначальное, есть изобретение того же остроумия, которое неприсущее (Богу) включает в понятие сущности. Ибо мы ничего из неприсущего не называем сущностью, не присуще же Богу не то, чтобы жизнь оканчи-

валась уничтожением, не то, чтобы бытие начиналось рождением, – что изображается сими двумя именами: нетления и нерожденности; а он, пришепав свои собственные бредни к нашему учению, не понимает, что обвинением, взведенным на нас, позорит самого себя. Ибо утверждающий, что нерожденность есть сущность, последовательно дойдет до той нелепости, в которой обвиняет наше учение, потому что иное есть начало и иное конец по раздельному представлению этих понятий; если кто-нибудь отсутствие одного из сих (например, начала) назовет сущностью, тот допустит существование жизни только в (одной) половине, в одной безначальности, а в бесконечность она простирается уже не будет по (самому) естеству, так как естеством считалась бы нерожденность; если же заставит быть сущностью то и другое, то совершенно необходимо по данному Евномием понятию, чтобы то и другое имя по заключающемуся в нем смыслу имело бытие и в понятии сущности, содержась (в нем) не более, как сколько указывает значение наименования. И таким-то образом явится основательное мнение Евномия, что ни безначальное не имеет бесконечности, ни бесконечное – безначальности, поелику, по его словам, и каждое из вышеуказанных (имен) есть сущность, и оба остаются по своим понятиям несмешивающимися одно с другим, и ни начало не имеет одного и того же значения с концом, ни имена, отрицающие их, не совместимы друг с другом по своим значениям.

Но чтобы и он сам признал свой бред, обличим его при помощи его собственных слов. Восставая против наших слов, он говорит, что Бог и по (свойству) бесконечности не рожден и по (свойству) нерожденности бесконечен, как будто одно и то же значение обоих имен. Итак, и по (свойству) беспредельности Он не рожден, если одно и то же по значению бесконечность и нерожденность, а что Сын бесконечен, в этом он соглашается, то по сей последовательности он необходимо должен признать нерожденным и Сына, так как он сказал, что бесконечность есть одно и то же с нерожденностью. Ибо как в нерожденном усматривает бесконечность, так признаёт, что и в бесконечном он мыслит безначальность, ибо не делал бы перестановки имен, если бы они были равны. Но Бог, говорит он, нерожден по естеству, а не по приравнению к векам. Кто же спорит о том, что Бог не по естеству есть все то, что ни говорится (о Нем)? Ибо и праведным, и всемогущим, и Отцом, и нетленным называем Бога не по приравнению к векам, и не по отношению к чему-нибудь другому из существующего, но всякое благочестивое понятие (о Нем) относим к самому предмету, как Он есть по естеству; так что если бы предположить, что ни века, ни что-нибудь другое из мыслимого в творении не было сотворено, то тем не менее Бог был бы тем, чем Он признается ныне, нисколько не нуждаясь в веках для бытия тем, чем есть. Но, говорит он, Бог имеет жизнь

ни заимствованную, ни сложную, ни изменяющуюся, ибо Сам есть вечная жизнь, по самой жизни бессмертный, по самому бессмертию нетленный. Сему научились мы и относительно Единородного, и не найдется противоречащего сему, разве только кто захочет явно прекословить словам Иоанна. Не *отъинуду* дана жизнь Сыну: *Аз есмь*, говорит, *живот* (Ин. 11, 25), ни сложна Его жизнь, ни подвержена изменениям, но по самой жизни Он бессмертен (ибо в чем другом усмотрит кто-нибудь бессмертие, кроме жизни?) и по самому бессмертию Он нетленен, ибо то, что могущественнее смерти, конечно, не допускает и тления. До сих мест согласны с ним и наши речи, а приписанную к сказанному далее загадку пусть растолкуют искусные в мудрости Пруника, потому что из этого запаса, кажется мне, предложил он сказанное. Ибо что говорит? «Безначальным будучи безначально, Он есть нерожденный нерожденно, бесконечный бесконечно и называется так не по другому, не через другого, не в отношении к другому». Имеющий чистый слух и проницательный разум видит и без моих слов, что кроме трескотни имен, которыми оглушил через их чудовищное сплетение, не находится в сказанном даже и следа разумной мысли; если же найдется хотя тень какая-нибудь мысли в громких словах, то найденное будет или совершенно нечестивым, или смешным. Ибо, что разумея, скажи мне, говоришь сие, — именно, что безначальный есть бесконечно и бесконечный есть безначально? Или ты полагаешь, что начало есть одно и то же с концом и в одном значении употреблены два слова? Как наименования «Петр» и «Симон» указывают собой на одно и то же известное подлежащее, то поэтому думаешь, что так как начало есть одно и то же с концом, то, соединив в одно значение два слова, из которых каждое взаимно уничтожает другое, то есть слова «конец» и «начало», принимая по противоположности бесконечное за одно и то же с безначальным, через слияние двух слов ты сделал их по отношению одного к другому тождественными? И к этому приводит тебя смешение имен, когда ты говоришь, что нерожденный есть бесконечно и бесконечный нерожденно! Но как не видишь в словах своих нечестивого и вместе крайне смешного? Ибо, если через это новое смешение имен происходит их взаимное замещение одних другими, так что нерожденное бесконечно есть нерожденное, и бесконечное нерожденно есть бесконечное, то совершенно необходимо, чтобы бесконечное не иначе было бесконечным, как если было бы нерожденно. И таким-то образом, о возлюбленный, знаменитая нерожденность, одна, по твоим словам, характеризующая сущность Отца, оказывается у тебя общей всему бессмертному и делающей все единосущным Отцу; так как она одинаково принадлежит всем вообще (существам), жизнь которых по причине бессмертия простирается в бесконечность: архангелам, ангелам, человеческим душам и, может быть, самим отпадшим силам — диаволу и

демонам; ибо если, по твоим словам, бесконечное и нетленное нерожденно, то, конечно, необходимо, чтобы во всем, не имеющем конца и нетленном, усматривалась вместе и нерожденность.

В такие нелепости впадают те, которые, прежде чем выучиться тому, чему надлежит научиться, обнаруживают свое невежество через то, чему решаются учить. Ибо, если бы (Евномий) умел сколько-нибудь рассуждать, то не не знал бы, какое особенное понятие заключается в слове «безначальный» и какое – в слове «бесконечный» и что бесконечность есть общая принадлежность всего, что признается способным продолжать жизнь в беспредельность, а беспредельность есть свойство одного существующего без причины. Итак, каким образом общее всем может быть принимаемо за равносильное тому, что всеми признается принадлежащим преимущественно пред всеми (существами) одному Богу? На этом основании или всем причастным бессмертию должна быть усвоена нерожденность, или, если бесконечность есть свойство только нерожденного, ничто не должно быть признаваемо бессмертным; и, наоборот, если только одному бесконечному свойственно быть нерожденным, то таким образом все, не имеющее конца, должно быть признаваемо нерожденным. Но оставим и это, а вместе с этим умолчим и о его обычных хулах, которыми он наполнил приведенные выше речи. Обратимся к чтению следующего далее.

Но думается мне, не лучше ли оставить без рассмотрения и большую часть того, что следует далее, ибо везде он остается одним и тем же, нисколько не поражает наших речей, но как бы по поводу нашего слова самому себе дает случаи к противоречию, случаи, тщательно исследовать которые иной из привыкших здраво судить, пожалуй, найдет ненужным, так как всякий из одаренных смыслом читателей его писания из самих слов его усмотрит клевету. Он говорит, что «достоинство Божие старше примышления нашего путеводителя».⁷³ И мы нисколько не противоречим этому, ибо достоинство Божие, как бы оное ни разумели, не только старше нашего (человеческого рода), но предшествует и всякому творению и самим векам. Но что из этого следует по отношению к нашим словам, если достоинство Божие признается старейшим не только Василия, но и всего сущего? Да ведь имя, скажет, есть достоинство? Но кто доказал, что наименование есть одно и то же с достоинством, чтобы и мы могли согласиться со сказанным? «Закон природы нашей, – говорит, – учит нас, что достоинство имен зависит от именуемых предметов, а не от произвола именующих». Но что это за закон такой природы и почему он не на все простирается? Если природа законно положила что-нибудь таковое, то ее закон должен простирается на все. Если природа законно положила это, то ее закон должен иметь силу для всех, имеющих одну и ту же природу, как и все прочее, что принадлежит природе. Итак, если бы закон природы повелевал

73 То есть Василия Великого.

рождаться для нас именам из самых предметов, как из семян или корней (рождаются) растения, и не предоставил наименования, служащие к обозначению предметов, произволу рассматривающих эти последние, то все бы мы, люди, имели один и тот же язык; ибо если бы не различались одни от других данные предметам имена, то и мы не отличались друг от друга особыми языками. «Праведно, – говорит он, – и весьма сообразно с законом Промысла, чтобы имена предметам даны были свыше». Но каким же образом не познали того, что праведно, и не научились закону Промысла пророки, никогда (как бы надлежало), по твоему слову, не обоготворявшие нерожденности? Каким образом не знает такого рода праведности и Сам Бог, Который не свыше налагает наименования сотворенным от Него животным, но дарует власть измышления имен Адаму? Ибо если сообразно с законом Промысла и праведно, как говорит Евномий, чтобы имена предметам даны были свыше, то, конечно, нечестиво и нелепо, чтобы наименования предметов были составляемы находящимися долу существами.

«Но, – говорит он, – Промыслитель всяческих по закону зиждительства судил насадить (имена предметов) в наших душах». Если они насаждены в душах людей, то каким образом от Адама и до самого твоего преступления не возрос насажденный, как ты говоришь, в душах людей плод сего суесловия, именно, чтобы сущность Отца звать именем нерожденности? Сказал бы это и Адам, и все, происшедшее от него, если бы сие насаждено было в природу от Бога, ибо как теперь вырастающее из земли постоянно остается тем же от первого творения через преемство семени, и никакое новое семя в настоящее время не создается природой, так и слово это, если бы было, как ты говоришь, от Бога насаждено в природу, произросло бы вместе с первым звуком речи первозданных и сопутствовало бы преемственному ряду рождающихся. Но поелику этого не было в начале, так как никем от первых до самых нынешних людей не было оно изречено, то ясно, что нечто ненастоящее и подложное произошло от племельного посева, а не от оных добрых семян, которые, выражаясь евангельски, Бог посеял на поле природы (Мф. 13, 24). Что действительно есть в обыкновенной природе, то имеет начало бытия не ныне, но явилось вместе с природой при первом устройении ее, как например, деятельность чувств и то, что человек имеет к чему-нибудь склонность, или отвращение, или все другое подобное, что признается общим (его) природе; ничего из этого природа не создала вновь в последующих поколениях людей; но существо человека постоянно сохраняется с одними и теми же свойствами от первых до последних (людей); из того, что существует от начала, природа ничего не отбрасывает, и чего не существует, не принимает. Так, например, зрение признается природной способностью, но умение видеть искусственно приобретается упражнением теми, кои занимаются науками, потому что не всем доступны научные понятия, приобретаемые при помощи диоптры,

или доказательная теория геометрических линий, или что-нибудь другое подобное, посредством чего изобретена искусством не способность зрения, но умение для каких-нибудь целей пользоваться зрением. Таким образом, и способность мышления можно назвать общим достоянием человеческой сущности и особенностью, от начала соприсущей природе (человека), а изобретать существующим предметам служащие к их обозначению слова и наименования принадлежит получившим от Бога способность мышления людям, которые всегда по своему произволу для яснейшего представления предметов изобретают известные речения, указывающие их свойства. «Но если это (мнение) признать сильным, то, – говорит он, – надлежит допустить одно из двух: или что примышление старше измышляющих, или что приличествующие Богу по естеству и древнейшие всего (существующего) наименования имеют позднейшее чем люди происхождение». Нужно ли сражаться с подобными речами или препираться словом против столь явного безумия? И кто столько несмыслен, чтобы мог быть введен в заблуждение этим и подумать, что если слова почитать произведением силы мыслящей, то должно признавать звуки слов древнейшими говорящих или почитать грехом против Божества то, что люди после того, как стали людьми, именуют Божество, как умеют? Что Естество, все превосходящее, не нуждается в словах, произносимых голосом и языком, об этом уже сказано и излишне было бы обременять нашу речь повторением того же самого. Ибо ни в чем ненуждающееся по естеству, и совершенное, и не имеющее излишка ни лишено ничего необходимого, ни имеет чего-либо ненужного. Если же явно доказано прежде сказанным и признается общим согласием всех имеющих ум, что Оно не нуждается в наименовании посредством имени, то никто не станет спорить, что признак крайнего нечестия – усвоить Богу то, в чем Он не имеет нужды. Но думаю, что незачем обращать внимание на это и долго останавливаться на подобных (мнениях), а также и подробно опровергать сказанное далее, ибо для внимательных из самой речи, составленной противником, откроется ясно заключающееся в ней нечестивое учение. Говорит, что нетление, а также и бессмертие составляют самую сущность. Я же говорю: присущи ли только свойства эти Божескому естеству, или они, по указанному, составляют самую сущность, – во всяком случае, думаю, нет нужды вступать в борьбу с ним, ибо которое бы из указанных мнений ни одержало верх, во всяком случае совершенно будет подтверждать наши слова. Ибо если присуще естеству свойство нетления, то необходимо будет присуще ему и свойство нерожденности, и таким образом понятие нерожденности не будет иметь значения сущности; если же кто-нибудь потому, что Бог нетленен, назовет нетление сущностью, а потому, что Он могущественнее смерти, определит, что бессмертие есть самая сущность, то, поелику Сын нетленен и бессмер-

тен, нетление и бессмертие будут сущностью и Единородного. Итак, если Отец есть нетление, Сын есть нетление, и оно составляет сущность Того и Другого, а в понятии нетления немыслимо никакое различие, то, конечно, ни в чем не различествует сущность (одного) от сущности (другого), так как обоим одинаково (не) чуждо естество. Опять повторяя то же самое, он думает, что запутывает нас в безвыходные затруднения дилемм, когда говорит: «Если будет различаемо нами присущее от сущего, то Божество окажется сложным; если же Оно есть простота, то совершенно ясно, что нетление и нерожденность означают собою сущность». Но мы докажем, что он опять говорит в нашу пользу. Ибо если сказать, что Божеской сущности присуще нечто, значит делать ее совершенно сложной, то все-таки из сущности нельзя ему исключить совершенно отчества; но он должен признать Отца Отцом по естеству, так же как нетленным и бессмертным; но таким образом против воли примет Сына в единение естества, ибо невозможно, когда Он по природе есть Отец, отстранить Сына от естественного отношения к Нему. Если скажет он, что (указанные свойства) присущи Отцу вне естества, так что простоте не наносится никакого ущерба, то вне сущности и то, что обозначается словом нерожденность. Если же скажет, что нетление и нерожденность означают самую сущность, и станет утверждать, что то и другое имя однозначашци, так как нет между ними никакого различия, поелику то и другое имеют одно и то же значение, и что одно и то же есть понятие нетленного и нерожденного, то будет следовать, что тот, который есть одно из этих, есть всецело и другое. То что Сын нетленен, против этого не спорят и они; следовательно, по Евномию, Он будет и нерожденным, если нетленность значит то же, что и нерожденность. Итак, одно из двух: или он должен согласиться, что нерожденность значит нечто иное, чем нетление, или, упорно держась своего мнения, он выскажет различного рода хулы относительно Единородного Бога, то есть или должен будет признать Его тленным, чтобы не назвать нерожденным, или станет признавать нерожденным, чтобы не представить его тленным.

Но не знаю, что надлежит делать, по порядку ли разбирать все предложенное им или только сим ограничить борьбу с суесловием. Ибо как у торгующих ядами проба малой части служит для покупающих удостоверением губительной силы всего снадобья, и никто, узнав посредством какого-либо опыта губительное действие частицы яда, не станет сомневаться в ядовитости всего снадобья, так, думаю, и ядовитость этого словесного состава, доказанная сделанным выше испытанием, не оставит места сомнению для тех, которые имеют ум, в том, что и все его слово таково же, как то, что изболчено сказанным выше; и поэтому думаю, что предпочтительнее было бы не растягивать речь, останавливаясь долго на его суесловии. Но поелику защитники лжи много приискивают себе с разных

сторон убедительных доказательств, и следует опасаться, чтобы опущение чего-нибудь измышленного ими не было благовидным предлогом клеветы на нас, будто важнейшее мы прошли молчанием, то прошу читателей, не пренебрегая нашей многоречивостью, с готовностью следовать за нашим словом, всюду по необходимости всесторонне борющимся против нападений лжи. Итак, едва только перестал в глубоком сне создавать сновидение о «примышлении», как, вооружившись оными нелепыми и бессмысленными умозаключениями, обращает речь к другому сновидению, гораздо более бессмысленному предшествующего бреда. Понявшему его хитрые рассуждения о лишении надлежит узнать и сей тщетный труд. Но заниматься весьма много этим пустословием пусть будет предоставлено самому Евномию и его последователям, не имеющим никакой заботы о чем-либо более достойном занятия; мы же обозрим его речи кратко и в общем их содержании, чтобы и не опустить какой-либо из (его) погрешностей, и не растянуть надолго нашей речи какими-нибудь пустяками.

Ибо, имея в виду предложить ученое рассуждение об именах, означающих лишение, обещает доказать, что наше учение неисцелимо, как говорит, нелепо, а благочестие притворно и достойно осуждения. Таково обещание, какое же доказательство этих обвинений? «Так как некоторые, – говорит, – утверждают, что Бог не рожден вследствие лишения рожденности, то мы в опровержение этого говорим, что к Богу никак не применимо ни это выражение, ни понятие». Пусть укажет первого виновника этих слов, и если окажется, что кто-нибудь с того времени, как явились люди, доньше между варварами ли то или между еллинами высказал это, то и мы умолкнем. Но во все продолжение времени, как существуют люди, не найдется никого, кто бы сказал это, разве только в безумии. Ибо кто до такой степени обезумел от опьянения, кто до такой степени лишился рассудка от сумасшествия или беснования, чтобы сказать эти слова, именно, что нерожденному Богу по естеству принадлежит рожденность, но Он, лишившись того, что принадлежит по естеству, из рожденного прежде стал потом нерожденным? Но это ухищрение риторическое – приписывая то, в чем обличают, подставным каким-то лицам, самому избегать стыда обличения; так и в этой апологии он защищается, возлагая ту вину, в которой осуждают его, на судей и обвинителей, не имея возможности указать ни обвинителей, ни суда, ни судилища. И теперь, исправляя как будто чужую глупость, говорит, что дошел до необходимости сказать так. Вот доказательства нашего неисцелимого безумия и притворного и достойного осуждения благочестия! Но говорит, что мы в замешательстве не знаем, что делать в настоящем случае, и для прикрытия своей беспомощности голословно обвиняем его в мирской мудрости, а себе усваиваем учение Святаго Духа. Это другая сонная мечта – думать, что он так силен внешней мудрос-

тью, что кажется от этого страшен Василию. Так некоторые часто мечтают, что они сидят на одном престоле с царями и находятся в самых высоких чинах, когда сильное желание в бодрственном состоянии производит (во сне) призрачный вид этого. Василий, говорит он, не зная, что отвечать на сказанное, обвиняет его в мирской мудрости. Евномий придал большое значение этому обвинению, чтобы сила его слова показалась страшной и кому-либо из читателей (конечно, не Василию), и кому-либо из его последователей, если только есть или был кто-нибудь, кто вполне ему следовал. Но находящиеся в промежутке его речи (так как эти речи – невежественная брань и грубые шутки, которыми думает он поразить наше учение) я все преиду молчанием, почитая гнусным и неприятным наполнять наше слово такой мерзостью подобно тем, для кого отвратительны вздутые и вонючие нарывы и невыносимо зрелище тех, у кого поверхность тела, изменившись от злокачественного какого-то худосочия, покрылась бородавками и наростами. Изложив же в немногих словах смысл его речей, мы пройдем мимо большого зловония, кроющегося в них, пока мы будем вести речь (вперед) свободно, нисколько не обращаясь по сторонам, чтобы отвечать на какую-нибудь брань, сказанную им.

Всякое слово, то есть истинное слово, есть звук, обозначающий какое-либо движение мысли, а всякое действие и движение здравого рассудка относится к познанию и уопределению существующего, сколько это возможно. Естество же существующего разделяется на две части: на постигаемое умом и чувствами. Но знание явлений чувственных по причине легкости уразумения, одинаково у всех, так как свидетельство чувств не дает никакого повода к недоумению касательно суждения о предметах, отличия цвета и прочих качеств, о которых судим посредством зрения и слуха, или обоняния, или при помощи чувства осязания, или вкуса, все мы, имея то же общее естество, согласно познаем и именуем, равно как и прочие, кажущиеся наиболее доступными уразумению предметы, встречающиеся в жизни и относящиеся к жизни общественной и нравственной. В созерцании же уопостигаемого естества, поелику оно превышает чувственные уразумения, разум по догадкам стремится уловить то, что убегает от чувств; каждый иначе идет к искомому и соответственно рождающемуся у каждого разумению о предмете, сколько то возможно, выражает мысли, сближая, сколько возможно более, значение речений с сущностью понимаемого. При этом часто то, о чем заботимся, удачно достигается с той и с другой стороны, когда и разум не погрешает относительно искомого, и звук (слова) метко выражает мысленное посредством соответственного изъяснения. А иногда случается неудача и в том, и в другом или в одном чем-либо, когда прилагается не так, как должно, или постигающий рассудок, или способность изъяснения. Итак, поелику от двух условий зависит

правильное направление слова – от достоверности по мысли и от произношения в речениях, то лучше было бы, если бы оно имело достоинство того и другого. Но не менее хорошо не ошибаться относительно должного понимания (предмета), хотя бы слову и случилось быть ниже разумеваемого. Итак, поелику разум заботится о высоком и незримом, чего не достигают чувства (я говорю о Божеском и неизреченном естестве, относительно которого было бы дерзко и мыслить что-нибудь по поверхностному разумению, а еще более дерзко каким ни попало выражениям доверять изъяснение находящейся в нас мысли), то мы, оставляя без внимания звук речений, так или иначе произносимый по мере способности говорящих, обращаем внимание на один смысл, который открывается в словах, здрав ли он или нет, предоставив искусству грамматиков эти тонкости употребления речений или имен. Поелику одно только доступное познанию мы обозначаем посредством названия именем, а то, что выше познания, невозможно понять при помощи каких-либо служащих для означения названий (ибо как мог бы кто-нибудь означить неведомое?), то, не находя никакого соответственного названия, которое бы удовлетворительно представило предмет, принуждены бываем многими и различными именами, сколько то возможно, раскрывать находящееся в нас понятие о Божестве. Но подпадающие нашему пониманию предметы такого рода, что непременно или уопределяются в некотором протяжении расстояния, или дают мысль о местном помещении, в котором представляются каждый порознь, или для нашего воззрения являются в ограничении началом и концом, одинаково ограничиваемыми с той и другой стороны небытием (ибо все, имеющие начало и конец бытия, начинается из несущего и оканчивается несуществованием), или, наконец, мы понимаем являющееся нам через сочетание телесных качеств, соединяя с ним уничтожение и страдательность, и перемену, и изменение и тому подобное. Посему, дабы видимо было, что высочайшее Естество не имеет никакого сродства с дольными предметами, мы о Божеском естестве употребляем понятия и речения, показывающие отличие от таковых (предметов). Мы называем (Естество) превысшее веков – предвечным, не имеющее начала – безначальным, нескончаемое – бесконечным, существующее без тела – плотным, неподлежащее тлению – нетленным, недоступное перемене, или страданию, или изменению – бесстрастным, непреременяемым и неизменяемым. О такого рода именах желающие пусть при помощи науки судят, как угодно, и прилаживают к этим именам другие, которые они называют означающими лишение, отрицательными или как им угодно. А мы, предоставив учить или учиться этому желающим, исследуем один только смысл – согласен ли он с благочестивым и достойным Бога пониманием или чужд его. Если бы Бога или не было прежде, или когда-либо не будет, то Он не назывался

бы ни бесконечным, ни безначальным в собственном смысле, точно так же не именовался бы Он ни неизменяемым, ни бесплотным, ни нетленным, если бы разумеемо было в Нем или тело, или тление, или изменение, или что-нибудь таковое. Если же не мыслить в Боге ничего подобного благочестиво, то, конечно, было бы нечестиво употреблять о Нем отрицательные и показывающие, что несвойственно Ему, речения и называть Его (как уже часто говорили об этом) нетленным, и бесконечным, и нерожденным, так как заключающееся в каждом из этих наименований значение указывает на одно только отстранение ближайшего к нашему разумению, а не изъясняет самого Естества, от которого отстранено несвойственное Ему. Ибо, что такое Божество не есть, значение этих наименований показывает, а что такое по естеству то, что не есть это, остается неведомым. Но и прочие имена, значение которых указывает на нечто положительное и существующее, заключают указание не на самое естество Божеское, но на то, что благочестиво умопредставляется о Нем. Ибо размышляя, что ничто из существующего как (чувственно) являющегося, так и умом постигаемого, не составилось самопроизвольно и случайно, но все, что ни заключается в понятии сущего, зависит от Естества превысшего всех существ и в нем имеет причину существования, усматривая красоту и величие чудес в творении; из всего этого и подобного получая другого рода понятия о Божестве, каждое из рождающихся в нас понятий изъясняем особенными именами, следуя совету Премудрости, которая говорит, что от величества и красоты созданий должно сравнительно Рододелателя их познавать (Прем. 13, 5). Называем Зиждителем творца смертных, мощным – имеющего власть над таким творением, у кого достаточно было силы изволения соделать сущностью; имея в мысли благо нашей жизни, Правящему течением ее даем название благого, зная из Божественного Писания о будущем нелицеприятном суде, называем посему Его судьей и праведным; и говоря вообще, все рождающиеся у нас понятия о Божеском естестве мы выражаем в форме имен, так что никакое название не прилагается к Божескому естеству без какого-либо особенного понятия. И самое слово «Бог», мы знаем, получило начало от называющей Его деятельности, ибо, веруя, что Божество всему присуще, все видит и все проникает, такое понятие означаем сим именем, руководимые в этом Священным Писанием, потому что сказавший: *Боже мой, вонми ми* (Пс. 54, 3), и: *виде Бог* (Быт. 1, 4), и: *Бог весть потаенная сердце*⁷⁴ (Пс. 7, 10), ясно истолковал заключающуюся в этом слове мысль, что Бог (Θεός) именуется так от того, что Он зрит (θεῶσθαι), ибо, строго говоря, нет никакого различия между выражениями «видеть» и «зреть». Итак, поелику кто зрит, видит зримое, то Бог, как и должно, называется зрителем видимого. Таким образом, познав отсюда некоторые частные действия Божеского естества, мы при помощи

74 Ср.: *испытаяй сердца и утробы, Боже праведно* (Пс. 7, 10).

этого слова не достигли уразумения самой сущности. Но мы не полагаем, чтобы недостаток соответственного имени служил к какому-либо ущербу Божеской славы; бессилие выразить неизреченное, обличая естественную нашу скудость, тем более доказывает славу Божию, научая нас, что одно есть, как говорит Апостол, соответственное Богу имя, – вера, что Он выше всякого имени (Флп. 2, 9). Ибо то, что Он превосходит всякое движение мысли и обретается вне постижения при помощи наименования, служит для людей свидетельством неизреченного величия.

Вот что мы знаем об именах Божиих, какова бы ни была форма их выражения, что и изложили безыскусственно и просто для благомыслящих слушателей, почитая постыдным и вместе неприличным и для нас самих с раздражением отвечать на бессильную брань против этого Евномия. Ибо, что отвечать тому, кто говорит, будто мы форму имен почитаем важнее достоинства именуемого, давая именам предпочтение пред предметами и неравным (вещам) приписывая равную честь? Это именно так говорит он. Но пусть, кто способен внимательно судить, рассудит, заключает ли что-нибудь верного это сильное обвинение против нас клеветника, в чем бы стоило защищаться, – обвинение, будто мы даем предпочтение именам пред предметами; когда для всех ясно, что никакое имя само по себе не имеет существенной самостоятельности, но всякое имя есть некоторый признак и знак какой-либо сущности и мысли, сам по себе и несуществующий, и немислимый. Но как можно отдавать предпочтение тому, что не существует, пусть научает учеников лжи тот, кто изъясняет притязание употреблять имена и речи соответственно (предметам), а я и не упомянул бы об этом, если бы не нужно было посредством этого представить доказательство бессилия (нашего) сочинителя и по смыслу, и по выражению. Прейду молчанием и то, что он нескладно и не к делу привлекает из богодухновенного Писания, хитроумно различая бессмертие ангелов и людей, не знаю, что имея в виду и что выводя отсюда. Ибо бессмертное, пока оно бессмертно, не допускает сравнительно больше или меньше (бессмертности), ибо если бы одна из противопологаемых частей в сравнении с другой имела какое уменьшение в отношении к понятию бессмертия, то совершенно необходимо, чтобы она и не именовалась бессмертной. Ибо как можно назвать в собственном смысле бессмертным то, чему по противоположению сравнительно приписана смертность? Что сказать об оной утонченной точности, о неповелении быть нетленным, о среднем понятии лишения, о том, что лишением должно называть отстранение лучшего, а отсутствие худшего не может быть обозначено этим именем, потому что если бы это имело силу, то, по его мнению, уже не было бы истинно апостольское слово, которое говорит, что Он один имеет и другим сообщает бессмертие (1 Тим. 6, 16)? Что имеет у него общего приведенное изречение

с предыдущими словами? Ни нам, ни другому кому-либо, имеющему ум, невозможно этого понять. И поелику мы не могли постичь этой мудрости и тонкости, он называет нас невеждами и в суждении о предметах, и в употреблении имен, – именно этими словами он пишет. Все это, как не имеющее силу против истины, я оставляю без разбора, равно как и порицание им изложенного у нас понятия о нетленности и бесплотности, по которому последняя означает отсутствие протяженности в том, в чем не усматривается трех измерений тела, а первое – недоступность тлению. Далее он говорит (именно этими словами), что, не имея правильного понятия о форме имен, мы впадаем в неосновательные мнения и почитаем каждое из имен означающим небытие или неприсутствие (чего-либо), а (не) самое бытие; и это, почитая заслуживающим умолчания и глубокого забвения, опушу, предоставив самим читателям уличать смешанное с бессмыслием нечестие.

Он думает, что тленное не противоположно нетленному и что отрицательное значение (понятия) не означает отсутствия худшего, но что подлежащим означается самое бытие. Итак, если, по мнению этого пустого умствователя, словом «нетленный» не означается отсутствия тления, то, конечно, совершенно необходимо эта форма имени будет выражать противное; ибо если нетление не есть отчуждение тления, то мы, конечно, должны будем допустить противное тому; ибо таково свойство противоположных (понятий), что с отрицанием одного является взамен утверждение противоположного. Оставляем без внимания и тот глубокомысленный вывод, что Бог недоступен смерти по естеству, – как будто кто-нибудь имел об этом противное мнение. Ибо относительно противоположных (понятий) мы думаем, что нет никакого различия, сказать ли, что что-нибудь есть или не есть противное тому; так и в настоящем случае, называя Бога жизнью, в силу такого признания возбраняем мыслить в Нем смерть, хотя и не выражаем сего словом; и когда исповедуем, что Он недоступен смерти, то тем же самым выражением утверждаем, что Он есть жизнь. «Но не вижу, – говорит, – каким образом через отрицание несвойственного Богу Он будет превосходить самые творения?» – и при этом мудром умозаключении называет не только нечестивым, но и глупым великого Василия, осмелившегося сказать это. Я сказал бы ему, что он не стал бы так беспощадно осыпать порицаниями говорящих это, если бы знал, что те же порицания падают и на него. Но, может быть, и сам не станет противоречить тому, что величие Божеского естества познается в том, что оно не имеет ничего общего с тем, что составляет принадлежность дольного естества. Ибо, если бы Оно было одним чем-нибудь из этого, то не имело бы и большего, но было бы непременно тождественным с каждым предметом, имеющим общее с Ним свойство. Если же Оно выше этого, то ясно, что самым

неимением сего Оно превышает предметы имеющие; так мы говорим, что безгрешные выше тех, кои находятся во грехах, потому что отдаление от зла есть доказательство обилия добра. Но пусть порицатель наш поступает как ему свойственно; мы, заметив нечто небольшое из сказанного в этой части (его сочинения), перейдем к дальнейшему.

«Бог, — говорит, — одинаково превосходит смертное как бессмертный, тленное как нетленный, рожденное как нерожденный». Всем ли ясно нечестие умствования богоборного (писателя) или нужно в слове раскрывать его лукавство? Кто не знает, что (предметы) превосходимые в одинаковой мере непременно равны друг другу? Ибо если одинаково Бог превосходит тленное и рожденное, а рожден и Господь, то Евномий из своих положений выводит явное нечестие, ибо ясно, что рождению приписывает такое же значение, как тлению и смерти, поелику и в предшествовавших словах он нерожденное объявлял тождественным с нетленным. Итак, если он видит равное значение и в тлении, и в рождении и в одинаковом смысле говорит, что Бог далек от того и другого, а Господь рожден, то никто не будет требовать, чтобы мы изложили последствие его слов, но каждый сам выведет окончательное заключение, так как естество Божие одинаково и в том же самом смысле далеко и от рожденного, и от тленного. «Но нельзя, — говорит, — называть Его нетленным или бессмертным по отсутствию смерти и тления». Пусть верят сказанному водимые за нос и увлекающиеся каждым произвольным мнением и говорят, что Богу должно быть присуще тление и смерть, чтобы мог быть назван бессмертным и нетленным. Если не отсутствие смерти и тления, как говорит Евномий, означают выражающие отрицание их названия, то, конечно, этим умствованием готовится заключение, что Ему присуще противное тому и иное. Ибо каждое из понятий или непременно не присуще чему-либо, или присуще; так, например, свет и тьма, жизнь и смерть, здоровье и болезнь и тому подобное; если кто скажет, что одно из этих понятий не присуще (предмету), то, конечно, признает, что ему присуще другое. Итак, если говорить, что Бог называется бессмертным не по отсутствию смерти, то явно, что он допускает в Нем присутствие смерти и поэтому совершенно отрицает бессмертие в Боге всяческих. Ибо как еще будет поистине бессмертным и нетленным Тот, о Котором он говорит, что Ему не присуще тление и смерть? Но скажет, может быть, кто-нибудь, что мы выводим насильственный смысл из его слов, ибо никто не дойдет до такого безумства, чтобы утверждать, что Бог не бессмертен. Но сокровенных чьих-либо мыслей не знает никто из людей, а о сокровитном мы догадываемся на основании сказанного. Итак, опять обратимся к сказанному им.

«Не по отсутствию смерти, — говорит, — Бог называется бессмертным». Как нам понять сказанное? Что Богу не присуща смерть, хотя и

называется Он бессмертным. Итак, если это велит понимать, конечно, Евномиев бог будет смертным и подлежащим тлению, потому что кому не присуща смерть, тот не может быть бессмертным по естеству. Если названия «бессмертный» и «нетленный» не означают отсутствия ни смерти, ни тления, то они или попусту прилагаются к Богу всяческих, или заключают в себе иной какой-либо смысл. Какой же это смысл, пусть изъяснит этот ученый муж. Но мы невежды, как говорит Евномий, и в суждении о предметах, и в употреблении имен научены называть безболезненным не того, у которого нет крепости тела, но того, у кого нет болезни, и неизувеченным – не того, кому чужды пиришествва, но того, у кого нет никакого увечья. Точно так же и в других случаях по присутствию или отсутствию чего-либо именуем мужественным, немужественным, сонным, несонным и прочими (именами), как обычно. Но не знаю, какая прибыль удостаивать разбора подобного рода болтовню, ибо покрытому сединами и имеющему в виду истину, немало предосудительно передавать своими устами все, что есть смешного и бессвязного у спорливого противника. Посему пройду молчанием как это, так и то, что за сим следует. А он говорит вот что: «ни истина не приписывает Богу ничего соестественного...» Если бы это не было сказано, то называл ли бы кто Бога двуестественным, кроме тебя, который всякое понятие имени сродняешь с сущностью Отца и говоришь, что нет ничего, чтобы было присуще Ему вне (сущности), но каждое из Божеских имен прививаешь к сущности Божией. «Ни благочестие (продолжает) не начертало в законах такового понятия отвне и нами составляемого». Но опять относительно сказанного уверяю, что я изложил эти смешные выражения не для того, чтобы смешить читателей, но чтобы убедить слушателя, от какого подбора слов, полагая начало, затем дерзко устремляется против истины, насмехающийся над нашей простотой, каков по мыслям и по выражениям потешающийся и величающийся пред тупоумными слушателями, которые, нескладно распространяя эти надутые его речи, провозглашают его (борцом) преодолевшим всех силой слова. Но бессмертие, говорит, есть самая сущность. Сказал бы я ему: а Единородного бессмертие есть ли сущность или нет? Что скажешь? В (сущности), как говоришь ты, простота не допускает никакого сродства. Итак, если отрицает, что бессмертие есть сущность Сына, то явно к чему это ведет, ибо не нужно много тонкости ума, чтобы понять, что противоположно бессмертию. Ибо как вследствие противоположения оказывается, что не нетленное тленно и не неизменяемое изменяемо, так точно окажется, что и не бессмертное непременно смертно. Итак, что же, толкователь новых догматов? Что скажет собственно о сущности Единородного? Опять предложу (нашему) сочинителю тот же вопрос. Допустит ли, что и она есть бессмертие или не допустит? Если не допустит, что бессмертие есть сущность Единородного, то необходимо должен согласиться признать противное тому и утверждать,

что вследствие отрицания лучшего (то есть бессмертия) сущность его есть смерть. Если же, избегая нелепости, и сущность Единородного назовет бессмертием, то должен будет необходимо согласиться, что нет (между Ним и Отцом) никакого различия по сущности. Ибо если бессмертие есть равно естество как Отца, так и Сына, а бессмертие ни в каком отношении не представляет в себе различия, то и самими врагами нашими не признается ли, что нет никакого основания различать сущность Отца и Сына?

Но время изложить то тяжкое обвинение против нас, которое находитсЯ у него при конце сочинения. Говорит, будто мы утверждаем, что Отец произошел из совершенно несущего. Похитив некоторое речение из связи речи и вырвав оное одно и без порядка из прочего состава, начинает рвать его, ужасными зубами терзая или, лучше, оплевывая (наши) слова. Сперва выскажу мысль, какая заключается в прекрасном рассуждении о сем наставника, затем буквально изложу самые слова, чтобы всем было ясно, как он на вред истине вносит порчу в труды благочестивых. Уясняя для нас своими словами значение слова «нерожденный», наш наставник, желая доказать, что означаемое словом «нерожденность» далеко от понятия сущности, предлагает нам такой путь к познанию искомого. Так как Евангелист, говорит, начал родословие Господа по плоти от Иосифа, потом, восходя постоянно далее к старейшему по времени, в Адаме положил предел родословию, и поелику у первозданного не было затем телесного отца, сказал, что он *Божий* (Лк. 3, 38), то каждый, говорит, своим рассудком легко может понять, что Бог, от Которого Адам не по подобию тех, родословие которых изложено по-человечески, и сам имеет бытие от другого. Поелику, прошедши все, после всего представляем в уме Бога, мыслим начало всего; а всякое начало, как скоро будет зависеть от чего-либо другого, не есть (уже) начало; то если Бог – начало всего, не будет ничего, что было бы выше начала всех (вещей). Вот изложение значения (слова) «нерожденный» у наставника. А для доказательства, что ничего не приписано ему нами, что не было бы истинно, буквально изложу самые слова его о сем. «Евангелист Лука, – говорит, – излагая плотское родословие Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа и от последних возвращаясь к первым, начал с Иосифа, сказав, что он сын Илиев, а Илий сын Матфанов, и таким образом, в обратном порядке возводя повествование к Адаму, когда дошел до самых древних, сказав, что Сиф от Адама, а Адам от Бога, прекратил восходящий ряд... Посему как Евангелист сказал, что Адам от Бога, так спросим самих себя: от кого же Бог? Не готов ли у каждого в мысли ответ, что Бог ни от кого? А сие *ни от кого*, очевидно, есть безначальность, безначальность же есть нерожденность. Потому как в рассуждении людей произойти от кого-нибудь не составляет сущности, так и в рассуждении нерожденности Бога всяческих нерожденность нельзя назвать сущнос-

тью». ⁷⁵ Какими глазами смотрите еще на вашего руководителя, – вам говорю, стаду погибающих? Как еще склоняете слух к воздвигшему этими словами такой позорный столб собственному бесстыдству? Не постыдитесь ли хотя теперь, если не прежде, доверяться этому руководителю к истине? Не послужит ли для вас признаком его беснования относительно догматов то, что он так бесстыдно восстает против истины написанного? Так он толкует нам и Божественные слова! Так он защищает истину догматов, обличая Василия, будто он производит род сущего над всем Бога из совершенно несущего! Выскажу сказанное ими, изложу бесстыдные речи, но преиду молчанием обиды, не буду гневаться на оскорбления; не обвиняю за зловоние того, у кого зловонны уста, за увечье, у кого изувечено тело, потому что это природное несчастье, на которое никто здравомыслящий не может гневаться. Так и старание оскорблять есть болезнь мышления и несчастье души, в которой искажен здравый смысл. Итак, не скажу ни слова на его оскорбления; но оное сильное и непреодолимое сплетение умозаключения, посредством которого обвинение против нас применил к своей цели, выпишу прямо, буквально. «Чтобы, – говорит, – не было для него препятствия Сына назвать Сыном по причастности Сущему, он забыл, что сам называл сущего над всем Бога, происшедшим из совершенно несущего. Ибо если ничто по понятию то же, что совершенно несущее, а равнозначные (выражения) невозбранно могут быть взаимно заменяемы, то говорящий, что Бог имеет бытие из ничего, называет Бога получившим бытие из совершенно несущего». На что из прежде сказанного обратим внимание? Будем ли разбирать то, что он почитает Сына Сыном (только) по причастности Богу, и на недопускающих этого изливает зловоние своих уст, то есть отвратительный и полный сонного бреда поток лжеумствования? Но что производить сыновей от причастности божескому естеству ⁷⁶ есть дело одних поэтов и составителей мифов, это не безызвестно каждому, кто сколько-нибудь имеет смысла. Так в стихах слагающие мифы вымышляют каких-то Дионисов, и Гераклов, и Миносов и других им подобных от совокупления богов с человеческими телами и превозносят таковых над прочими людьми на том основании, что они от причастности высшему естеству совершеннее других. Итак, те его слова, как явно обличающие его безумие и вместе нечестие, должно прейти молчанием. А лучше предложить вниманию оное непреодолимое умозаключение, чтобы наши простецы узнали, сколько и какого вреда потерпели они, не изучив искусственных изворотов. «Если *ничто*, – говорит, – по понятию то же, что совершенно несущее, а равнозначные (выражения) беспрепятственно могут быть взаимно заменяемы, то говорящий, что Бог имеет бытие из ничего, называет Бога получившим бытие из совершенно несущего». Кто

75 Творения св. Василия Великого. М., 1846. Ч. III. С. 41.

76 Имеются в виду языческие боги.

сказал потрясавшему пред нами аристотелевским копьём, что говорить, что кто-нибудь не имеет отца, значит то же, что сказать, что он произошел из совершенно несущего? Ибо исчисливший по порядку тех, родословие которых изображает Писание, очевидно, всегда того, кто находится пред упомянутым, понимает отцом. Ибо чем был для Иосифа Илий, чем для Илия Матфан, чем для Сифа Адам? Не ясно ли и самим младенцам, что список этих упомянутых имен есть перечисление отцов? Ибо если Сиф сын Адама, то, конечно, Адам есть отец родившегося от него. Теперь скажи мне: Бога, Который над всем, кто отец? Скажи тому, кто тебя спрашивает, открой уста, отвечай, устрями все свое логическое искусство на этот вопрос. Не найдешь ли, что некоторое понятие избегает сети твоего лжеумствования? Кто отец нерожденного? Можешь сказать: кто? Итак, Он не есть нерожден. Но поневоле скажешь, конечно, что и необходимо сказать: *никто*. Что же, любезнейший? Или еще не разрушилось пред тобой оное слабое сплетение лжеумствования? Не согласен ли, что ты наплевал в собственную пазуху? Что говорит великий Василий? Что нерожденный имеет бытие «от никакого отца». Ибо на основании родословия предшествующих отцов последовательность позволяет прилагать слово «отец» и там, где об этом умалчивается. А ты из выражения «от никакого отца» сделал «ничто»; и далее, «ничто» обратив в «совершенно несущее», составил оное шаткое умозаключение. Итак, эти мудрования тонкого искусства обращаются против тебя. Спрашиваю: кто отец нерожденного? По необходимости скажешь: никто, ибо нерожденный, конечно, не имеет отца. Итак, если «никто» отец нерожденного, а «никто» у тебя обратилось «ничто», а «ничто», по твоим словам, то же по понятию, что и «совершенно несущее», а взаимное замещение равнозначущих выражений, как говоришь, невозбранно, то и сказавший, что «никто» есть отец нерожденного, утверждает, что Бог, Который над всем, произошел из совершенно несущего! В том-то и беда, как кажется, Евномий, что не должно (воспользуюсь твоими же словами) казаться себе мудрым, прежде чем другие тебя почтут им. Это, может быть, не велико еще несчастье. Но, не зная себя, ты не знаешь и того, какое различие между высоко парящим Василием и (тобой) земным животным. Если бы его острое и божественное око еще озидало нашу жизнь, если бы он еще облетал человеческую жизнь крылом мудрости, то, налетев на тебя ударом слова, показал бы, каков черепок сродного тебе безумия и на кого коварно восстал ты, желая показаться чем-то пред старухами и скопцами. Однако ж не надейся избежать когтей его. Ибо хотя в сравнении с его словом о нашем много было бы сказать, что оно есть и часть когтя, но в отношении к тебе оно достаточно, чтобы разбить скорлупу коварства и показать прикрытое черепком бесстыдство.

СОДЕРЖАНИЕ

ПОСЛАНИЕ К ПЕТРУ СЕБАСТИЙСКОМУ.....	3
ПОСЛАНИЕ ПЕТРА СЕБАСТИЙСКОГО.....	5
ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЕВНОМИЯ.....	6
КНИГА ПЕРВАЯ.....	6
КНИГА ВТОРАЯ.....	116
КНИГА ТРЕТЬЯ.....	168
КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.....	191
КНИГА ПЯТАЯ.....	221
КНИГА ШЕСТАЯ.....	236
КНИГА СЕДЬМАЯ.....	250
КНИГА ВОСЬМАЯ.....	264
КНИГА ДЕВЯТАЯ.....	282
КНИГА ДЕСЯТАЯ.....	296
КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ.....	311
КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ.....	327
КНИГИ ДВЕНАДЦАТОЙ ЧАСТЬ ВТОРАЯ.....	340

В серии «Патристика: тексты и исследования»
выйдут в свет книги:

***Святитель Григорий Палама,
архиепископ Фессалоникийский***

150 глав,

посвященных вопросам естественнонаучным, богословским,
нравственным и относящимся к духовному деланию, а также
предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы

Перевод профессора МДА А. И. Сидорова.

•

***Святитель Григорий Палама,
архиепископ Фессалоникийский***

Гомилии

Перевод архимандрита Амвросия (Погодина).

В серии «**Патристика: тексты и исследования**»
выйдет в свет книга:

***Святитель Григорий Палама,
архиепископ Фессалоникийский***

Об исхождении Святого Духа

Перевод архимандрита Нектария (Яшунского).

В книгу включены три Слова аподиктических об исхождении
Св. Духа и Ответы на писания Века.

Издание осуществлено в рамках религиозно-просветительской программы “Свято-Ильинское подворье”, осуществляемой при церкви Св. пророка Божия Илии, г.Краснодар.

Свт. Григорий Нисский
Догматические сочинения
Том 2

Главный редактор:
Киприан Шахбазян

Редакционно-издательская группа:
Василий Тарасов
Светлана Черепанова

Подписано в печать 26.09.06. Формат 60х90 1/16
Гарнитура “Петербург-С”. Печать офсетная.
Печ. л. 28. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство “Текст”
350000, г.Краснодар, ул.Седина, 74, к.2
e-mail: kiprian@inbox.ru
Тел.: (861) 251-45-05, (918) 434-11-89.

Отпечатано с оригинал-макета в типографии “Кубаньпечать”
350049, г.Краснодар, ул.Уральская, 98/2.