

Предисловие к публикации

"Диалог" - последнее неоконченное произведение Абеляра. Не дожидаясь решения Санского собора, осудившего его в 1140 г. как еретика, он отправился с апелляцией в Рим к Иннокентию III, но по дороге заболел и остановился в Ключийском аббатстве, под кровом Петра Благодетельного. Там Абеляр и умер 23 апреля 1142 г.

В "Диалоге" дается анализ трех способов рефлексии, имеющих этику в качестве общего основания.

Интенсивное обсуждение этических проблем на латинском Западе началось с конца XI в. как в монашеской, так и в мирской среде. В монастыре эти проблемы изучались прежде всего применительно к жизни, отрешенной от мира, с ее отвращением к греху, пренебрежением к земным ценностям, полным повиновением канонам. Однако с возникновением мощного светского интеллектуального запроса о нравственной ориентированности в мире одним из центральных пунктов схоластической мысли стало именно определение понятий греха, вины, поступка в их отношении, с одной стороны, к Высшему благу, которым полагался Бог, на что было направлено естественное право, а с другой - к благу общему, на что было направлено позитивное право, принципы которого были разработаны в античной философии. Проблема же того, как возможно достигнуть блага: собственным ли усилием или по предначертанию закона, заставила обратиться к ветхозаветной иудейской религии.

Все это дало основания для напряженного диалога между христианской, языческой и иудейской религиями, и соответственно их философскими обоснованиями.

Этика, базирующаяся на определенном образом понятой диалектике[1], определила интонацию "Диалога": это не разыгрывание ролей противников, а спокойное ведение спора по правилам диспута, в котором сила извлекается из аргументов наставленных в свободных искусствах людей. Иудей в "Диалоге" называет Христианина "братом" не потому только, что их объединяет закон Писания, и не в результате аполитичности Абеляра. XII век - век Крестовых походов - не способствовал такой аполитичности. Абеляру во время Первого Крестового похода было 17 лет, Второй случился через 5 лет после его смерти, обстановка вокруг "освобождения Гроба Господня" была, мягко говоря, беспокойна. Абеляр же с очевидным состраданием сумел описать - словами Иудея - страшные условия жизни рассеянного народа. Вопрос, на мой взгляд, не в психологии, а именно в этосе познания, где побеждают оружием аргументов, а не бряцанием доспехов. Именно проблема этики, философствования, логического поведения поставлена во главу угла в "Диалоге".

Такого рода "Диалоги" в то время были обычны: достаточно напомнить "Диалог между Философом и Иудеем о католической вере" учителя Абеляра Гильома из Шампо. Они представляли своего рода "точки удивления" (термин В.С. Библера), определяя и преобразуя философские основания.

Три мужа - Иудей, Философ и Христианин (на мой взгляд, он представляет точку зрения мистического христианства) - явились Абеляру в ночном видении и попросили его быть судьей в их споре о том, чья вера лучше на основаниях разума и этики.

Это и есть начало философствования - вхождение в суд мировой философии, обращение к началам мышления и бытия, обнаружение собственного самосознания в критическом ("крисис" по-гречески - это и есть "суд") состоянии. Ответом на такое состояние могло быть радикальное осмысление позиций, которое и было заявлено, поскольку Философ назвал Христианина безумцем, а Иудея - глупцом.

Не собираясь здесь анализировать "Диалог", предпочитая, чтобы его прежде прочел читатель, я все же хотела бы обратить внимание на некоторые моменты.

1. Стало общим местом считать, что "средневековый человек всем строем культуры был предрасположен видеть мир иной, и его сны и горячечные видения неизбежно окрашивались в соответствующие тона. Он видел в своих грезах и бреду то, что навязывали ему как фольклорная традиция, так и религиозная идеология, и в своем интимном мистическом опыте находил образы и ситуации, о которых ему толковали приходской священник и странствующий проповедник и которые он видел изображенными в церкви и в соборе"[2]. Но вот оказывается, что в видении можно решать глубочайшие теологические проблемы без малейшего навязывания. Напротив, впечатление, что это - естественное дело. Сон или видение Абеляра отсылает сразу к двум источникам: Цицеронову "Сну Сципиона" (комментарий к нему Макробия - одно из важнейших для Абеляра сочинений) и видениям из "Деяний апостолов" (X, 3 - видение Корнилия; XVI, 9 и XVIII, 9 - видения ап. Павла). В видениях такого рода, имевших профетическое значение, казалось, открывалась истина, а именно о том, что есть истина, идет речь в "Диалоге".

Как бы то ни было, сами источники "видения" обнаруживают абелярову ориентацию на Писание и на стоически-платонические воззрения (Цицерон - Макробий), близкие христианским идеям, словом, на то, что в конце "Диалога" названо "общей верой", которая является "началом всякой философии и рулем универсальной доктрины"[3]. "Видение" и "философия" для Абеляра - не два противоречивых и разнопорядковых понятия. Видение - не стилистический прием, а некоторым образом условие философии, как то следует из начала "Диалога": три мужа явились в видении, чтобы философствовать. Созерцательная философия представлена здесь в полном смысле слова.

2. Диалектика рассматривалась здесь как наука различения путей, ведущих к постижению Высшего блага. Очевидно, что путь этот лежал через познание языческой философии в платоновском, аристотелевском, стоическом вариантах, поскольку встал вопрос о том, в каком смысле употребляется само слово "субстанция". Теологизирующие философы XII в. вольно или невольно подчеркивали различные возможности философствования, объясняя, почему Бог избрал тех или других язычников как проводников христианских идей, и обращая внимание на религиозные функции философии в дотеологическом мире. Это означало, с одной стороны, что они свое собственное понимание философии распространяли на все предшествующие, а с другой - что они стали дистанцировать философию от теологии, выделяя ее как особый предмет. Абеляр впервые создал такую теологию, что и послужило поводом для обвинения его в ереси.

3. Глупость как недоумие и безумие понимаются как сошествие с ума античного, ясного, доказательного разума, попытки же понимания сопровождаются свойственной философам ситуацией удивления. Но какие основания для такого вывода? В Средневековье мы имеем дело с совершенно иной интеллектуальной работой: разум изначально работает внутри веры. Для средневекового человека бытие преданно, оно - до естественного человеческого разума, и возникло в божественном уме; Бог откровением возвестил о нем человеку, позволив, а по Абеляру - "заставив познать Себя, где Ему угодно и когда угодно", через угрызения совести или ликование души, что характеристики отнюдь не рациональные. "Идея откровения, равно как и творения, - нечто совершенно новое на фоне всей греческой мудрости", - говорил Х. Ортега-и-Гассет[4]. В откровении не субъект - человек в результате своей деятельности познает объект - Бога, но наоборот, объект - Бог позволяет, чтобы субъект познал Его. Не человек стремится овладеть истиной, но истина стремится овладеть человеком.

Это очень важная характеристика средневекового разума. При этом Бог для человека не есть субъект. Он - Верховный субъект. Между ним и человеком устанавливаются субъект-субъектные отношения, предполагающие соответственно не познание Его как объекта, а общение с ним, при-общение, причастие, или, как говорил Августин, к Нему надо "прильнуть".

4. При таком понимании разума - причащающего и этически нагруженного - любая из известных со времен Античности категорий интерпретируется под углом зрения любви - ненависти и в качестве тропа - иносказания, изменившего способ философствования: он становится интерпретирующим, комментаторским, историческим, что задает разную оптику. Человеческий взор, направленный на Бога, совершенствуется в Его видении, Божественный, направленный на человека, высвечивает его смертность, его мертвое тело. Анализ парадоксального высказывания "этот человек - мертвец" - общее место Средневековья. Философствование в эту эпоху осуществляется в момент чтения (Библии или другого авторитетного текста), то есть оно всегда в настоящем, где вечное прикасается к временному, в момент звукопорождения, что и позволяет говорить, во-первых, о субъект-субъектных отношениях, а во-вторых - об особом характере комментирования: это не картезианское бесконечное совершенствование в умозрении, а моментальное реагирование на мысль, вместе останавливающее и продолжающее ее, познающее и расписывающееся в полном незнании. В таком комментарии слово не может стать языком, оно всегда есть речь. Такая речь, имеющая основание в Божественном субъекте, не разделяет, но связывает словесно-вещный ("Божественно-человеческий") мир в одну двусмысленно воспринимаемую реальность. Х. Ортега-и-Гассет заметил, что человек такого мира никогда не есть перво-человек, он - наследник, дитя человеческого мира. Но не с меньшей определенностью можно сказать, что он всегда - последний человек, вышедший на границу богопознания.

Перевод осуществлен по изданию: *Patrologiae cursus completus... series latina...* ace. J. - P. Migne (MPL) P., 1856, t. 178. При переводе использовалось также издание: Petrus Abaelardus. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Ed. R. Thomas. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970. Текст, заключенный в угловые скобки, отсутствует в тексте издания Миня и переведен с издания Томаса. В издании "Истории моих бедствий" Абеляра (М., 1959) помещены были два отрывка из "Диалога" в переводе Н.А. Сидоровой. Я позволила себе в предлагаемой публикации привести эти отрывки в несколько отредактированном виде (исправления касались некоторых понятий, в частности, понятий видения и диспута, и направлены были на их прояснение). Сверка моего перевода осуществлена Л.М. Поповой.

С.С. Неретина

Диалог между Философом, Иудеем и Христианином[5]

В ночи мне привиделось[6], и вот,- предстали передо мною три мужа, пришедшие различными путями, коих я тотчас же спросил, как бывает в видении, какого они исповедания и почему они пришли ко мне. Они ответили: "Мы - люди, [принадлежащие] разным ветвям (secta) веры. Все мы равно признаем, что являемся почитателями, разумеется, единого Бога, однако служим Ему различно и по вере и по образу жизни. Ибо один из нас - язычник, из тех, кого называли философами,- довольствуется естественным законом. Другие же двое имеют Писания, и один из них зовется Иудеем, другой - Христианином. Мы долго спорили, сравнивая поочередно различные направления нашей веры, и, наконец, решили прибегнуть к твоему суду".

Сильно удивившись этому, я спросил, кто навел их на эту [мысль], кто свел их вместе и, более всего, почему они избрали в таком [споре] судьей меня?

Философ, отвечая, сказал: "Это начинание - дело моих рук, потому что самым главным для философов является исследовать истину рационально и следовать во всем не мнению людей, а доводам разума. Итак, преданный всем сердцем нашим учениям и исполненный как их разумными доводами, так и их авторитетом, я, наконец, обратился к моральной философии[7], которая является целью всех наук (disciplina)[8] и ради которой, как я решил, должно быть опробовано все. Изучив, насколько мог, все, что касается как высшего блага, так и величайшего зла, и то, что делает человека или блаженным, или несчастным, я тотчас же обратился к тщательному исследованию различных направлений веры, разделяющих ныне мир и после рассмотрения и взаимного их обсуждения решил последовать тому, которое окажется более соответствующим разуму. Итак, я обратился к учению иудеев, а также и христиан, и к лицам, которые у тех и у других дискутируют о вере, и о законах как о разумных основаниях.

Я постиг, что иудеи глупцы, а христиане, так сказать, с твоего позволения, поскольку ты называешь себя христианином, безумцы. Я беседовал долго и с теми и с другими и, поскольку спор, сопоставляющий наши [исповедания], не пришел к концу, мы решили представить на твой суд доводы каждой из сторон. Мы знаем, что от тебя не остались сокрытыми ни сила философских умозаключений, ни столпы того и другого закона. Ибо христианское исповедание опирается как на свой собственный закон, который называют Новым Заветом, однако так, что не дерзает отвергать и Ветхий, уделяя величайшее внимание чтению того и другого. Нам надлежало избрать некоего судью, для того, чтобы наш спор пришел к концу[9], и мы не могли отыскать никого, кто не принадлежал бы к одному из этих трех направлений".

И затем, как бы возливая масло лести и умащивая им главу мою, он тотчас же прибавил: "Итак, поскольку идет молва, что ты выделяешься остротой ума и знанием любого из писаний, постольку ясно, что ты тем более окажешь содействие в благоприятном или отрицательном суждении и сможешь опровергнуть каждого из нас. О том же, какова острота твоего ума и насколько избилует сокровищница твоей памяти философскими и божественными сентенциями, помимо обычных занятий с твоими учениками, в чем, как известно, ты превзошел - и в философском и в теологическом учении всех учителей, даже своих [собственных] и даже тех, кто через писание передал (scriptor)[10] нам обретенные знания достаточно свидетельствует та удивительная книга по теологии[11], которую зависть не может ни перенести спокойно, ни уничтожить и которую она своим преследованием только еще более прославила".

Тогда я говорю: "Я не стремлюсь к такому почету, который вы мне оказываете, а именно к тому, чтобы, пренебрегши мудрецами, вы выбрали судьей глупца. Ведь и я похож на вас, привык к пустым спорам этого мира, и мне не трудно выслушивать то, чем привык заниматься. Однако ты, философ, ты, который не исповедуешь никакого закона, уступая только доводам разума, ты не сочтешь за большое [достижение], если окажешься победителем в этом споре. Ведь у тебя для битвы есть два меча, остальные же - вооружены против тебя лишь одним. Ты можешь действовать против них как с помощью Писания, так и с помощью разумных оснований. Они же против тебя, поскольку ты не следуешь закону, от Закона выставить ничего не могут и тем менее могут [выступить] против тебя, опира-

ясь на доводы разума, чем более ты привык [к этому], чем более богатым философским оружием ты владеешь.

Однако, так как вы пришли к такому [решению] по уговору и по обоюдному согласию, и так как я вижу, что каждый из вас в отдельности уверен в своих силах, то наша стыдливость никоим образом не считает возможным препятствовать вашим дерзновениям, в особенности потому, что, как я полагаю, я [сам] извлеку из них некое поучение. Конечно, ни одно учение, как упомянул кто-то из наших, не является до такой степени ложным, чтобы не заключать в себе какой-нибудь истины, и, я думаю, нет ни одного столь пустого спора, чтобы в нем не оказалось какого-либо назидания (*documentum*). Поэтому и тот величайший из мудрецов, желая привлечь к себе внимание читателя, говорит в самом начале своих притч: Послушает мудрый и умножит познания и разумный найдет мудрые советы [(Притчи Соломоновы, 1,5)]. И апостол Иаков говорит: Всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова (Иаков, 1,19).

Они согласились, радуясь нашей договоренности.

ФИЛОСОФ. Мне,- говорит,- кто довольствуется естественным законом, являющимся первым, надлежит первому вопрошать других. Я сам собрал вас для того, чтобы спросить о прибавленных [позже] Писаниях. Я говорю о первом [законе] не только по времени, но и по природе. Конечно, все более простое является, естественно, более ранним, чем более сложное. Естественный же закон состоит в нравственном познании, что мы называем этикой, и заключается только в нравственных доказательствах. Учение же ваших Законов прибавило к ним некие указания на [соблюдение] внешних правил (*signa*), которые нам кажутся совершенно излишними и о которых в своем месте нам также нужно будет потолковать.

Оба других согласились предоставить Философу в этом поединке первое место. Тогда тот: Итак, прежде всего,- говорит,- я спрашиваю вас, вместе о том, что, как я вижу, относится в равной степени к вам обоим, опирающимся более всего на написанное, а именно - привел ли вас к этим направлениям в вере некий разумный довод или же вы следуете здесь мнению людей и любви к вашему роду, из которых первое, если это так, следует больше всего одобрить, второе же совершенно отвергнуть. Я думаю, что по совести каждый разумный человек не будет отрицать, что последнее [мое положение] истинно, (особенно если мы получаем тому подтверждение через повторяющиеся примеры. Ибо часто случается, что, поскольку при [заключении] некоторых брачных союзов он или она обращаются в другую веру, их дети следуют [выбору] одного из родителей, сохраняя свою веру, в неколебимости, а воспитание для ее признания может [значить] больше, чем кровное родство или разум; так как это происходит с детьми, воспитанными кем-либо в вере, то они и находились внутри веры так же, как их отцы, впитавшие [ее] с молоком матери, что не укрылось от Того, Кто сказал: Сын ничего не может творить [Сам от Себя], если не увидит Отца творящего" [(Ев. от Иоанна, V, 19)]). Ведь у отдельных людей любовь к собственному роду и к тем, с кем они воспитываются, врождена до такой степени, что они с отвращением отворачиваются от [всего] как либо свидетельствующего против их веры; и обратная привычка в природу, они упорно придерживаются в зрелом возрасте того, что восприняли в детстве как благочестивое, и прежде чем они в состоянии воспринять слова, они уже убеждены, что верят в это, подобно тому, как упоминает и поэт:

Запах того, чем наполнен фиал был впервые,
Долго в себе он хранит.

[(Гораций. Письма с Понта, I, 2, 69)]

Именно таких [людей] порицал один из философов, говоря: "Неужели, если они восприняли что-нибудь во время обучения в детстве, то это должно почитаться за святая святых? " Ведь положения, приспособленные для юных ушей, часто устраняются позднейшими философскими рассуждениями. Разве не так? Удивительно, что в то время, как с чередой веков и сменой времен возрастает человеческое понимание (*intelligentia*) всех сотворенных вещей, в вере же, заблуждения которой грозят величайшими опасностями, нет никакого достижения. Но как юноши, так и старцы, как невежественные, так и образованные утверждают, что они мыслят о вере совершенно одинаково, и тот считается крепчайшим в вере, кто не отступает от общего с народом чувства. А это, разумеется, происходит обязательно, потому что расспрашивать у своих о том, во что должно верить, не позволено никому, как и не [позволено] безнаказанно сомневаться в том, что утверждается всеми. Ибо людям становится стыдно самих себя вопрошать о том, на что они не в состоянии дать ответа.

Конечно, никто из тех, кто не доверяет собственным силам, охотно не нападает, и добровольно бросается в битву только тот, кто надеется на славу победы. Они даже впадают в столь великое безумие, что, как сами признают, не стыдятся заявлять, будто верят в то, чего понять не могут, как будто бы вера заключается скорее в произнесении слов, нежели в их восприятии [душой], и более присуща устам, нежели сердцу. Эти [люди] особенно похваляются, когда им кажется, что они верят в столь великое, чего они не в состоянии ни высказать устами, ни охватить разумом. До такой степени дерзкими

и высокомерными делает их исключительность собственного направления (secta), что всех, кого они находят отличающимися от них по вере, они провозглашают чуждыми милосердия Божьего и, осудив всех прочих, считают блаженными только себя.

Итак, долго обдумывая подобную слепоту и высокомерие такого рода людей, я обратился к Божественному милосердию, смиренно и беспрестанно умоляя его, чтобы оно удостоило извлечь меня из столь великой пучины ошибок, и, спасши от ужасной Харибды, направило бы меня после таких великих бурь к вратам спасения. Поэтому также и ныне вы видите меня встревоженным и напряженно, как ученик, ожидающим ваших образцовых ответов.

ИУДЕЙ. Ты обратился с вопросом одновременно к двум, но оба одновременно отвечать не могут, дабы множественностью речей не затемнить понимания. Если будет угодно, я отвечу первым, потому что мы первые пришли к поклонению (cultus) Богу и восприняли первое учение о Законе. Этот же брат, который называет себя христианином, если заметит, что у меня не хватает сил или что я не могу дать [полного] удовлетворения, добавит к моему несовершенному [слову] то, чего в нем будет не хватать, и, действуя с помощью этих двух заветов как бы с помощью двух рогов, он сможет, будучи им вооружен, сильнее сопротивляться противнику и сражаться с ним.

ФИЛОСОФ. Я согласен 8.

ИУДЕЙ. Но прежде чем столкнуться в нашем споре, я хотел бы предостеречь тебя, чтобы ты не хвалился, если тебе покажется, что, благодаря истине философских доводов, ты удерживаешь верх над моей простотой, будто по этой причине ты победил наших [единоверцев]; слабость одного человека нельзя обращать на бесчестье целого народа; и нельзя опровергать веру на основании промаха одного человека и клеветать на нас за ложно истолкованное [в ней] из-за того, что я не способен хорошенько ее представить.

ФИЛОСОФ. Кажется, что сказано это было достаточно предусмотрительно, но нет никакой необходимости в каком-либо предуведомлении, потому что - не сомневайтесь - я озабочен поисками истины, а не демонстрацией гордыни; и я [также хочу] не браниться, как софист, но, как философ, исследовать основания, и, что превыше всего, вымолить спасение души.

ИУДЕЙ. Сам Господь, который, казалось, вдохнул в тебя такое рвение, чтобы ты искал Его в столь [великой] заботе о спасении твоей души, руководит нами в этом [словесном] поединке, благодаря которому ты смог бы благополучно обрести Его. Теперь мне нужно ответить на вопросы, которые ты сам поставил.

ФИЛОСОФ. Так, действительно, следует из условия нашего договора. ИУДЕЙ. Ясно, что все люди, пока они - малые дети и не достигли еще возраста различения, следуют вере или обычаю тех людей, с кем они вращаются, и главным образом тех, кого больше всего почитают. После же того как они становятся взрослее и могут управляться своей собственной волей, они должны полагаться не чужому, но собственному суду, и [им] следует не столь разделять [чье-то] мнение, сколь испытывать истину. Я изложил это потому, что, возможно, нас вначале привели к этой вере чувство телесного начала и обычай, который мы узнали прежде всего. Но теперь уже скорее разум удерживает нас, нежели мнение.

ФИЛОСОФ. Предоставь нам тому основания, сделай милость, и этого достаточно. ИУДЕЙ. Если, как верим, тот Закон, которому мы следуем, был дан нам Богом, то мы, повинувшись ему, не должны [его] оспаривать, мало того: не должны [требовать] вознаграждения за повиновение, и те, кто его осуждает, весьма заблуждаются, даже если мы не можем доказать, что он был дан Богом, и вы это не в силах опровергнуть. Возьмем, кстати, пример, извлеченный из обыденной человеческой жизни. Дай мне, прошу, совет. Предположим, что я - раб некоего господина и очень боюсь его обидеть; и у меня много соневольников, испытывающих тот же страх. Они передают мне, что господин наш отдал в мое отсутствие всем своим слугам некое повеление, которое я не игнорирую, да и другие ему повинуются, приглашая к повиновению и меня; что ты посоветуешь мне сделать, если бы я засомневался в этом приказании, при коем я не присутствовал? Не думаю, чтобы ты или кто-либо другой посоветовал мне, чтобы я, пренебрегши решением всех рабов, отделился, единственно следуя собственному чувству, от того, что они делают сообща. поскольку все утверждают, что господин отдал распоряжение, а особенно потому, что [это] распоряжение, кажется таково, что его нельзя опровергнуть никаким доводом. Разве у меня есть надобность сомневаться из [какого-то] опасения, относительно которого я могу чувствовать себя в [полной] безопасности? Если господин повелел [сделать] то, что подтверждается свидетельством многих [людей] и что больше всего имеет основания, то ничто не извинит меня в моем неповиновении. Но если я служу, обманутый советом либо ободрением и примером соневольников, хотя не было нужды трудиться, то скорее это нужно вменить в вину им, а не мне, который поступал так из благоговения перед господином.

ФИЛОСОФ. Ты, конечно, сам вполне [четко] высказался относительно совета, который просил, и никто не думал высказываться против этого, но соотнеси предложенное уподобление с тем, к чему мы стремимся.

ИУДЕЙ. Прошло, как ты сам знаешь, много поколений, и все это время наш народ соблюдал, повинаясь [Ему], тот Завет, который он полагает богоданным, и все [поколения] равно наставляли потомков в [необходимости] соблюдения его как словом, так и примером, и почти целый мир согласен в том, что этот закон дан нам Богом. Отсюда [следует, что] хотя мы не можем силою подчинить [ему] некоторых неверующих, то никто, однако, не может опровергнуть нашу веру никаким разумным доводом. Конечно, благочестиво и [находится] в полном согласии с разумом, соответствуя как божественной благодати, так и человеческому спасению, то, что Бог столь заботится о людях, благоволяя наставлять их писанием закона и подавлять, хотя бы страхом наказания, нашу порочность (*malitia*). В самом деле, если ради такой пользы светскими князьями были установлены законы, то кто же из высочайших и благословеннейших князей возразил бы против признания такой заботы? Каким образом кто-либо без [установления] закона мог бы управлять подданным народом, если бы каждый, представленный своей избранной воле, следовал ей? Или: каким образом он праведно обуздывает порок, наказывая злодеев, если прежде не установит закон, запрещающий творить зло? На этом основании, как я полагаю, разве не ясно, что Божественный закон был изначально среди людей, так что мир получил от Бога основание и авторитет его, потому что установлением определенных законов Он хотел укротить порок? В противном случае легко может показаться, что Бог не заботился о человеческих делах и само состояние мира скорее подвержено случаю, нежели управляется Провидением. Но если допустить, что закон был дан Богом, то не с этим ли [законом] нужно быть в согласии больше, чем с нашим, который лишь невольно стал обладателем авторитета за счет древности и общего мнения людей?

Пусть, наконец, мне, как и тебе, сомнительно, что Бог установил этот Закон, [хотя] это, однако, подтверждается многочисленными свидетельствами и разумом, но при проведении предложенного уподобления, ты, однако, решаешься советовать мне, как я сам себе [советую], повиноваться, если - главным образом - [мое] собственное сознание побуждает меня к этому. В качестве истины, я исповедую вместе с тобой общую веру в единого Бога. Возможно, я почитаю Его так же, как и ты, а сверх того исполняюсь этим, исходя из деяний, которых ты не совершаешь. Чем мне вредят эти деяния, пусть они и не приносят пользу? Даже если они и не были заветами, но не были и запретами? Кто может осудить меня, если я тружусь больше ради Господа, не сдерживаемый никаким заветом? Кто осудит такую веру, которая, как о том было сказано, в совершенстве передает Божественную благодать и больше всего возбуждает нашу любовь к Тому, Кто столь заботился о нашем спасении, что удостоил нас наставить писанием Закона? Или же что-либо возрази против этого Закона, или прекрати спрашивать нас, почему мы следуем ему! Нужно допустить, что это жесточайший Бог, который бы не оценил упорства этого нашего усердия, столь долготерпеливого, не ожидающего [никакой] награды.

Конечно, не известно, даже не верится, чтобы какой-нибудь народ и когда-либо претерпел ради Бога столько, сколько мы непрерывно претерпеваем ради Него; и не может быть никакой ржавчины греха, которой нельзя было бы простить при истреблении источника такой напасти. Рассеянные среди множества отдельных народов, без земного короля или князя, разве не страдаем мы от стольких гонений, что почти каждый день нашей несчастной жизни оплачиваем нестерпимым искуплением? О нас, конечно, все думают, будто мы достойны такого презрения и ненависти, так что всякий может нанести нам любое нечестие, думая, что это - наибольшая справедливость и высшая жертва, приносимая Богу. Они не представляют, в самом деле, что бедствие такого пленения приключилось с нами не из-за высшей ненависти Бога, и вменяют в заслугу - как праведное мщение - любую жестокость, которую направляют против нас как язычники, так и христиане. Язычники притом помнят о былых утеснениях, благодаря которым мы вначале владели их землей, а впоследствии разбили их и истожили многолетними преследованиями: все, что они уготовили нам, они почитают за должное возмездие. Христианам же кажется, что у них есть более веская причина для преследования нас, так как они полагают, будто мы убили их Бога.

Вот среди кого проходит в изгнании наше странствие, и на чье покровительство нам нужно надеяться! Мы вверяем нашу жизнь худшим врагам нашим; и нас принуждают к вере неверных. Даже сон, который более всего сохраняет и восстанавливает слабую природу, приносит нам такое волнение, что и спящим нельзя думать ни о чем, кроме как о [подступившей] к нашему горлу боязни. Нигде для нас нет спасительного пути, кроме [пути] на Небо, даже само место обитания для нас опасно. Вынужденные и в будущем искать какие-либо ближние пристанища, мы берем внаем помещение, на защищенность которого мало надеемся, не по умеренной цене. Сами князья, которые начальствуют над нами и за покровительство которых мы дорого платим, желают нашей смерти тем больше, чем с большим произволом сумеют захватить то, чем мы владеем.

Так как мы притеснены и угнетены ими, как если бы мир организовал заговор против нас одних, удивительно уже само то, что [нам] позволено жить. Ведь нам не разрешается владеть ни полями, ни виноградниками, ни любой другой землей, так как нет ничего, что могло бы защитить их для нас от скрытых и явных нападений. Потому нам и остается заниматься главным образом источником прибыли, чтобы, взимая проценты с чужестранцев, тем самым поддерживать свою нищую жизнь, что больше всего делает нас ненавистными для тех, кто считает себя этим тяжело обиженным.

Что же до предельной отверженности нашей жизни и опасностей, среди которых мы непрестанно трудимся, то довольно и того, что само наше положение говорит всем [о нем] красноречивее языковых возможностей. [Поскольку] предписания Закона, сколько бы трудностей с их [исполнением] ни было связано, не утаиваются, то от них не уклониться никому, кто соприкасается с ним, так что нас невыносимо утесняют как гнетом людским, так и игом закона. Кто не содрогнется или не затрепещет и от стыда, и от страха [при мысли] подвергнуться самой святыне нашей - обрезанию? Есть ли такая [другая] столь нежная часть человеческого тела, подобная этой, которой Закон причинял бы столько страдания с самого младенчества? Какова горечь дикого латука, который мы собираем как приправу к пасхальному жертвоприношению! Кто также не увидит, что нам запрещена почти вся вкусная пища, и главное та, которую можно легко приготовить? Любое мясо, которое ели животные, становится нечистым для нас, и любое животное, умершее естественно или удушенное, запрещено нам. И нельзя нам есть [мяса] никаких иных животных, кроме как тех, которых мы сами заколем, тщательно очистим от жира и крови, что нас сильно обременяет, главным образом тогда, когда не хватает [денег] покупать чистый скот. Ведь как мы испытываем отвращение к мясу, забитому погаными, так и они - к тому, которое закалываем мы. Мы ведь все воздерживаемся и от вина, которое выдержано также ими. Отсюда ясно, как трудно осуществляется наше странствие, на которое обрек нас Бог. Кто, наконец, не страшится суровости установленных законом наказаний - не только им подвергаться, но даже налагать их на осужденных? Кто применил бык своему брату [закон] "зуб за зуб, око за око, душу за душу"? Не говоря уже о том, чтобы согласиться это претерпеть самому, чтобы, разумеется, не вступить в противоречие с Законом? В самом деле, из этих и других бесчисленных наблюдений ясно, что каждый из нас, кто повинуется закону, прямо признает [то, что обращает] псалмопевец Богу: По слову уст твоих, я охраняю тернистые пути [(Пс., XVI,4)][12].

ФИЛОСОФ. Конечно, рвение, которое, как вам кажется, вы проявляете к Богу, поддерживается тяжелой и безграничной интенцией. Но что гораздо важнее, является ли эта интенция разумной, или случайно подвернувшейся. Нет, конечно, никакого вероисповедания, [сторонники] которого не думали бы, что они служат Богу, и не выполняли бы ради Него Самого то, что, как они считают, угодно только им. И однако вы не одобряете всех исповеданий, так как пытаетесь защитить только ваше и надолго предпочесть его другим. Я хочу, однако, взвесить и доказать тебе [именем] того же писанного Закона, которому ты следуешь, что это не согласуется с разумом.

ИУДЕЙ. И я охотно поддерживаю это [предложение].

ФИЛОСОФ. Известно, что [еще] до [создания] традиции закона либо соблюдения законодательных предписаний, большая часть их содержалась в естественном законе, который, что очевидно, состоит в любви к Богу, и [в котором] весьма почиталась справедливость и существовали любезнейшие Богу [люди], как например, Авель, Енох, Ной и его сыновья, а также Авраам, Лот и Мельхиседек, о которых даже ваш Закон хранит память и часто использует [в качестве примеров]. Среди них, передают, Енох был столь угоден Богу, что Господь, говорят, взял его живым в рай, что подкрепил один из ваших [такими] словами: Енох был угоден Богу и был перенесен в Рай, чтобы народы совершили покаяние [(Ессл. XLIV, 16)]. Но и Ною, как было написано, человеку праведному и непорочному в роде своем [(Бытие, VI, 9)], Господь показал откровенными делами, сколь возлюбил Он, что очевидно, ибо, погрузив в воды потопа прочих [людей], Он спас одного его и дом его ради семени для рода человеческого. Добавь к ним также тех знаменитых ветхозаветных патриархов, а именно: Авраама, Исаака и Иакова, в которых и в семени которых обещано будущее, благословение для всех народов, которые жили до [обнародования] Закона, и посмотри, чем их право было замечательнее [права] тех, кто жил после принятия Закона. Оттого и говорится, что Бог - это их [Бог], и благодаря их заслугам, в соответствии с данными им обетами, сам законодатель соединил разгневанного Господа с народом. Ведь записано же: Но Моисей стал умолять Господа, и сказал: не воспламеняется гнев твой и будь милостив к легкомыслию твоего народа [...] Вспомни Авраама, Исаака и Израиля, рабов твоих, которым клялся Ты (собою) говоря: "(умножая) умножу семя твое, как звезды небесные, и всю землю сию, о которой Я сказал, дам семени вашему и будут владеть ею вечно". И смилостивился Господь, и отменил зло, о котором сказал [(Исход, XXXII 11, 13-14)]. Из этого ясен вывод, как были приняты Богом та бескорыстная покорность пратцев, к которой их еще не обязывал никакой Закон и с каковой [покорностью] мы до сих пор служим Ему [совершенно] свободно. Потому, если ты ответишь, что в известной мере Закон начался в Аврааме благодаря таинству обрезания, то ты не сможешь представить его для того, чтобы

на основании этого [тайнства] добиться у Бога какого-либо воздаяния, так что вам за это не может быть по Закону похвалы и какого-либо оправдания. Так, по Писанию, само обрезание еще не оправдывается верой, как оправдываются пратцы, ибо говорится: Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность [(Бытие, XV, 6)]. Благочестие же его проявилось прежде обетования земли и будущего умножения народа как для него самого, так и для семени его. Тот, кто впоследствии обрезался, услышав, что в нем и в семени его будут благословенны все народы, заслужил это [благословение] не за-ради обрезания, но за то повиновение, с каковым [Авраам] жертвовал сыном. Наконец, если ты перелистаешь всю историю вашего Завета, то ты не обнаружишь никакого обещания награды за обрезание, но это было установлено Господом только для того, чтобы всякий из рода Авраама, кто не был обрезан, не числился бы в числе своего народа, то есть среди сыновей Авраама. Так в Писании заповедано Господом Аврааму: Я поставлю,- говорит,- завет мой между мною и тобою и между потомками твоими и т. д. [...] Сей есть завет, который вы будете соблюдать (...) Да будет у вас обрезан весь мужеский пол [...] Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас всякий младенец. Если же обнаружится кто-либо мужского пола, плоть которого не будет обрезана, истребится эта душа из своего рода и т.д." [(Бытие, XVII, 7-14)].

Если вы скажете, что [слова] об осуждении души нужно понимать как то, что она истребится, то институт обрезания настолько неразумен, насколько становится опасным его не производить; прежде без него ничто не мешало существовать. А эта сентенция преграждала [путь] в Царствие небесное детям, умершим прежде восьмидневного возраста, которые не совершили, однако, до сих пор никакого проступка, заслуживающего осуждения. То, чего нужно особенно остерегаться, так это воздаяния, которое обещает Господь и связывает [его] с соблюдением всего Закона. Начиная с сего момента, Вы при всех обстоятельствах не можете ожидать ничего, кроме земного процветания, так как видите, что ничего другого не обещано... И потому, не ясно, добьетесь ли вы этого [процветания], которое сокрушает вас, по вашему же разумению, более, чем любых [других] смертных. Вовсе не нужно удивляться, что из-за упования на это вы выносите - благодаря повиновению Закону - столько и такого [несчастья], тогда как (что, кстати, очевидно) вы обманулись в том, на что вам нужно было особенно уповать, если исходить из самого долга обетования. Или же вы не соблюдаете Закон и из-за этого подвергаетесь проклятию Закона как осужденные, или Тот, Кто обещал воздаяние соблюдающим Закон, неправеден в своих обещаниях.

Какое бы [предположение] вы ни избрали, я не вижу ничего, на что вам можно было бы положить-ся, [опираясь] на Закон,- с его помощью можно заслужить не много блаженства.

Что же, я спрашиваю, произошло, если Бог пригласил нас соблюдать свой Закон прельщением воздаяния, поскольку то, что он обещал слишком мало, а то, о чем он полностью умолчал, слишком велико? Вероятно, он говорил, не ясно, если знал, что и для того и для другого[13] достаточно повиновения Закону, так как очевидно, что Он совершенно обошел то, что имело бы - при убеждении - наибольший вес.

Итак, как говорилось, ничего в [Писании] не сообщалось о том истинном и вечном блаженстве в качестве воздаяния, но только о земном процветании, так как оно полагается единственной причиной повиновения; и на него снова ссылаются, ибо, считается, такой Его ответ удовлетворяет любому вопросу со стороны грядущих поколений. Так, разумеется, было написано, что сам законодатель Моисей, наставляя народ против любых нападков на Закон, сказал ему: Слушай, Израиль, храни заветы Господа Бога твоего и уставы и постановления Его, которые Он заповедал, и делай праведное и доброе пред очами Господа, дабы хорошо тебе было, и дабы ты вошел и овладел доброю землею, которую [Господь] с клятвою обещал отцам твоим, чтобы Он прогнал всех врагов твоих перед тобою, как говорил Он. Если спросит у тебя сын твой завтра, говоря: "Что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал нам Господь, Бог наш?" - ты скажи ему: "Рабами были мы у фараона в Египте, и Господь вывел нас из Египта рукою крепкою; и явил Он знамения, чудеса великие и ужасные над Египтом, над фараоном и над всем домом его, в нашем присутствии; А нас вывел оттуда, чтобы сделать нас посессорами, после того как введет нас туда, в ту землю, которую обещал нашим отцам. И заповедал нам Господь исполнять все, что устанавливает нам Закон, и чтобы мы боялись Господа, Бога нашего, дабы хорошо было нам во все дни нашей жизни, как и теперь" [(Второзаконие, VI, 17-25)]. Также: Тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле. [...] Соблюдай заповеди, постановления и законы, которые сегодня заповедую Тебе исполнять. И если вы будете соблюдать это и исполнять, то и Господь, Бог Твой [будет хранить] завет и милость к тебе как Он клялся отцам твоим; и возлюбит тебя и умножит тебя, и благословит плоды чрева твоего и плод земли твоей, и хлеб, и вино, елей, рождаемое от крупного скота, от стада овец твоих на земле, которую Он клялся отцам твоим дать Тебе. Благословен Ты будешь [больше] всех народов, ибо не будет у тебя ни бесплодного, ни обоюдолого как среди людей, так и среди стад твоих. И отдалит от тебя всякую помощь, и никаких лютых болезней Египетских, которые Он наведет не на

тебя, но на всех врагов твоих. Ты истребишь все народы, которые Господь, Бог твой, даст тебе [(там же, VII, 6, 11, 16)]. Даст земле нашей дождь в свое время, ранний и поздний; чтобы собрали вы хлеб, вино и масло, траву на полях для пастьбы скота, и чтобы сами вы ели и насыщались [(там же, XI, 14-16)]. И придут на тебя все благословения сии, и исполнятся на тебе, если только будешь слушать заветы Его. Благословен ты в городе, и благословен на поле. Благословен плод чрева твоего, и плод земли твоей, и плод скота твоего, стада твоих волов и хлевы овец твоих. Благословенны житницы твои и кладовые (reliquiae) твои. Благословен ты при входе твоём и при выходе твоём. [...] Пошлет Он благословение во всяком деле рук твоих [...] и будешь давать в рост (fenerabis) многим народам, а сам не получишь ни от кого займы (et ipse a nullo faenus accipiens) [(там же, XXVIII, 2-12)].

Вот, в качестве воздаяния за исполнение Закона, обещано благословение как людям, так и плоду скота твоего, стаду волов твоих и хлевам овец; и нет никакого упоминания о духовном благословении души; и не обещано ни повинующимся [Законоу], ни нарушающим [его] ничего из того, что относится к спасению или осуждению души; но упоминается только о земных удобствах или ущербе; вы совершенно упустили из-за них то, что наиболее важно. Я спрашиваю далее, разве теперь, после данного нам Закона, мог ли быть естественный закон достаточным для спасения каких-либо людей, без этих внешних и своеобразных для Закона деяний? Ведь у вас нет никакого разумного довода оспаривать [это], так как несомненно, что этот Закон был дан только вам и никакому иному народу, и обрезание полагалось только Аврааму и его потомству. К этому потомству относятся только те, кто рожден от Исаака, так как Господь сказал ему: В Исааке наречется тебе семя [(Бытие, XXI, 12)], Господь, который после того, как установил завет об обрезании, добавил ниже: Но завет Мой поставлю с Исааком [(там же, XVII, 21)]. Иова же, соплеменника [вашего], относительно которого вы не сомневаетесь, что после Авраама он жил без Закона, Господь до такой степени отличал, что сказал: Нет подобного ему на земле: человек непорочный и справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла [(Иов, I, 8)]. Обнаруживая перед нами сам по себе свою праведность, которой нам нужно подражать, он не упоминает ни о каких законодательных деяниях, но только о деяниях, соответствующих естественному закону, деяниях, которые естественный разум сам внушает каждому [человеку] (Если я ходил,- говорит он,- в суете или если нога моя спешила на лукавство, [...] если я отказывал нуждающимся в их просьбе и томил глаза вдовы и т.д.- [там же, XXXI, 5, 16]), которые Он сам установил для нас, наподобие Закона, сколь словами, столь и примерами деяния.

(Оттого и Соломон признает, что нужно было выслушать речи как язычников, так и иудеев, говоря [следующее]: Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля, придет из земли далекой ради имени Твоего [...] и помолится в месте сем: Услышь с неба, с тверди обитания твоего и сделай все, о чем будут взывать к Тебе народы, чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя, как народ Твои Израиль [(III Царств, VIII, 41-43)]. Вот когда молитвы иноплеменников и всех, откуда бы ни было, совершатся, Он обещал внять им, и вы заставите их бояться Бога, как сами [боитесь Его]; кто же из них откажется в спасении, когда написано: Блажен муж, боящийся Господа [(Псалмы, CXI, 1)]? И еще: Нет скудости у боящихся Его [(Псалмы, XXXIII, 10)]. Наконец, Писание упоминает, что [один] из ваших, Иеремия, живший много лет спустя после установления [обычая] обрезания и законодательных таинств и происходивший из семени Авраамова, еще до рождения был освящен Господом, обратившим к нему слово: Прежде, нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятит тебя [(Иеремия, 1,5)].

Каким же, я спрашиваю, образом, вы утверждаете, что для освящения и спасения вам необходимы те [установления], без которых тот [Иеремия], еще нерожденный, был освящен? Или: чем в таком случае было освящение его, как не тем, что он уже тогда по Божьему внушению верил и любил Его? Тем, кому в самом деле присуща двоица, [вера и любовь], сим доказывается, что он, без сомнения, праведен; те же, у кого этого нет, до сих пор стоят в стороне.)

Поэтому если эти предписания достаточны для спасения кого-либо как [прежде], до Закона, так и ныне, то что за необходимость была подпадать под иго Закона и приумножать преступления их многочисленными запретами? Там, ведь, где нет Закона, нельзя и лицемерить перед ним. (И каждый жаждет чего-либо тем более пылко, чем более понимает, что Он это запрещает и оттягивает [от нас] как бы некоей силой, согласно поэтическому выражению: Нас всегда влечет запретное, да мы сами стремимся к нему [(Овидий. Наука любви, III; Элегии, 4, 17)].

Что же так важно для вас и что убеждает, ведь никого не оправдывают по Закону, исходя из результата [трудов], ибо закон,-говорит [ап. Павел],-производит гнев, потому что, где нет закона, нет и преступления [(Посл. к римлянам, IV, 15)].

И еще: Я не иначе узнал,- говорит, он,- грех, как посредством закона, ибо я не понял бы и вождения, если бы закон не говорил: "не возжелай". Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв. Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь,

то грех ожил, А я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти и т.д. [(Посл. к Римлянам. VII, 7-10)].

Таковы свидетельства, хотя я совсем не знал, что вы это признали, однако общеизвестно, что сознание ни одного конкретного человека им не противоречит.

Каким образом Он образует, дав [ему] Закон, собственный народ и на каком основании Он называет своим перворожденным Израиль, на плечи которого Он неразумно и беспричинно взвалил такое бремя? Кто мог бы уберечь вас от проклятия Закона, вас, которые после того, как вы совершили свои прегрешения, как вы сами сознаетесь, и после того, как потеряли Землю обетованную, вне пределов которой вам никак нельзя исполнить Закон, и которым не дозволено испытать вашу праведную месть и нельзя отметить [праздник] жертвоприношениями либо дарами, установленными для отпущения грехов, ни даже петь песни во славу Божественных законов. Потому вы сами и признаетесь, говоря [о себе]: Как нам петь песнь Господню на земле чужой? (Псалмы, CXXXVI, 4) Оттого, очевидно, вы и утратили столько законоустановленных деяний, сколько слов, как и воздаяние, обещанное Законом, и уже ни вы, ни жены ваши не могут ни очиститься, упустив [возможность] принести жертвы либо дары, ни посвятить себя Господу, лишены вместе и духовенства, и храма; так что вы не можете утешиться земным положением, вы, кто никогда не испрашивал у Бога ничего, кроме земных благ, и не получал, как говорилось, никакого обетования, кроме как воздаяния земными благами. ИУДЕЙ. Ты выдвинул много взаимосвязанных возражений, которые нелегко припомнить, чтобы ответить на каждое по порядку. Я постараюсь ответить на них в той мере, в какой они доходили до меня.

Даже если мы признаем сейчас, что, как в случае с первыми святыми, люди могли спастись на основании естественного закона, то есть не будучи обрезанными, или не соблюдая иных относящихся к телу [предписаний] писаного Закона, отсюда, однако, надо делать не тот вывод, что [с этими предписаниями] было излишне связываться, но что они несут огромную пользу для укрепления или надежной защиты религии и для искоренения великой порочности. На этот счет и относительно тех [возражений], что ты привел, ты получишь некоторые вразумительные ответы. Пока верующие там и сям жили вперемешку с неверующими, и пока Бог не жаловал им во владение землю, они совершенно не соблюдали закона, ибо это отделило бы их от тех, с кем они вынуждены были жить, чтобы само это различие в [образе] жизни не породило вражды. Но после того, как Господь увел Авраама из его земли и от родства, чтобы дать в наследство ему и семени его [иную] землю, благодаря чему они отделились от [других] народов, Он решил и вовсе отделить их [от них], [потребовав] телесно выраженных знаков действия Закона, чтобы верующие, тем менее, могли испытывать соблазн от неверующих, чем более они были отделены от них как месторасположением, так и организацией плоти. Так, обетованием земли, данным Аврааму и его семени, на которой Господь собрал бы свой народ и где Он установил бы свой собственный град, Он начал учреждать Закон, по которому они там стали бы жить, начиная с обрезания. Ведь Он знал, что наш народ будет твердолобым, и что его легко склонить к идолопоклонству и извращенным нравам язычников, как то было проверено последующим опытом. Поэтому Он, обязав [людей] к соблюдению закона, ритуально отделил их как бы стеной, таким образом, чтобы они никак не могли соединиться в общество благодаря общению или дружеским отношениям; более того, они находятся с ними в постоянной вражде. Обычно тесную дружбу между людьми рождает брак и общая трапеза. Тогда, во избежание этого, Господь установил обрезание и запретил есть тонкие кушанья. В самом деле, кажется, что знак обрезания для язычников столь отвратителен, что если бы мы страстно желали их женщин, то они никоим образом не согласились бы отдать их за нас, (считая, разумеется, такое усеменение крайней плоти за высшую непристойность и отвращаясь от божественного знака освящения как от идолопоклонства. Или же, если бы они дали нам на это согласие, то мы содрогнулись бы соединить эту крайнюю плоть со стыдом жен неверных именно из-за этого знака, благодаря которому мы установили с Богом договор. Из благоговения пред знаком сил Авраам, связав клятвой раба, заставил его положить руку под стегно свое, так что заранее оградил себя от клятвopреступления его тем сильнее, чем сильнее заботился об освящении крайней плоти[14]. Потому и Господь часто запрещал нам браки с язычниками и особенно с теми, чьей землей владельцами мы становились, в этом месте сказал: Смотри, не вступай в союз с жителями той земли [...] которую обратят для тебя в несчастье[15] [...] и не бери из дочерей их жен сынам твоим, дабы [...] не ввели и сынов твоих в блуждение вслед богов своих [(Исход, XXXIV, 12, 16)]. Поэтому и Ревекка, задолго до того, как предвидела [это], заставила сына своего Иакова идти в Месопотамию по повелению Исаака, отца его, чтобы там он взял жену из рода своего, как написано: И сказала Ревекка Исааку: я жизни не рада от дочерей Хеттейских; если Иаков возьмет жену [...] от корня этой земли, я не хочу жить[16]. И призвал Исаак Иакова и т.д. [(Бытие, XXVII, 46; XXVIII, 1)].)

Отсюда, если и были другие разумные основания, то я думаю, что в настоящую минуту этого достаточно. Но поскольку ты стараешься уничтожить или уменьшить заслугу обрезания и Закона на основании самого авторитета Писания, то я думаю, что этим же авторитетом можно опровергнуть - а это

столь очевидно - то, о чем, как кажется, ты умолчал; ты старательно остерегаешься того, что способно причинить тебе вред - и это, я полагаю, ты видел. Ведь когда Господь установил с Авраамом завет через обрезание, Он сказал ему: И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что я буду Богом твоим и потомков твоих [(Бытие, XVII, 7)]. Говоря о вечном завете, а именно, что Я буду Богом твоим и потомков твоих. Он ясно нас научил, что через обрезание нам нужно объединиться с Богом навеки, и через это нам снискана будет признательность Бога, чтобы мы не отделились от Него ни в этой жизни, ни в будущей. Он сам повторяет то, что больше препоручается памяти, добавляя: И будет завет Мой на теле вашем заветом вечным (Бытие, XVII, 13)], то есть для того, чтобы обрезание, раз совершенное на теле, никогда уже не могло более быть отменено; так, чтобы никогда мы не могли уклониться [от него] в сторону, Тот, Кто укрепляет нас духовно, сказал: И приму вас Себе в народ и буду вам Богом [(Исход, VI, 7)]. Бог, следовательно, сам себя называет главным образом Богом евреев, а не только Богом Авраама, Исаака и Иакова, постольку через обрезание делается знак, что Он становится Богом либо самого [Авраама], либо его сыновей, тогда как до обрезания Он не мог быть назван ни их Богом, ни Богом людей. Между Собой и нами Он установил обрезание как отличительный знак союза, так что те, кто родился, благодаря этому члену, освященному Богом после совершения принятого [обряд] обрезания, сим инструментом своего рождения понуждались как бы посвятить себя Господу, чтобы внутренне обрезаться от сердечных пороков, как уже обрезались внешне, телесно; и будучи по своему происхождению выше неверных халдеев, они отсекают себя от [их] обычаев, подобно тому как отсекают от себя крайнюю плоть, удаляясь от неверных с Авраамом не столько телесно, сколько по образу мыслей, как напомнил Давид, призывая верную душу: Забудь народ твой и дом отца твоего [(Псалмы, XLIV, 11)]. Поэтому и Господь, сравнивая свой народ с отборным виноградом, сетует, ибо ожидал, что тот принесет добрые грозды, а он принес дикие ягоды [(Исайя, V,2)].

Итак, как весь народ Его сравнивается с виноградом, так и каждый верующий, и соответственно - его детородные органы сопоставлялись с виноградной лозой. Побег же лозы, если его самого по себе не обрезать, принесет скорее плоды дикого винограда, чем садового, и выродится. Сравнение это, следовательно, означает, что крайняя плоть отсекается вследствие ревностного к нам Божественного попечения (*divina cultur*), с которой Бог начинает нас усовершенствовать.

Потому, если ты вновь обдумаешь начала первородного греха прародителей и осуждение, произнесенное Господом против жены, так как ей сказано: В болезни ты будешь рожать детей [(Бытие, III, 16)], то разве не увидишь ты, что муж, как товарищ в грехопадении, соучаствует и в каре главным образом через посредство детородного органа? Так что он справедливо должен подвергнуть страданию тот орган, которым порождает смертных сыновей к высылке в эту жизнь, низвергая из рая равно себя и нас на горести этой жизни из-за собственного преступления. И жена, праведно обремененная родами, страдает из-за того же самого органа, благодаря которому зачинает и рождает, и карается при родах за то самое вожделение, которым наслаждалась при зачатии, и сверх того несла кару, снисканную за прегрешение. Поскольку она согрешила первой и втянула затем в грех мужа, то она надлежащим образом первенствует в этой самой каре. Бог, однако, не желал полной мерой наказывать мужа, и тотчас ему была положена кара, и сказано ему было Господом: Проклята будет земля за поступок твой, трудами ты будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терние и волчцы произрастит она тебе и т.д." [(Бытие, III; 17, 18)]. Все же там, где мы обрели богатство обетованной земли, уже не прорастающей терниями и волчцами, кара была уменьшена, потому что она надлежащим образом была возмещена обрезанием. Оно, однако, [хотя и] после обетования самой земли, но прежде получения, немедленно было принято патриархами, чтобы упрочить его авторитет у потомков. Я полагаю, что сказанного об обрезании в данный момент достаточно.

Когда ты пытаешься доказать на основании Писания, будто обрезание было вменено только тем, кто происходит из семени Авраама, ты не обращаешь внимания, что то же было записано и относительно тех, кто не происходит от этого корня. Ведь когда Господь сказал: Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужского пола, рожденный в доме и купленный [за серебро]. Он тотчас добавил: И который не от вашего корня [(Бытие, XVII, 12)]. Когда ты, следовательно, доказываешь, что обрезание касается только Исаака и его потомства, то посмотри, как это диссонирует [с текстом Писания], и исправь, так как ты исходил только из самого повеления Аврааму. Нужно помнить также, что он, сообразуясь с заветом Господа, равно обрезал вместе с собой Измаила и все мужское население дома своего, как рожденных в доме, так и купленных чужеземного происхождения: тотчас, говорит Писание, в тот самый день, как сказал ему Господь [(Бытие, XVII, 23)], прежде чем был рожден Исаак; так что вы знаете, что сами переняли его и принимаете этот обычай как наиболее соответствующий вам по природе. Теперь же, если угодно, используем те самые слова Писания, которые таковы: И взял Авраам Измаила, сына своего, и всех рожденных в доме своем [...]; и обрезал крайнюю плоть их тотчас, в тот самый день, как сказал ему - бог [(Бытие, XVII, 23)]. И ниже: В

тот же самый день обрезаны были Авраам и Измаил, сын его [и с ним обрезан был] весь мужской пол дома его, рожденные в доме и купленные [(Там же. XVII,26-27)]; обрезаны были также и иноплеменники. А вот то, на что ты сослался: Но завет мой поставлю с Исааком [(Бытие, XVII, 21)]; внимание сознательно обращается на то, чтобы понять это только относительно обрезания, а не обетования земли; ничто, однако, не мешает, как было предпослано несколько раньше, вспомнить: И поставлю завет мой с ним, заветом вечным и потомству его после него [(Там же, XVII, 19)]. В самом деле, хотя Измаил был обрезан на основании повеления Господа, Господь не установил для него обрезания, но предназначил [его] потомкам его.

Что же до приведенного тобою примера с язычником Новом, хотя ты не можешь доказать, что он был необрезан или что он жил после установления обряда обрезания, подобно тому, как Измаил [был обрезан] Авраамом, а Исав Исааком, то не подлежит сомнению, что патриархи по велению Господа обрезали [своих] сыновей, как отвергнутых, так и избранных, так что потомки их по этой причине, если кто-то из них льнул к Богу, получили пример обрезания; так и вы сами до сих пор соблюдаете это, совершая обрезание с двенадцати лет, подражая отцу вашему Измаилу[17]. Мы знаем, что наш народ имел много чужестранных прозелитов из язычников, обращенных в [веру в] Закон, очевидно, не в подражание предкам, но на основании соответствующего его достоинства, что могло случиться и с Иовом, который, как мы видим, приняв наш обычай, принес Богу жертву как за сыновей [своих], так и за друзей [(Иов. I, 5 и LXII, 8)]. Потому на возражение, будто не было обещано никакого - ни временного, ни поземельного - воздаяния никому, кто сполна соблюдал Закон, и будто, как ты это ни рассматривай, Господь не говорил при защите или осуждении Закона, должно ли соблюдение законодательных предписаний заслуживать вечной жизни, легко ответить, что, как я сказал, мы союзники с Господом в вечности на основании того самого обрезания, которое Он предписал законом. Не из-за этого ли Он избрал нас среди всех племен в качестве удельного для себя народа, и не ради того ли дал Закон, благодаря которому мы должны преобразиться в священный [народ], что радости нынешней жизни, которыми в этом мире проклятые владеют более, чем избранные, должны быть [обеспечены] только соблюдением закона, добавленного [к естественному]? Если святость добавляет вам или каким-либо другим людям блаженство и вечную жизнь, то ясно, что и этого мы удостоиваемся главным образом на основании закона, если его соблюдение освящает нас. Он же освящает совершенно, так как и сам Господь говорил нам устами Моисея: Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов: ибо Моя вся земля; вы будете у Меня царством священников и народом святым [(Исход, XIX, 5-6)]. Каким бы образом Он избрал нас для себя в удельный и собственный народ и освятил Законом, если бы сделал более блаженными вас или каких-либо других? И после того, как призывал нас к повиновению Закону, Он сказал: Ибо Я Бог твой [...] творящий милость до тысячи [родов] любящим Меня и соблюдающим Мои заповеди [(Исход, XX, 5-6)]. Итак, что такое "творящий милость до тысячи [родов]", если не творящий милость совершенную и законченную, выше которой ничто не может простираться, так же как ни в каком отношении не будут превзойдены никакими новыми именами [значения] чисел, больших тысяч? Святы будьте, ибо свет Я, Господь, Бог ваш [(Левит, XIX, 2)]. То же ниже: Освящайте себя и будьте святы, ибо Я, Господь, Бог ваш свят. Соблюдайте постановления Мои и исполняйте их, ибо Я Господь, освящающий вас [(Там же, XX, 7, 8 и XXII, 31)]. И после этого: Будьте передо Мною святы, ибо Я свят Господь и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои [(Там же, XX, 26)]. И снова: Я Господь, освящающий вас, который вывел вас из земли Египетской, чтоб быть вашим Богом [(Левит, XXII, 32; XI, 45)]. И сызнова: Если вы будете поступать по уставам моим [...] Я поставлю шатер Мой среди вас и душа Моя не возмущается вами [(Левит, XXVI, 3,11)]. И в другом месте: Кто дал бы им,- говорит,- такой дух, чтобы бояться Меня и соблюдать все заповеди Мои во все дни, дабы хорошо было им и сынам их вовек? [(Второзаконие, V, 29)][18].

Господь открыто заявил Еве, что воздаяние за повиновение Закону вечно, оно не имеет конца. Моисей же, кроме того, добавил, что после этого, земного воздаяния, о котором ты упомянул, те, кто соблюдает Закон, от Бога необходимо получают сверх того, милосердие, явно сулящее нам иное воздаяние, нежели земное. Ибо Он в самом деле сказал: И хорошо было вам во все дни вашей жизни [...] как и теперь [(Второзаконие, VI, 24)][19]. Он тотчас добавил: "И в сем будет наша праведность, если мы будем стараться исполнять все сии заповеди [...] как Он заповедал нам [(там же, VI, 25)]. А привлеки некоторых, так как Он сказал: Тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов [(там же, VII, 6)], он добавил ниже: Итак, знай, что Господь, Бог твой, есть Бог сильный и верный, хранящий завет и милосердный к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов [(там же, VII, 9)].

Что касается этой совершенной любви к Богу или ближнему, в которых, как ты говоришь, состоит естественный закон, то сам Закон предписывает, чтобы от тебя, [как я полагаю], не осталась скрытой суть дела. Конечно, Моисей, в последний, момент оканчивая [писать] Закон, сказал: Итак, Израиль,

чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Бога твоего, ходил путями Его, и любил Его, и служил Господу, Богу твоему, от всего сердца твоего и от всей души твоей, чтобы соблюдал заповеди Господа и постановления Его, которые сегодня заповедую, дабы тебе было хорошо? Вот, у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней. Но только отцов твоих принял Господь и возлюбил их и избрал семья их после них, то есть из всех народов, как ныне подтверждается [(Там же, X, 12-15)]. Закон выражает столь глубокую любовь к Богу, чтобы она была совершенной, и подчеркивает, что нужно любить Бога от всего сердца, от всей души, со всей нашей силою. Но разве нам не повелевается также любить ближнего как себя, потому что, это - очевидно, любовь Бога, простертая над нами, не ограничивается никакой мерой? Нам даже предписывается любить как самих себя чужеземцев, живущих среди нас, и Закон настолько расширяет власть любви, что его милостей хватает даже на самих врагов или преступников. Мы сейчас расскажем о некоторых из них: Если найдешь вола врага твоего или осла его, заблудившегося, - приведи [его] к нему. Если увидишь осла врага твоего, упавшим под ношею [...], то не проходи мимо, но развьючь вместе с ним [...] Пришельца не обижай, [...] вы сами были пришельцами в земле Египетской [(Исход, XXIII, 4, 5, 9)]. Не мсти и не имей злобы на народ твой, [...] Когда поселится пришелец в земле вашей, и будет отличаться нравами от вас[20], не притесняйте его [...] да будет он для вас то же, что туземец ваш; любите его как самих себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской. Я Господь, Бог ваш [(Левит XIX, 18, 33)]. И в другом месте: Ибо нищие всегда будут на земле обитания вашего; потому я и повелеваю тебе: отверзай руку [твою] брату твоему, бедному [твоему] и нищему [твоему], которые живут с тобой на земле твоей" [(Второзаконие, XV, II)][21].

На основании этих [цитат] ответь, молю, столь ли широко отражает Закон состояние любви как к людям, так и к Богу, чтобы ты понял, что твой закон, который ты называешь естественным, содержится в нашем, так что, если бы исчезли все прочие предписания, то тех, что касаются совершенной любви, было бы достаточно как для нашего, так и для вашего спасения? Вы не отрицаете, что и наши пратцы были спасены благодаря этим законам, так что наша уверенность в спасении остается настолько большой, насколько другие предписания Закона, [впоследствии] добавленные [к нему], сделали нашу жизнь более строгой. Это добавление и мне кажется, способствует не столько [увеличению] благоговения перед святыми обычаями, сколько обеспечению их защиты. Истинной любви к Богу и к людям, конечно, достаточно для общей добродетели души. И даже при отсутствии поступков, совершенная добрая воля не теряет никакой заслуги. Но так же, как Господь пожелал пространственно отделить нас от неверных, чтобы мы не были соvrащены ими, так же, как я сказал, Он решил, что нужно сделать то же и относительно религиозных обрядов. Следовательно, хотя совершенства любви достаточно для снискания истинного блаженства, заветы, добавленные [к Закону] для устроения жизни, либо [просто] для этой жизни должны были, по крайней мере, сохранить действительно нечто важное, чтобы сверх того мы бодрее и безмятежнее могли совершенствоваться на путях Господа, утешаясь земным знаком милости, и так как дары Его нам приумножаются, наша набожность к Нему возросла, и неверные чужестранцы, наблюдая это, легче приобщались к исповеданию Бога.

Поэтому Господь, кажется, упоминает, [говоря] о воздаяниях по Закону, земные блага, чаще и определеннее, чем вечные, но, как ты понимаешь, это произошло в расчете больше всего на телесную природу и сильную строптивость народа, который Он вывел из изобильного Египта, о чем тот непрерывно сожалел, в суровейшую пустыню. И, казалось, было излишне напоминать во время обетования о вечном блаженстве, относительно которого было известно, что пратцы получили это обетование [еще] прежде, когда не было традиции Закона. Наконец, заключи о том, каково совершенство этого Закона, на основании той цели, о которой Моисей написал в заключительных словах: Итак, Израиль, слушая постановления и законы, которым я научаю тебя и т.д. [...] Не прибавляйте к слову, с которым я обращаюсь к вам и не убавляйте от того [(Второзаконие, IV, 1-2)]. И еще: То, что я заповедаю тебе, исполняй это только ради Господа[22], не прибавляй к тому и не убавляй от того [(Второзаконие, XII, 32)]. Совершенство, конечно, есть то, к чему не нужно ничего добавлять. Или если чему-то недостает совершенства, то дурным был бы тот запрет, который запрещает то, чего нет, и [тем самым] заградил нам путь к блаженству. Что же повелевает сделать некий чакон с помощью жертвоприношений или прочих наставлений для нашего очищения, искупления или отпущения грехов, если ничто из этого не относится к истинному блаженству? Ничто, разумеется, не отлучает от блаженства тех, кому отпускаются грехи. Без этого вам на блаженство надеяться нельзя. Почему же на основании закона Он запрещает нам грешить, если не для того, чтобы предохранить нас от того, что грешно, - ведь если грехов нет, то это содействует [блаженству], а если они есть, то мешают [ему].

ФИЛОСОФ: Я удивляюсь, что ты, [столь] сведущий в Законе, говоришь столь опрометчиво, что до такой степени превозносишь обрезание; что ты не боишься упоминать в разговоре, что Он был назван Богом человеков не до, а лишь после обрезания, и тех только, которые уже были обрезаны, как будто бы Он сам назвался Богом Авраама, Исаака и Иакова. Из-за этого само Законописание открыто опро-

вергает тебя, ибо задолго до обрезания сказал Ной: Благословен Господь Бог Симов; Ханаан же будет рабом ему [(Бытие, IX, 26)]. Вот же: Ной называет Бога Симовым. Потому, даже когда его называют Богом Авраама, Богом Исаака либо Иакова, обычно добавляют надлежаще: и Бог наших Отцов.

Потому, если ты взвесишь божественные благодеяния, которыми вы более всего похваляетесь, как удельный народ его, то почему же Енох был перенесен в Рай, более счастливо, чем вы введены в землю Ханаанскую? И это ставится в зависимость от его заслуг, так как сказано [в Писании]: И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его [(Бытие, V, 24)]. Но что Вы заслуживаете получить [воздаяние], то полностью отрицает Моисей, говоря: Когда будет изгонять их Господь [...], не говори в сердце твоём, что за праведность мою привел меня Он овладеть этой землей, так как за нечестие народов сих изгоняются они [...] дабы исполнить слово, которым клялся Он отцам твоим. Посему знай, что не за праведность твою, Бог дал тебе сию лучшую землю; ибо ты народ жестоковыйный [(Второзаконие, IX, 4-6)]. Ной же по праведности своей, когда все люди, кроме дома его, были уничтожены, был поставлен хозяином всего, что на земле или на море, и всякая пища была позволена ему, кроме крови [(Бытие, IX, 5)], так что относительно земных благ от Бога, которых вы жаждали, жизнь первых верующих была настолько счастливее, настолько свободнее, ибо они господствовали над всякой тварью в земной обители. Насколько жизнь Ноя и его [домочадцев] была более свободной, чем ваша, потому что она не была задавлена игом вашего Закона, настолько наша свободнее той, более древней жизни, которая, как вы можете обнаружить, не связывается никакими внешними функциями жесткого Закона.

[Запреты] эти, начавшиеся, впрочем, еще во времена самого Ноя, которому был заповедан первый Закон воздержания от крови, мы обсудили внимательно. Некоторые, однако, предписания нового закона, я это знаю, распространяются на чужеземцев, правда, только на тех, кого вы держите в качестве домашних [слуг] и в качестве рабов, либо [на тех], кто живет в стенах ваших либо на вашей земле. Писание во множестве мест тщательно определяет их, и ты сам, выше, на основании самого повеления Закона, показал, что с ними нужно было обходиться как с туземцами, милосердно. Закон множественностью предписаний приобщает их к вам и явно отличает их от других чужеземных пришельцев. Отсюда, когда Он говорит в одном месте: В седьмой гид делай прощение. Прощение же состоит в том, чтобы всякий [заимодавец], который дал займы другу либо ближнему своему, или брату, не мог бы взыскать [свой долг], так как это год прощения Господа, с иноземца же и пришельца взыскивай [(Второзаконие, XV, 1-3)], то он ясно учит, что к пришельцу и иноземцу нужно относиться не столь милосердно, как к туземцу. Относительно чужеземца Он, кроме того, подметил, в том месте, где сказал: Ешьте все, что чисто[23]. Но никто не должен есть от того, что является падалью. Иноземцу, который находится в жилищах твоих, отдай [ее], он пусть ест, или продай ему; ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего [(там же, XIV, 20-21)]. И ранее, в другой книге, задолго [до этого]: пришельцу, который среди вас живет, а не проходит мимо, [и] считается чужаком (так как он кладет за пазуху то, что там высылается соседям). Он говорит, когда тот ест от мертвечины, так же, как и вам: Душа же, которая будет есть мертвечину или растерзанное зверем, туземец или пришлец, должен вымыть одежды свои и [омыться] водою и не чист будет до вечера: и таким образом (hoc ordine) будет чист. Если же не вымоет одежд своих и [не омоет] тела своего, то понесет [на себе] беззаконие свое [(Левит, XVII, 15-16)]. Тот, кого в одном месте Он называет чужаком или пришлемцем, в другом месте Он называет иноземцем, как, например, когда говорит: Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, [но...] иноземцу отдавай в рост (Второзаконие, XXIII, 19)]. О тех иноземцах, которые живут среди вас, а не вы среди них, написано в другом месте, так как говорится: Если кто из дома Израилева и из пришельцев, которые живут между вами, будет есть какую-нибудь кровь, то обращай лице Мое на душу того, [...] и истреблю его из народа ее [(Левит, XVII, 10)]. Нив каком предписании Закона ты не увидишь другого пришельца, кроме того, кто живет среди вас и подчинен тем самым вашей власти и наставлению (dominium et disciplind). Потому, Божьей милостью, предусмотренной нами, которая полностью лишила вас всякого владения землей, так что не у вас, а вы странствуете среди всех [народов], зная, что вы не зависите ни от каких ваших законоустановлений. Посмотри, как слабо твое возражение, ибо ты пытаешься понудить нас к обрезанию, [ссылаясь] на завет обрезания и пример Авраама, подобно тому, как ты ограничиваешь таинством закона, тем, кому, однако, как ты признаешь, не было дано никакого закона и не было обетовано никакой земли, о которой утверждалось быв договоре об обрезании. Ибо ведь предписал Господь: И обрезан был весь мужеский пол у вас, в коленах ваших, как рожденный в доме, так и купленный, и всякий, кто не принадлежал к вашему роду [(Бытие, XVII, 27)][24]. Конечно, под тем, что Он употребил [слово] "вас", Он подразумевал не только Авраама и его потомков, но и, кроме того, тех, кто принадлежал к их дому и владению, так что они могли ими повелевать и принудить к обрезанию. От того Он затем сказал "у вас", а потом еще добавил "в коленах ваших, рожденный в доме и купленный", а затем присоединил "и всякий, кто не принадлежал к вашему роду". Он тщательно выразил, что Он имел в виду выше, когда сказал "у вас": не только ко-

лена потомков его, но весь дом, так как они владели чужеродными. Та же мысль и в словах "Мой завет будет запечатлен на вашей плоти", так Он сказал в общем, "на вашей плоти", как прежде говорил "среди вас". Без этого обетование не имело бы почти никакого смысла, так как лишь только завет появится на их теле, так и прочие подвергнутся обрезанию.

Отсюда ясно, что благодаря сказанному Им "на вашей плоти", сами пришлецы [также] были связаны [заветом]. Вот такую дополнительную мысль Он только что использовал: "Муж, крайняя плоть которого не будет обрезана, да истребится его душа из среды народа своего, ибо сделал недействительным завет мой". Как соотносится эта [мысль] с предпосланной [ей фразой], где пришлецы уже были охвачены [обетом], если завет его не был также и с пришлецами? Ибо сказано, по крайней мере: "Обрезан был у вас" и т.д.

Ты стараешься доказать, что вечное блаженство душ было обещано вам вашими законоустановлениями, [хотя] можно обнаружить, что [твои] толкования - на основании Закона - самые ничтожные. Ибо под словами [будет завет Мой] "с заветом постоянным" [(cum foedere sempiterno)] или "как нерушимым заветом" [(in foedus aeternum)] с теми, кто обрезан по повелению Господа, ты подразумеваешь, будто они соединяются с Ним навек [(in perpetuum)] да так что и в будущем не отделятся от Его благодати. Отсюда-де не нужно сомневаться и что Измаил или Исав и многие другие отверженные необходимо будут спасены. Я удивляюсь, что ты даже не обратил внимания, что слова "нерушимый" (aeternum) либо постоянный (sempiternum) часто употребляются в Законе в значении "длительность", которая не переходит пределов нынешней жизни. А так как и самим заветом обрезания предпосылается: И дам тебе и потомкам твоим землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую во владение нерушимое (aeternum) [(Бытие, XVII, 8)], то я не считаю, что ты до такой степени безумен, чтобы ограничивать блаженство будущей жизни словом "sempiternum" "нерушимость", относительно чего здесь излишни любые наставления. Часто, как ты заметил, в самих книгах Закона, которые распространяются только в этой жизни, в обычае Закона добавлять: "Пусть законоустановление это будет вечно (sempiternum) во всех поколениях и обителях ваших". Так, ведь, поскольку и мы можем сослаться на многие примеры. Он обращается к примеру празднования праздника кущей. Ибо Он говорит: В первый день возьмите себе плоды самого красивого дерева, и листья пальмовые и ветви дерева широколиственного и верб речных и веселитесь перед Господом, Богом вашим [..], "празднуйте этот праздник семь дней в году [(Левит, XXIII, 40-41)]. Он добавляет, что это постановление вечное [то есть постоянное, sempiternum) тут же в роды ваши [(Левит, XXIII, 40)]. Также, устанавливая где-либо празднование субботы на седьмой день. Он говорит: это вечный, [то есть постоянный, непреложный] завет (sempiternum pactum) между Мною и сынами Израиля и вечное знамение (signum perpetuum) [(Исход, XXXI, 17)]. Но и когда Господь говорит о еврейском рабе, который не хочет выйти на свободу, потому что останется рабом [его] вечно (in saeculum.) [(Левит, XXI, 6)], то это связывается только с временем его жизни. Ведь рабы из евреев, по Закону, не передаются [по наследству] потомкам, подобно рабам, которых приобретают из иноплеменников. Отсюда: Раб и рабыня, ваши у народов, которые вокруг вас, и из поселенцев, поселившихся у вас, или из тех, кто родился в земле вашей, и возьмите их под власть, и можете передавать их, по Закону, в наследство потомкам и всегда (in aeternum) владеть ими. А над братьями вашими, сынами Израилевыми, не господствуйте с жестокостью [(Левит, XXV, 44-46)]. Конечно, при воздаянии плотью живущему народу, который знал только земное [благо], Господу достаточно сообразовать это [воздаяние] только с временем настоящей, [то есть земной] жизни.

Уверяя [нас] в совершенстве Закона, ты заявил, что нужно придерживаться только заповедей Моисея; я удивлен, что ты словно забыл, что прежде говорил сам, что многое он похвальным образом добавил к предписаниям по благодати [своей]. Очевидно, что для всех это - неоспоримая истина. Потому вы по [принятии] Закона, приняли и некоторые первые обычаи, которые считаете наиболее полезными так, по примеру Даниила, проклинаящего пиршества царские и вино, которое на них пьют [(Даниил, VI и 23)], чтобы не оскверниться на них, вы воздерживаетесь [пить] наше вино. Но и Рехавиты, [повинуясь] завету отца своего Ионадава[25], навсегда воздерживаясь от употребления вина, превзошли как заветы Моисея, так и обычаи (traditio) всех ваших отцов. Даже Иеремия, посланный к ним Богом, чтобы предложить им вино, не был ими понят, потому гласом Господа их повинование одобряется, ибо обещал Он им, говоря: За то, что вы послушались завещания Ионадава, отца вашего, и храните все заповеди его [...], не отнимется у Ионадава, сына Рехавова, муж, предстоящий пред лицом моим (in conspectu meo) во все дни [(Иеремия. XXXV, 18-19)]. Неужели и царь Езекия, разбивая медного змия [(IV царств, XVIII, 1-4)], был нарушителем Закона, поскольку достопамятно разрушил без повеления то, что [Моисеем] было сделано по повелению ради пользы? Когда Давид сложил в честь Бога псалмы, или когда он торжественно сопровождал ковчег Господень в Иерусалим, или когда Соломон построил и освятил храм Господа, они в самом деле выполняли то, что Моисей никоим образом не предписывал. Все пророчества были записаны и переданы им без повеления Моисея и Закона, и существует несчетное количество деяний, [совершенных] после Моисея святыми Отцами либо по повеле-

нию Господа, либо из-за их очевидной полезности, которые никак не содержатся в Моисеевых заповедях. В самом деле, не нужно требовать повелений Господа на то, что несет явную пользу, и грех состоит не в том, чтобы делать непредписанное, а в том, чтобы делать нечто против предписаний. Без этого вы не могли бы прожить ни одного дня жизни в этом мире, ни одного дня [не могли бы] уделить домашним заботам, так как вам[26] следует многое выполнять, совершая куплю, продажу, переход с одного места на другое, удовлетворяя необходимость в сне, чего не найти в Законе.

Кроме того, никто не заметил, чтобы все, соблюдавшие Закон, были равны по заслугам, даже если не нужно было соблюдать - более или менее - предписания Моисея, и среди нет никого, кто был бы лучше другого, и их заслуги не могут быть неравными. Из сказанного, следовательно, ясно, что ты никоим образом не можешь превозносить совершенство Закона, из-за того, что, как ты понимаешь, происходит против Закона, если в него можно добавить то, что в нем не предписано.

И ты не допускаешь, что достаточно оправдал Господа, ибо Он, поскольку это убеждало повиноваться Закону, опустил, как я сказал, наиболее всего касающееся воздания за это. если Он полагал, что достаточно повиновения для снискания такой заслуги. Но поскольку вы полагаете, что духовное благо является результатом очищения от грехов - через пожертвования или какие-либо внешние деяния, [совершающиеся] по Закону, то я удивляюсь, если, - как ты сам исповедуешь, да и это очевидная истина, - вашей любви к Богу и к ближнему будет достаточно для оправдания [вашей] святости. Действительно, отсутствие любви не может служить очищению, как не коснется и спасения души, а так как любовь любого может сделать праведным, то нет никакого сомнения, что грешники не будут под Его судом, так как речь может идти о духовном очищении. Поэтому Писание повествует вам о раскаявшемся грешнике: Жертва Богу дух сокрушенный [(Псалмы, L, 19)] и еще: Я сказал: исповедаю Господу преступления мои, и Ты снял с меня вину греха моего (Псалмы, XXXI, 5)]. Вот каким образом рекомендовал такую жертву сокрушенного сердца псалмопевец], который осуждает такие совершенно внешние относительно персоны Господа поступки] в другом месте, говоря: Не приму тельца из дома твоего, ни козлов из стад твоих. [...] Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе; ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее. Ем ли я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу, и воздай Всевышнему обеты твои и призови Меня в день [скорби]; Я избавлю тебя от мучения и ты прославишь Меня" [(Псалмы, XLIX, 7, 9 и 12-15)]. Жертвы сердца, а не животного алчет Господь, и ею укрепляется, и если находят первую, то не приступают к розыскам второй, а если не находят первой, то вторая Ему излишня, поскольку я говорю об оправдании души, а не об обрезании [как] о законом установленных карах, относительно которых утверждают, однако, что с их помощью прощаются вам прегрешения.

Конечно, Ваш закон, который воздает только за заслуги в этой жизни по исполнению или преступлении его, и здесь он воздает только за то и другое, он все приспособливает к этой плотской жизни так, что ничему относящемуся к душе, чистому или нечистому, он не придает никакого значения, нечистоту души, и Он не сопоставляет никакие очищения с нечистотой душ, которые мы и называем собственно прегрешениями. Потому он называет чистыми или нечистыми как пищу, так и людей, кровати, скамьи, так и всю домашнюю утварь, даже одежду и множество других неодушевленных [вещей]. Если ты сопричисляешь нечистоту людей, очищение от которой предпринимается, к [нечистоте] тех, которые опозорены грехами, то уж не думаешь ли ты, что и женщина, которой Закон вменил после родов очистительную жертву, согрешила тем одним, что родила? Как не думаете ли вы, что скорее проклята была бы та, которая не оставила бы потомства Израилю? В чем состоит [грех], я спрашиваю, мужа, который страдает от извержения семени? Которого, однако, Закон осуждает за это как столь мерзкого, что кровать, на которой он спал, рассматривается нечистой, также как и [скамьи], на которых он сидел. Даже глиняный сосуд, которого он касался, должен быть разбит, деревянная же посуда отмыта. Если какой-то другой человек касался его постели или сидел там, где сидел он, должен омыть одежды свои и даже омытый водой, он будет нечистым до вечера [(Левит, XV и далее)]. Женщина также, когда она естественно страдает по случаю регул, считается нечистой из-за этого истечения, потому что это оскверняет [постель], где она спит, и [стул], на котором она сидит, и потому что она оскверняет любую другую своим касанием, - то же было сказано и в отношении мужа, страдающего от извержения семени. Скажи, пожалуйста, ради спокойствия души, каким образом прикосновение к чьей-то постели может кого-то осквернить? Что же это такое, спрашиваю, эти нечистоты, или поллюции? Несомненно, они - того же [рода], что и пища, и как вам нужно избегать ее есть, так [избегать] и касаться, ибо то, чего нельзя есть, нечисто, или осквернено так, что нельзя касаться; и кто касается этого, даже если делают это из принуждения или по неведению, рассматриваются также, как нечистые, тогда как при сердечности беседы их нужно избегать вплоть до предстоящего окончания очищения. Но если обнаруживаются такие грехи, как убийство, неверность и тому подобное, то их скорее смертью карают, чем искупают жертвами; и лекарством очищения не лечат их от таких [скверн], от которых имело бы смысл спастись тем, кто это совершил.

Из этого [следует], как ты понимаешь, что такого рода очищения приспособлялись больше к некоей благопристойности нынешней жизни, чем к спасению души. И когда говорят, что прегрешения таких [людей] отпускаются, то и эти телесные, установленные за них кары, как известно, уменьшаются для тех, кого отлучают от общего верообщения. В самом деле, нужно ли понимать [выражение] "отпустить грехи" иначе, чем ослабить должную кару грешнику, будь она телесной или вечной? Так как обвинение совершается волею самой души, то через его сокрушенное сердце и истинное раскаяние с угрызением совести (*verum poenitentiae compunctionem*) [грех] тотчас отпускается, так что в дальнейшем человека за него не осуждают, ибо сказано: Я сказал: "Исповедую преступления мои" [(Псалмы, XXXI, 5)]. После покаяния грешник постановил для себя, что он сам себя затем обвиняет через исповедь, уже одним тем, что он лишает вину злой воли, благодаря которой он совершил проступок, его провинности отпускаются, его вечное наказание прощается, даже если и сохраняется - ради исправления он получает наказание временное, как о том в другом месте напоминает ваш пророк, говоря: Строго наказал меня Господь (*castigans castigavit me Dominus*), но смерти не предал (Псалмы, CXVII, 18).

В исследовании о спасении моей души, я думаю, что я не достаточно рассуждал о твоей либо моей вере. Но и при таком обсуждении предмета нашей беседы (*nostra consultatio*) я делаю вывод, что дело обстоит так, что ты не можешь на основании авторитета твоего закона, даже если ты считаешь, что он божественного происхождения, признать, что я должен подчиниться его бремени, подобно тому, как он предписывает нам примером своего Нова, будто необходимо добавить нечто к этому закону, или к этой моральной дисциплине (*disciplina morum*), через которую передают наши пророки потомкам [все], что касается добродетелей, которых достаточно для блаженства. Остается теперь услышать мнение об этом присутствующего судьи, а поэтому мне остается передать труд [дальнейшего] нашего исследования Христианину.

АРБИТР. [Еврей и Философ] оба желают услышать мнение нашего судьи. Но более озабоченный желанием учиться, нежели судить, я отвечаю, что хотел бы сначала выслушать | все аргументы], чтобы быть настолько же точнее в рассуждении [сторон], насколько мудрее при слушании [дела], в соответствии с тем изречением величайшего из мудрецов, о чем выше я напоминал: Слушая, мудрец становится еще мудрее, а умный овладеет искусством кормчего (Притчи, I, 5). Все равно соглашаются равно с этим, воодушевленные желанием научить [меня] этому.

ФИЛОСОФ. Ну, а теперь, Христианин, я прошу тебя ответить на мои вопросы по условию нашего договора. Ведь его закон, поскольку он - позднейший, постольку должен быть более совершенным и лучшим [применительно] к воздаянию, и [покоиться] на более рациональном учении. Конечно, первые законы писались для народа напрасно, если к ним нужно было добавлять нечто для усовершенствования учения. Один из нас, таким образом, приступив во второй [книге] "Риторике" к внимательному рассмотрению вопроса о противоречивых законах, считает, [что сначала] нужно представить причину, [затем] нужно обдумать, какой данный закон древнее. "Ведь последний [из них], - говорит он, - самый весомый" [(M.T. Ciceronis Inv. Rhet., II, 49)].

ХРИСТИАНИН. Я удивляюсь, что ты столь бесстыдно противоречишь тому, что исповедовал вначале. Ведь когда ты предположил, что благодаря своим изысканиям ты обнаружил, что евреи глупцы, а христиане безумцы, ты потом сказал, что стремился не к полемике, но способствовал раскрытию истины. На каком же основании ты теперь ожидаешь [услышать] истинное учение от тех, кого ты изначально считаешь глупцами? Не думаешь ли ты, после своих вопросов, что их безумие прекратится, лишь только они смогут удовлетворить твою [жажду] знания (*eruditio*). Конечно, если ты полагаешь, что христианская ветвь веры безумна, а ее сторонники безумцы, то смотри, ты, Философ, на тех великих греческих философов, - что необходимо оценить, - которые грубой и безыскусной проповедью простых мужей, то есть апостолов, все, обратившись [в их веру], стали безумцами. Итак, эта, как ты называешь, наша глупость, столь укоренилась у греков и упрочилась, что как евангелическая, так и апостольская доктрины были записаны именно там, а затем и [состоялись] величайшие соборы и именно оттуда она начала завоевывать мир, подавляя все ереси.

ФИЛОСОФ. Иногда легче возбудить людей бранью и упреками, чем смягчить мольбами и просьбами, и те, кто так возбуждается, вступают в битву усерднее тех, кто умоляет, кто действует по благодати.

ХРИСТИАНИН. Тебя можно простить, если ты действовал с таким намерением (*intentio*). Но чтобы меня нельзя было заподозрить в желании отсрочить сражение из-за недоверия, то сейчас и мне, и тебе надо помолиться, чтобы Господь, который желает, чтобы все люди спаслись и познали Его, сам вдохновил тебя на вопросы, меня на необходимые ответы.

ФИЛОСОФ. Аминь.

ХРИСТИАНИН. Да будет так!) Теперь же, пожалуйста, так как ты чужд (*sis exsors*) совершенству нашего Закона, как евангелической, так и апостольской доктрины, мы прежде всего начнем с них и сравним со всеми прочими учениями, чтобы, если ты обнаружишь такое совершенство в их правилах или

поощрениях, которые они оправдывают, ты больше предпочел бы их, как [и] надлежит. Речь идет о том, о чем, кроме всего прочего, напомнил, как ты сказал ваш ритор - о противоречивых законах, рассуждая об этом так: "Если нельзя соблюдать два или множество законов, так как они противоречат друг другу, то полагают, что прежде всего нужно соблюдать те, которые, как кажется, касаются важнейших вещей" [(Ibid.)].

ФИЛОСОФ. Ни один совет не является более приемлемым и нет ничего глупее, чем отказываться от старых законов во имя новых, если только учение не лучше. Очевидно. [Законодатели] могли записать эти новые законы, которые они составили, настолько осмотрительнее и совершеннее, насколько легко уже воспитанные дисциплиной прежних законов и самим опытом необходимых деяний, которых было еще недостаточно, они могли дополнить [Закон] исходя из собственного дарования, то же самое относится к прочим наставлениям (*disciplina*) пророчества или философии. Тогда можно полностью признавать совершенство более поздних составителей (*striptores*) законов, если и современные могли бы сравниться талантом с древними. Но можно ли надеяться на то, что они сами далеко превзойдут его? Ибо в самом деле вы никоим образом не сомневаетесь в Законодателе, то есть в Христе, которого вы называете самой Мудростью Божьей. Вы признаете, что именно о нем наш Иов задолго [до Него] проричал: Вот Бог в силе своей и никого нет подобного ему из законодателей [(Иов, XXXVI, 22)][27]. И апостол ваш, предпочитая его учение и открыто проповедуя несовершенство древнего Закона, сказал: Бог многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках; в последние дни сии говорил нам в Сыне и т.д. [(Послание к евреям, I, 1-2)]. И еще раз, он указывает на различие Ветхого и Нового заветов: Отменение же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немощи и бесполезности. Ибо закон ничего не довел до совершенства. Но вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу [(Там же. VII, 18-19)].

ХРИСТИАНИН. Я, конечно, вижу, что не незнание нашей веры осуждает тебя, но скорее упорство твоего неверия. Ты, который узнал из Писаний совершенство самого Закона и который все еще ищет [путь], которому нужно следовать, как если бы Писания и все другие [свидетельства] не предоставили тебе высшего образца совершенных добродетелей, относительно которых ты никоим образом не сомневаешься, что их достаточно для блаженства. Об этом совершенстве, которого [еще] не было у них в самом начале, говорил ученикам Господь, то есть тогда, когда Сам передавал [им] Новый Завет, оплодотворив им Ветхий: Если праведность ваша не превзойдет, и т.д. [(Матфей, V, 20)]. И тотчас, описав по каждому пункту богатство Нового Завета, внятно выразил все, что не хватало Ветхому из морального совершенства и завершил [тем самым здание] истинной этики, то есть при сравнении этой [новой этики] со всем, что было передано [нам] как патриархами, так и пророками относительно моральных правил и различия добродетелей, нет ничего легче, чем убедиться [в превосходстве Нового Завета], если мы тщательно соотнесем его с прежними [моральными правилами].

ФИЛОСОФ. Как тебе известно, именно Он и привел меня сюда ради такого сравнения, и мы собрались с этим намерением.

ХРИСТИАНИН: Действительно, перейдем теперь, насколько я понимаю, к цели и составу всякого знания (*disciplina*). То, что вы называете этикой, то есть моралью, мы обычно называем Божественным совершенством (*divinitas*). Мы, следовательно, именуем ее на основании того, к чему направлено понимание, то есть Богом, тогда как вы называете ее добродетелью, исходя из того, чем она достигается, то есть исходя из добрых обычаев.

ФИЛОСОФ. Я согласен: это ясно, и весьма одобряю новое значение (*nuncupatio*) вашего наименования [этого предмета]. Ибо вы считаете, что то, к чему стремятся, достойнее тех [обычаев], которыми [цель] достигается, и что достижение [цели] счастливее, чем путь [к ней]: то значение вашего наименования [этики] гораздо более высокого порядка и сильно привлекает читателя происхождением от собственно Божественного вдохновения. Если, следовательно, это [значение этики] превосходит [прежнее] как по назиданию (*documentum*), так и по значению слова (*vocabulum*), то я думаю, что ни одно знание несравнимо с ним.

ХРИСТИАНИН. Теперь же, если угодно, мы хотим, чтобы ты определил, в чем состоит суть (*suipma*) истинной этики и какой цели мы можем добиться на основании этого знания и, если она будет достигнута, то до какого совершенства можно довести намерение [следовать] ему. Как я полагаю, суть этой дисциплины сосредоточена в том, чтобы узнать, чем является высшее благо и каким путем нам нужно этого достигнуть.

ФИЛОСОФ. Согласен, что суть дела выражена очень жестко и немногословно и интенция всей этики схвачена столь же тщательно. Эти слова об интенции сами собой тотчас вовлекают слушателя и рекомендуют [ему] изучение этой науки, так что доктрины всех [других] искусств в сравнении с ним обесцениваются. Тем самым высшее благо, в пользовании которым состоит истинное блаженство, превосходит все прочие; известно, вне всякого сомнения, что доктрина [такого блага] далеко превосходит другие как своей полезностью, так и достоинством. Конечно, другие учения остаются далеко поза-

ди [этого] высшего блага, и они не касаются совершенства блаженства, и, кажется, они совершенно не плодотворны, кроме того, что они усердно служат этой сумме философии, подобно тому как служанки располагаются у ног госпожи. Что же до грамматики, диалектики или других искусств, то каким образом может послужить их изучение истинному блаженству человека? Все это лежит гораздо ниже очевидного совершенства и не способно возвыситься до этой вершины. Но они предоставляют несколько видов словесных формул (*locutio*) либо обнаруживают некую природу вещей, являясь как бы некими ступенями для [достижения] вершины, так как нам нужно было бы подробно обсудить эту цель и как бы перейти от природы вещей на [уровень] примера либо подобия, чтобы по этим ступеням как бы под водительством служанок мы могли коснуться госпожи, полагая эти ступени путем для нашего постепенного перехода, добиваясь возле госпожи упокоения и окончания нашей усталости.

ХРИСТИАНИН. Я радуюсь тому, что ты столь основательно постиг преимущество этой философии и отличил ее от других; из этого я делаю вывод, что ты усердно занялся ее изучением.

ФИЛОСОФ. Ты прав, я действительно занят ею. Ведь это единственная естественная дисциплина, которая, благодаря моральным заповедям, тем более подобает философам, чем более ясно, что эти заповеди основываются на Законе и коренятся в разумных основаниях, как о том напомнил тот великий ученый муж: Ибо и Иудеи требуют знамений (*signa*) и Еллины ищут мудрости [(1-е Послание к Коринфянам, I, 22)]. Иудеи, действительно, поскольку в них - животное и чувственное начало, не воспитаны ни в какой философии, с помощью которой они могли бы обсудить разумные основания, в [вопросах] веры они руководствуются одними только внешними чудесами, так как это может делать один только Бог, и не может быть никаких иллюзий, что это делает демон. Оттого глупо это принимать; и египетские маги учили, и ваш Христос - особенно - наставлял, предостерегая своих [учеников] от псевдофилософов Антихриста, Он свидетельствует, что, прельщая людей, они орудуют только чудесами, чтобы прельстить, если возможно, и избранных [(Матфей, XXIV, 24)]. Но, следовательно, так как искать знамения - глупость, то вышеуказанный апостол напоминает в добавлении, что и греки ищут мудрости, то есть требуют от проповедников, напротив, рациональных оснований, которые являются неоспоримыми инструментами мудрости. Потому также наилучше всего рекомендует вашу, то есть христианскую проповедь то, что она могла обратить в веру тех, кто больше всего опирался на разумные доказательства и имел их в изобилии, будучи наставлен изучением свободных искусств и будучи закован в разум. Сами они не только испытатели этих искусств, но и изобретатели их, а ручейки от этих источников изливались на весь мир. Поэтому сейчас мы главным образом полагаемся на ваше знание; потому что, поскольку оно уже широко упрочилось, оно может [сыграть] наибольшую роль в споре (*in conflictu*).

ХРИСТИАНИН. Мало того, после обращения [в нашу веру] стольких философов ни тебе, ни потомкам нельзя сомневаться в ней, и, по-видимому, нет нужды в таком [горячем] споре, так как в мирских науках вы во всем доверяете авторитету этих философов; но их пример не побуждает вас к вере, хотя вы и говорите вместе с пророком: Мы не лучше отцов наших [(III Царств, XIX, 4)][28].

ФИЛОСОФ. Мы не настолько полагаемся на их авторитет, чтобы не обсуждать при помощи разума их высказывания, прежде нежели согласиться с ними. Иначе мы перестали бы философствовать, а именно, если бы, отбросив исследование разумных доводов, мы более всего пользовались авторитетными высказываниями, которые оказываются неискусными, совершенно не касаются сути дела, заключааясь скорее в [передаче] мнения, нежели в истине; и мы могли бы поверить, что сами наши предки не столько были склонены к исповеданию вашей веры доводами разума, сколько были побеждены силой, с чем согласуются и ваши истории. Ведь прежде, чем были обращены к вере вашей посредством чудес, как вы говорите, императоры и знать, ваша чистота завоевала немногих мудрецов или вовсе никого, хотя тогда народы легко могли быть вырваны из очевиднейших заблуждений идолопоклонства и приведены к какому-либо культу единого бога.

Поэтому ваш Павел в своих посланиях к Афинянам предусмотрительно, пользуясь случаем, говорит в начале так: Афинские мужи! По всему вижу я, что вы как бы особенно суеверны и т.д. [(Деяния, XVII, 22)]. Ведь уже тогда исчезло знание естественного закона и божественного культа, и множество заблудших совершенно уничтожило либо подавило малое число мудрецов; говоря по совести и подтверждая немалую пользу христианской проповеди, мы не сомневаемся также в том, что именно благодаря ей всего более тогда было уничтожено в мире идолопоклонство.

ХРИСТИАНИН. Прибавь к этому и то, что, это же ясно, и естественный закон, и совершенство нравственного учения, которым, как вы говорите, вы только одни и пользуетесь и которого, вы верите, достаточно для спасения, были пробуждены, или, вернее, переданы Самим Тем, Кем, как истинной Софией, то есть Мудростью Божией, были наставлены все, коих должно назвать истинными философами.

ФИЛОСОФ. О, если бы ты мог доказать, как ты утверждаешь, то, что вы действительно являетесь логиками, вооруженными разумными словесными доводами от самой, как вы говорите, высшей мудро-

сти, которую по-гречески называете Логосом, а по-латински Словом Божьим! И не дерзайте предлагать мне, несчастному, известное прибежище Григория, говорящего: Та вера не имеет цены, коей человеческий разум предоставляет доказательства (Gregorii Horn. in Evang. XL, Нот. XXVI, 1). Ибо ведь те у вас, которые не в состоянии обосновать воздвигаемую ими веру, для оправдания своего невежества тотчас прибегают к этому изречению Григория.

А оно, соответственно их мнению, что делает иное, кроме того что мы должны быть удовлетворены любыми высказываниями о вере, равно как здоровыми, так и глупыми? Ведь если вера меньше всего должна допускать разум к обсуждению, чтобы не утратить заслуги и если, следовательно, то, во что веришь, не может быть оспорено суждением ума, но тотчас должно соглашаться с предписанным, то сколько бы заблуждений ни насаждала проповедь, ничего нельзя сделать, потому что ничто нельзя опровергнуть при помощи разума там, где разум применять не дозволено.

Утверждает идолопоклонник о камне или бревне или каком-нибудь творении: вот - истинный Бог, Творец неба и земли. И какую бы явную мерзость он ни высказал, кто в состоянии опровергнуть его, если разуму совсем не дозволено рассуждать о вере? Ведь уличающему его, и скорее всего христианину, он тотчас же противопоставит то, что сказано выше: "та вера не имеет цены..." и т.д. Тотчас же христианин смутится в самой своей защите и должен будет сказать, что вовсе не нужно слушать доводов разума там, где он сам вовсе не разрешает их применять и совершенно не дозволяет себе прямо нападать на кого-либо в вопросах веры при помощи разума.

ХРИСТИАНИН. Как говорит величайший из мудрецов: < есть у человека пути, которые кажутся прямыми, приводят же они его в конце концов к смерти >; такими оказываются в большинстве случаев и доводы разума, то есть высказанные разумно и соответствующим образом, хотя на самом деле они вовсе не таковы.

ФИЛОСОФ. Что же сказать о тех, кто считается авторитетом? Разве у них самих не встречается множества заблуждений? Ведь не существовало бы столько различных направлений веры, если бы все пользовались одними и теми же авторитетами. Но, смотря по тому, кто как рассуждает при помощи собственного разума, отдельные лица избирают авторитеты, за которыми следуют. Иначе мнения всех Писаний должны были бы восприниматься одинаково (indifferenter), если бы только разум, который естественным образом прежде них, не был бы в состоянии о них судить. Ибо и сами писавшие заслужили авторитет, то есть достоинство, которое заставляет их немедленно верить, только благодаря разуму, коим, по-видимому, полны их высказывания.

По их собственному суждению, разум настолько предпочитается авторитету, что, как упоминает ваш Антоний, "поскольку смысл человеческого разума в том, чтобы быть изобретателем наук, то науки меньше всего нужны тому, у кого этот смысл не затронут"[29]. В любом философском диспуте считается, что авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание, так что вообще стыдятся приводить [доказательства], происходящие от суждения о вещи, то есть от авторитета. Те, кто доверяет своим собственным силам, презирают прибежище чужой помощи. Поэтому правильно философы признали, что топосы подобных доказательств, когда считается, что к ним прибегает скорее оратор, нежели философ, являются совершенно внешними, устраненными от вещи, лишеными всякой силы, поскольку они заключаются скорее в мнении, нежели в истине, и не требуют никаких ухищрений ума для того, чтобы отыскать собственные доказательства, и что тот, кто их приводит, пользуется не своими словами, а чужими.

Поэтому и ваш Боэций, объединяя в своих "Топиках" изречения о топосах как Фемистия, так и Туллия [Цецерона], говорит: В суждении о вещи то, что является доказательствами, так как они представляют свидетельства, но суть при этом топосы неискусные, несвязные, исходит, по-видимому, скорее не от вещи, но от мнения"[30]. Опять он же говорит об этом, следуя Туллию: "Для них остается тот топос, о котором он говорит, что он взят извне. Он опирается на суждение и авторитет и является лишь вероятным, не заключая ничего необходимого"

И немного ниже говорится: этот же топос был построен внешним образом, потому что он берется не из того, что является предикатом или подлежащим, но образуется согласно суждению, данному во вне. "Потому также,- говорит он - топос называется безыскусным и чистым, что оратор создает доказательства не сам для себя, но пользуется заранее подготовленными и установленными свидетельствами".

Относительно же твоего замечания, что иногда также происходит ошибка в разумных основаниях при различении и познании, то это, конечно, ясно и правильно. Но это происходит с теми людьми, которым недостает рационального опыта философии и различения доказательств. Таковыми являются себя иудеи, которые стремятся взамен доказательств к знаменаниям и которые ищут себе защиты в высказываниях других, как будто бы легче высказывать суждения, опираясь на авторитет или сочинения (scriptum) отсутствующего, чем на разум или суждение присутствующего; как будто бы можно скорее найти довод для сознания (sensus) первого, чем второго.

Пока же, насколько в состоянии, мы ищем Бога, заботясь о нашем спасении; его благодать во всяком случае приходит там, где наших стараний недостаточно, и Он помогает алчущим достигать того, что внушает им желать. И Тот, Кто часто влечет даже нежелающих, не отталкивает алчущих и простирает десницу Свою старающемуся, коего Он не может избаловать в небрежении. В силу этого сама, как вы говорите, истина, Христос, дающий успокоение, добавляет, предпослав соответствующий пример: Просите и дано будет вам, ищите и найдете, стучитесь и отворят вам. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят [(Матфей, VII, 7,8)].

Я помню, что, толкуя вышеуказанные слова в своем трактате "О милосердии", Августин говорит: "Просите, молясь, ищите, рассуждая, стучитесь, действуйте". Поэтому предпочитая искусство рассуждения другим наукам и излагая его, так как только оно одно само знает и творит "знающих", он говорит во второй книге "О порядке": "Наука наук, которую называют диалектикой. Она учит учить, она же учит учиться: в ней обнаруживает себя разум [...] что он такое, чего хочет. Она знает знать, она [...] не только хочет, но и может делать знающими"[31]. Он же, показывая, насколько диалектика необходима при священном чтении (*sacra lectio*), говорит во второй книге "О христианском учении": "Остается то, что относится не к чувственному восприятию, но к разуму, где числа управляют искусством диспута"[32].

Но искусство диспута имеет больше всего значения для всякого рода вопросов, которые должны быть исследованы в Священном Писании (*sacrae litterae*). Однако при этом нужно избегать страсти к спорам и к ребячеству, что есть желание обмануть противника. Существует ведь многое, что называется софизмами, ложными заключениями доказательств, более всего похожими на истинные, так как они обманывают не только туподумов, но даже разумных, недостаточно внимательных людей. Этот род лукавых заключений, насколько я могу судить, возбраняется Писанием в том месте, где говорится: Иной ухищряется в речах, а бывает ненавистен (Eccli XXXVII, 23).

ХРИСТИАНИН. Ни один разумный среди нас не запрещает исследовать и обсуждать веру при помощи разумных доказательств, и никто разумно не успокаивается на сомнительном, если только разумом не предпосылается то, на чем должно успокоиться. Ведь когда он придает веру сомнительной вещи, она, конечно, сама делается тем, что вы называете доказательством. В самом деле, во всякой дисциплине и в любом споре (*conflictus*) позиций противоречие возникает само по себе как относительно написанного, так и относительно суждения, и возникшая в таком споре истина разумного доказательства сильнее, чем приведенный авторитет. Ведь для отвержения веры важно не то, что есть истинного в вещи, а то, что может появиться в результате мнения. На основании же слов самого авторитета часто возникает очень много вопросов, так что приходится судить скорее о них, чем о самой по себе [истине]. После же возвращения к рациональному доказательству, даже если оно и не будет таковым, а только мнимым, не останется никакого вопроса, потому что не останется никакого сомнения.

С тобой же тем меньше должно действовать на основании авторитета, чем больше ты опираешься на разум и чем меньше ты признаешь авторитет Писания. Каждый, конечно, может быть опровергнут только на основании того, что он признает. И спорить нам друг с другом должно иначе, чем с тобой. Мы знаем, что утверждения Григория или прочих наших ученых, а также то, что утверждал сам Христос или Моисей, к тебе еще не относятся [настолько], чтобы сами их высказывания привели тебя к вере. Среди нас, приемлющих это, они имеют место; иногда же веру нужно защищать и утверждать больше всего при помощи разумных доводов, и я хорошо помню об этом в противоположность тем, кто отрицает возможность исследования веры с помощью разума. Об этом вторая книга "Христианской теологии"[33] рассуждает полнее и совершенно поражает противников как на основании силы разумных доказательств, так и на основании авторитета писателей (*scriptores*). Теперь же, если угодно, вернемся к нашему вопросу.

ФИЛОСОФ. Конечно, ибо угодно и это следовало бы оценить больше всего: мы опираемся, насколько возможно, на естественный закон и пытаемся познать [его] по истинно этическим образцам. Мы, думаем, сделаем правильно и по обычаю, если обсудим - в соответствии с описанной Тобой выше сущностью этики - то, что есть высшее благо и пути его достижения, так что, очевидно, обсуждение нашей этики поэтому разделится на две части.

ХРИСТИАНИН. Я одобряю вместе с тобой то, что одобряешь и ты. Но, в соответствии с уговором о более высоком замысле, наши рассуждения нужно соединить с вашими, чтобы выбрать наилучшие, а ты заявил, что по древности естественного закона твой для тебя стоит на первом месте, поскольку он [появился] ранее, как ты утверждаешь, Закона Писания, то есть ты довольствуешься естественным, и пользуешься им настолько, что ставишь сверх того в центр свои рассуждения или [рассуждения] твоих [единомышленников], и только затем, если же мы расходимся в чем-либо, выслушиваешь наши доводы.

ФИЛОСОФ. Большинство наших [философов] определили высшее благо, или цель блага, то есть завершение или совершенство его, как то, благодаря чему каждый [человек] становится блаженным,

если достигает [его], тогда как, наоборот, высшее зло [это то], следование чему делает [человека] несчастным. Мы [нашими] нравами заслуживаем как того, так и другого. Известно, что нравами называются либо добродетели, либо их противоположности, пороки. Однако одни из нас, как напоминает Августин в восьмой книге "О Граде Божьем"[34], называли саму добродетель высшим благом, другие - наслаждение.

ХРИСТИАНИН. Как же, прошу тебя, они понимали удовольствие?

ФИЛОСОФ. Это, как думают многие, не позор телесных соблазнов или непристойные утехы, но некий внутренний покой души, благодаря которому она остается безмятежной и в бедствиях и в процветании, довольствуясь [своими] собственными благами, пока ее не истерзает сознание (conscientia) какого-либо прегрешения. Философам, например, более всего презирающим земное счастье и лучшим укротителям плоти, несвойственно помещать высшее благо среди мерзостей дольного мира, как многие по невежеству приписывали это Эпикуру и его последователям, то есть эпикурейцам, не понимая, конечно же, что именно те, как мы говорили, называли удовольствием. В противном случае, как мы утверждали, Сенека, этот величайший зодчий нравов и воздержнейшей жизни, как вы сами признаете, никоим образом не приводил бы в качестве нравственного наставления рассуждений своего учителя Эпикура, если бы тот, как говорят, преграждал таким образом путь воздержанию и добродетели.

ХРИСТИАНИН. Пусть так, как ты считаешь! Но объясни, прошу, те, кто таким образом понимает удовольствие, отличаются ли от других, кто называет [высшее благо] добродетелью, и по смыслу также, как и словесно?

ФИЛОСОФ. По высшему счету, разницы между ними никакой или очень мало. Обладать добродетелями это то же самое, что иметь душевный покой и наоборот.

ХРИСТИАНИН. Таким образом, суждение о высшем благе тех и других - одно и то же, хотя именованные различно. И оба суждения о высшем благе, казавшиеся [разными], сводятся [на деле] к одному.

ФИЛОСОФ. Думаю, так.

ХРИСТИАНИН. И какой же, я спрашиваю, они определили путь к этому высшему благу, то есть к достижению добродетели?

ФИЛОСОФ. Конечно, само усердное испытание морального выбора, то есть упражнение по овладению телом, так чтобы добродетель можно было назвать доброй волей, закрепленной в качестве свойства (in habitum).

ХРИСТИАНИН. И они определяют, кто такой блаженный?

ФИЛОСОФ. Блаженным они называют того, кто как бы хорошо подогнан, то есть тот, кто хорошо и легко ведет себя при всех [обстоятельствах]; иначе - быть блаженным это обладать добрыми нравами, то есть добродетелями.

ХРИСТИАНИН. Разве они придают хоть какую-нибудь цену бессмертию души и блаженству будущей жизни? Ожидают ли они его [как воздаяние] за свои заслуги?

ФИЛОСОФ. Да, конечно, но что с того?

ХРИСТИАНИН. Разве они не считают, что наибольшее [блаженство - это] блаженство той жизни, когда никакая печаль из-за страсти не сокрушает признанного ими [за благо], так что мы надеемся, что высшее благо человека и истинное блаженство там лучше, чем здесь?

ФИЛОСОФ. Как ты сказал, наибольший покой той жизни состоит в том, чтобы избежать всякой страсти. Но когда печаль прекращается, они говорят, что блаженство никоим образом не может возрасти, если не увеличится добродетель; и говорят, что никто из них не становится блаженнее, если не становится добродетельнее, и, как я сказал, они определяют, что само счастье есть то же, что имеет силу через добродетели. Потому и каждый, пока он терпит [преследование] за справедливость и, как говорится, терпением заслуживает тем большие [заслуги], тот равно блажен среди мучений, как прежде указывалось, ибо он равно добр. Ведь его добродетель как бы ни казалась большей по сравнению с прежней, однако никоим образом не возросла от муки, но благодаря муке она обнаружила, какой она была. Ведь ничто из того, что касается телесного покоя или скорби не может увеличивать или уменьшать наше блаженство, если добродетель сохраняет дух в этом [своем] намерении. Неужели сам ваш Христос, страдая, умалил свое блаженство или увеличил [его], воскреснув? Никоим образом: следовательно, поскольку в ином мире те телесные печали преходят, то неужели ты можешь думать, что мы будем в будущем более блаженными, если в будущем не станем лучше.

ХРИСТИАНИН. Что, если станем?

ФИЛОСОФ. Там [мы будем] блаженнее, потому что [мы будем] лучше.

ХРИСТИАНИН. Ту жизнь, как ты сказал, вы ожидаете как воздаяние за заслуги; тогда как здесь идет борьба с пророками, там - венец победы.

ФИЛОСОФ. Это всем ясно.

ХРИСТИАНИН. Каким же, следовательно, образом там должно получить плату за [земную] битву, если там не вести более счастливой жизни, и если та жизнь не лучше и не блаженней? Потому что

если та жизнь блаженнее этой, то, конечно, и те, кто наслаждается ею, будут, кажется, блаженнее, чем здесь.

ФИЛОСОФ. Как я уже сказал, они там блаженнее, если становятся лучше. Иного мы не допускаем. Действительно, тот, кто получил венец, не наделяется большей доблестью, чем то было прежде, во время сражения; его сила не увеличилась, хотя она больше прежнего проявляется и познается; более того, возможно, что удар (*conflictus*) уменьшается от самого бремени; жизнь победителя не лучше жизни бойца, она только приятнее.

ХРИСТИАНИН. Как ваши доктора, так и наши, а также и все прочие причисляют к [числу] зол бедность, болезнь, смерть и другие неприятности, [происходящие] от вражды или страстей, и из-за того, что они противоположны добродетелям, они причиняют много пороков как душе, так и телу, которые также надо причислить к числу зол, например, хромоту для тела или слепоту, слабоумие или забывчивость. Рассуждая о противоположностях, Аристотель пишет в своих "Категориях": "Благу,- говорит он,- необходимо противоположно зло; это ясно при каждом отдельном противопоставлении; например, здоровью противоположна болезнь, праведности - неправедность и мужеству трусость, и одинаково в других случаях. Но злу иногда противоположно благо, иногда же зло. В самом деле, недостаток, который есть зло, противоположен избыток, который также есть зло. [...] Но такого рода противоположность можно видеть лишь в немногих случаях, большей же частью злу противоположно благо"[35]. И Туллий в своей "Топике", когда определяет место относительно противоположностей, говорит: "Если здоровье - благо, то болезнь - зло"[36]. И сам Господь говорит о покое, который Он пожаловал повинующимся, и о гонениях, которые Он наслал непокорными устами пророка: Я, Господь, делающий добро и творящий зло [(Исайя, XV, 7)][37]. И в Евангелии Господь говорит богачу о земных благах и зле: Ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь злое (Лука, XVI, 25). Тот прежде ваш, а затем наш Августин, также рассматривает смерть как зло: "Как Закон,- говорит он,- не есть зло, хотя он усиливает возделение грешащих, так и смерть не есть добро, хотя она увеличивает славу претерпевающих ее [...] и делает мучениками"[38]. В действительности Закон - благо, ибо он ставит запрет на грех. Смерть же - зло, потому что она - дань греха. Но как неправедные пользуются благами во зло, так и праведные пользуются злом во благо, потому и случается, что злодеи могут пользоваться Законом во зло, хотя Закон - благо, и благие умирают во благо, хотя смерть - это зло.

ФИЛОСОФ. Будь добр, к чему ты клонишь?

ХРИСТИАНИН. Я хотел бы, чтобы ты понял, насколько та жизнь лучше, [чем эта], потому что, бесспорно, она совершенно свободна от земного зла и также полностью далека от греха, так что там не только не грешат, но и не могут грешить. Если бы та жизнь не была лучше настоящей, если бы не ценилась больше, то напрасно было бы полагаться на воздаяние. В противном случае скорее, казалось бы, что она не лучше, безрассудно было бы предпочитать ее [жизни дольного мира], и те, кто этого желает, подходят [к этому] безразлично.

ФИЛОСОФ. Конечно, теперь мне нужно признать, что ты, как я убедился,- истинно замечательный (*primus*) философ, и не стоит неосторожно возражать на столь убедительный аргумент. Но людям, судя по предложенному тобой рассуждению, в горнем мире (*ibi*) скорее, чем в дольном (*hie*) нужно ожидать высшего блага. И, может быть, в том и состояла мысль Эпикура, определявшего высшее благо как удовольствие, потому что это - такой покой души, что это состояние нельзя нарушить ни извне какой-либо телесной печалью, ни изнутри каким-либо сознанием греха, то есть [этот покой] противостоит пороку, так что полностью устрояется Его высшая воля? До тех же пор, пока что-то сопротивляется нашей воле, либо ее не хватает, истинного блаженства нет вовсе. Это всегда происходит именно так, пока живется в дольном мире, и душа, отягощенная весом земного тела, как бы заключенная в своего рода темницу, не наслаждается истинной свободой. Кто, в самом деле, не жаждет иногда зноя, пока коченеет [от холода], либо наоборот, или [кто не желает] ясной погоды, пока изнемогает от дождя? Или гораздо лучше питаться или одеваться? Бесконечно много и другого, на что мы не обращаем внимания ввиду столь очевидной истины, но что навязывается нам вопреки желаниям либо наотрез отказывается по желанию. Если же на основании разума нам нужно оценить высшее благо будущей жизни, то, я думаю, что путь, ведущий туда, это добродетели, которыми украшают нас здесь. Именно на них нам теперь нужно тщательнее обратить внимание.

ХРИСТИАНИН. Вот до чего дошла наша дискуссия: до высшего блага человека, или как сказано, до цели блага - блаженства будущей жизни, и добродетели мы считаем средством достичь его. Но прежде я хочу сравнить наше, то есть христианское учение о высшем благе с вашим: той из них, которая имеет более обстоятельное учение об этом благе или побуждение, должна быть признана более совершенной, и ей нужно более повиноваться. Что касается Ветхого Завета, которым славятся иудеи, то ты думаешь, что ты наилучшим образом показал, что там не было обетовано никакого воздаяния блаженства и не было приложено призыва [к его достижению]. Господь Иисус, напротив, когда передал нам Новый Завет, тотчас с самого начала заложил такое основание своей доктрины, которое равно по-

буждает как к презрению мира, так и к желанию [вечного] блаженства, говоря: Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное (Матфей, V, 3) и несколько далее: Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное (там же V, 10). И если мы сосредоточенно обдумаем это, то получат применение все заветы Его, либо увещания: в надежде на высшую и вечную небесную жизнь нужно презреть все блага или претерпеть противоположное, [то есть бедствия]. Потому я полагаю, что ваши доктора никогда не касались [этой цели] или же - равно - не направляли к цели блага ваши души.

Потому, если таковые были, то укажи, обзрев все уставы вашей этики, или же, если не можешь указать, то придется признать, что учение Христа настолько совершеннее и превосходнее, насколько оно поощряет нас к добродетели во имя более высокой причины или надежды, тогда как вы считаете, что нужно домогаться или бежать добродетелей или - наоборот - [пороков], скорее из-за самих себя, чем из-за иного. Оттого вы считаете, что то надо называть почтенным, а это - постыдным. Почтенным вы, конечно, называете то, что ценится само по себе и благодаря себе, а не то, чего нужно домогаться ради иного. Также - напротив - и постыдным [вы называете] то, чего нужно избегать из-за его собственной мерзости. Ведь то, чего нужно домогаться или избегать ради иного, это вы скорее называете полезным или бесполезным.

ФИЛОСОФ. Точка зрения [на благо], по мнению наших предков, действительно, такова, как более полно ее высказал М. Туллий во второй [книге] "Риторики". Тем не менее, когда утверждается: к добродетели нужно стремиться ради себя, а не ради другого,- то вовсе не исключается воздаяние за заслуги, но устраняется стремление к земным выгодам. Кроме того, как напоминает ваш Боэций во второй [книге] "Топики", вслед за Фемистием, мы не утверждали, что блаженство есть цель добродетелей, то есть конечная причина. Там, когда он [говорит] о сопредельном месте, он приводит пример: "Если блаженное то же, что благое, то праведность тоже блага. В самом деле, благо - цель праведности,- говорит он,- так что если кто-либо живет праведно, то [этим] он приводится к блаженству". Вот здесь он откровенно показывает, что блаженство полагалось как воздаяние за праведную жизнь, и нам нужно жить праведно по интенции, чтобы добиться такого [воздаяния]. Это-то блаженство, как я думаю, Эпикур и называет удовольствием, а ваш Христос Царствием Небесным. Важно ли, каким именем это называется? Пока речь идет о том же самом, и блаженство не различается, и интенция не предпочитается ничему иному ни у философов, которые живут в праведности, ни у христиан; так что, как вы, так и мы решаем жить праведно здесь, чтобы быть прославленными там, и мы сражаемся с пороками, чтобы увенчаться там за заслуги в добродетелях, то есть овладев там - в качестве вознаграждения - высшим благом.

ХРИСТИАНИН. Напротив, насколько я понимаю, наши и ваши интенции, как и заслуги, в этом мире сильно разнятся и мы не в меру расходимся [во мнении] об этом самом высшем благе.

ФИЛОСОФ. Прошу, разъясни это, если можешь.

ХРИСТИАНИН. Никто не говорит точно о высшем благе, благодаря которому обнаруживается нечто большее. Ведь никак нельзя назвать крайним, или высшим, то, что по отношению к нему есть низшее или меньшее. Итак, несомненно, что все блаженство или человеческая слава безусловно и невыразимо трансцендируются божественностью. Ничто нельзя прямо назвать высшим [благом], кроме этого. Ничто, помимо этого, по праву не называется высшим благом.

ФИЛОСОФ. Здесь мы ничего не утверждаем о высшем благе абсолютно, но только о высшем благе человека.

ХРИСТИАНИН. Но мы не можем прямо говорить даже о высшем благе человека, раз отыскивается нечто большее, чем благо человека.

ФИЛОСОФ. Это совершенно ясно.

ХРИСТИАНИН. Я спрашиваю, блаженнее ли в этом блаженстве один другого, так как в этом мире случается, что один будет праведнее или святее другого, так что очевидно, что по разности заслуг и воздаяние разное?

ФИЛОСОФ. Но если так, то что [в результате]?

ХРИСТИАНИН. Впрочем, если это так, то следует, чтобы ты согласился, что в ином мире один человек становится блаженнее другого, и вследствие этого никоим образом нельзя называть высшим благом человека блаженство того человека, которое меньше. Отсюда следует, что не называется уже блаженным тот, кто блажен менее другого. Ведь, как ты определил, высшее благо - это то, благодаря чему каждый блажен, когда его достигает: или, следовательно, ты признаешь, что тот, кто там меньше другого, [тоже] обрел высшее благо, или же ты признаешь, что он наименее блажен, но исключительно от того, что там нет никого блаженнее. Ведь если то, что достигнуто, делает его блаженным, то, конечно, по вышепредложенному определению, это следует назвать высшим благом.

ФИЛОСОФ. Погоди немного, прошу, и обрати внимание на то, что я сейчас добавлю к [сему] новейшему вопросу, так как можно исправить оплошность высказывания, ибо мы, как решено, собрались для поисков истины, а не для похвальбы.

ХРИСТИАНИН. Одобряю и соглашаюсь с тем, что ты говоришь. Ведь не следует браниться нам, всем сердцем занятым раскрытием истины, уподобляясь детским либо неуместным декламациям. Если им и уступают где-либо неосторожно, то, чтобы не предоставить повода для причинения стыда тому, кто имеет намерение учиться или учить, там никоим образом нельзя прощать ложь ради [одного лишь] удовольствия рассуждать. Следовательно, мы даем полное право либо для изъявления, либо для исправления мысли.

ФИЛОСОФ. Напомни, что я сказал и учти изначальные условия, там было сказано: "Но если это так, то что?" В действительности ли многим философам казалось, что все добродетели вместе присущи всем добрым людям? И никоим образом не почитается благим тот, кому не хватает какой-либо добродетели; и из-за этого нет никакого различия между всеми добрыми людьми ни в заслугах этой жизни, ни при воздаянии блаженства. Так что если это именно так, то одно и то же блаженство воздается всем, и все равно становятся блаженными, получая высшее благо. Эта мысль ясно выражена Туллием во второй книге "Об обязанностях" такими словами: "Справедливость даже без дальновидности имеет достаточно авторитета, дальновидность же без справедливости не имеет никакой цены для установления веры. Лишь только ты представишь кого-то очерненным, то он навлекает на себя тем более ненависти и подозрения, чем он хитрее и изворотливее. По этой причине справедливость в сочетании с пронизательностью будет иметь для снискания доверия столько сил, сколько захочет; справедливость без благоразумия будет очень могущественна; но благоразумие без справедливости не будет иметь никакого авторитета. Чтобы, однако, никто не удивлялся, почему - хотя всем философам это известно, да и мне самому не раз приходилось рассуждать о том, что тот, кто обладал одной добродетелью (virtus), обладает всеми,- теперь я рассуждаю об этом так, как будто кто-либо может быть справедливым, будучи в то же время недальновидным; но одно дело - та точность, когда саму истину оттачивают при обсуждении, а другое - когда речь приспособляется к всеобщему мнению. Поэтому мы говорим здесь об этом, уподобляясь черни, таким образом, что одних называем храбрыми, других добрыми, третьих дальновидными мужами. Ведь когда мы говорим о мнении народа, то надо пользоваться народными и избитыми словами[39]. Он даже в "Парадоксах" сравнивает не только благонамеренных в добродетелях, но и злодеев в их грехах, доказывая, что все грехи равны.

ХРИСТИАНИН. Теперь я вижу, что ты дерзок и скорее бранишься, нежели философствуешь. Конечно, чтобы не казалось, что ты принужден [признать] очевидную истину, ты устремляешься к безумию очевиднейшей лжи, изображая, что все добрые [люди] равно добры, все виновные равно виновны, все достойны одной и той же славы или [одной и той же] кары.

ФИЛОСОФ. Если основываться на вещи [самой по себе], а не на мнении людей, которые судят и воздают скорее за последствия деяний, чем за качество нравов, и по тому, кажется, что происходит вонне, то они решают, что одни праведнее или мужественнее, либо лучше или хуже других. Думаю, конечно, что вы не далеки от той же мысли, если внимательно рассмотрите ваше учение (disciplinā). Ведь как показал величайший философ Августин, все добродетели охватываются одним именем милосердия, которое одно, как он сам говорит, различает сыновей Бога и сыновей дьявола. Потому он в этом же месте напоминает о заслуге: "Там, где милосердие, возможно ли, чтобы чего-то не доставало? Итак, любовь есть исполнение Закона" [(Послание к Римлянам, XIII, 10)]. Поэтому сам апостол, кому принадлежат эти слова, описывая эту полноту и столь же исключая оттуда зло, сколь принимая благо, говорил: Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, [...] не мыслит зла и т.д. (I Посл. к Коринф., XIII, 4-5). О том же, когда говорится между [всем] прочим, что она все поддерживает, или все терпит, даже смерть, так что даже Христос напомнил: Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (Иоанн, XV, 13): следовательно, один не преисполняется милосердия более другого, так как это милосердие, [то есть любовь] содержит все в себе и все носит с собой. Поэтому, если никто не возьмет верх в любви над другим, то никто тем более не возьмет верх ни в добродетелях, ни в заслугах, ибо, как ты признаешь, любовь охватывает всякую добродетель.

ХРИСТИАНИН. Действительно, если под собственно добродетелью понимать то, что получает заслугу у Бога, то одна только любовь заслуживает имени добродетели. Поскольку она делает [человека] праведным, или сильным, или воздержанным, то она верно называется справедливостью, силой или воздержанием. Но как все владеющие любовью неодинаково воспламенены ею, и все дальновидные неодинаково понятливы, так и все праведные не равно праведны, или равно сильны или воздержаны. И хотя в соответствии с предшествующей дистинкцией мы согласились, что все добродетели принадлежат некоторым [людям] так, что каждый из них был [вместе] праведным, сильным и воздержанным, мы, однако, не допускаем, чтобы они были совершенно равны по добродетелям или заслугам, ибо случается, что этот либо более праведен, либо более силен, либо более умерен, чем тот. Ведь хотя мы полагаем, что в указанных видах добродетели все вместе сходятся по одному, остается, однако, огромное различие между индивидами в видах, так что у одного праведности, либо силы, либо воздержанности больше, чем у другого; но хотя милосердие, [или] любовь, как ты напомнил, объединяет

все, однако не дарует все каждому из тех, которым присуща. Ведь как природа является для тел источником всяких благ, но не всего [равно] для всех, то же происходит и с душевными благами, то есть добродетелями, так что не все равно одарены всеми [благами].

Оттого я хочу, чтобы ты обратил внимание на слабость такого рассуждения, скорее даже на самый жалкий софизм, которые указанный философ[40], на основании мнения других [философов], доводит до парадокса, будто он доказал, что добродетели, как и пороки равны у всех, так как он сказал, что нет ничего лучше просто доброго мужа, и нет ничего воздержаннее [мужа] воздержанного, сильнее сильного, мудрее мудрого. Даже если нет никого лучше доброго мужа, однако этот [добрый муж] лучше другого доброго мужа. Что же в самом деле означает сказать о ком-нибудь, что он лучше хорошего, как не то, что он лучше, чем [всякий] добрый муж, каким бы тот ни был; ведь когда мы говорим, что Бог лучше человека, разве мы подразумеваем что-либо иное, как не то, что он превосходит всех людей. Так, когда мы, тем не менее, говорим, что некий добрый муж лучше доброго мужа, то есть доброго мужа [вообще] либо какого-то иного доброго мужа, кажется, что понимать это нужно не иначе, как то, что [в нашем рассуждении] тот добрый муж предпочитается всем добрым мужам [вообще]. Это совершенно ложно, ибо он сам - лишь некий из добрых мужей. Ведь если он лучше, чем добрый, то есть чем некий добрый муж, то из этого, кажется, следует, что ни добрый муж [вообще], ни определенный добрый муж не является добрым, но если кто-то [один] добр, то он добр менее того [другого]. Итак, кажется, многое зависит от того, говорят ли о ком-то, что он лучше некоего доброго мужа вообще или что он лучше, чем вот этот добрый муж. И такой силог ложного умозаключения можно приложить к любому сравнению: например, пытаться доказать, что все добрые люди одинаково добры, как и то, что любые [люди] красивы, потому что, очевидно, нет ни одного красивого человека красивее просто красивого, а само собой и вообще красивее другого красивого.

Кто бы, наконец, не понял, что в высшей степени безумием было бы говорить, что все грехи равны? В самом деле, пусть ты полагаешь волю или деяние (operatic) основанием греха, ясно, что среди злодеев один имел волю более порочную, чем другой, и вредил более, и действовал хуже. Именно воля ведет к поступку (actus) и, раз дана возможность вреда, этот вредит больше, чем тот, или больше преследует какого-либо праведника, поскольку больше ненавидит его и желает унижить. Также все добрые люди не равно приносят пользу, или не равно желают ее приносить. Отсюда ясно, что ни добрые, ни злые не равны между собой, и нельзя уравнивать их заслуги, то есть нельзя считать, что их воздаяние должно быть равным.

Далее, если, оставив в стороне мнение глупцов, ты согласишься рассмотреть превосходные учения (dogmata) знаменитых философов относительно добродетели, и особенно внимательно [учение] красноречивейшего плотина, то ты обратишь внимание, что он различает четыре вида добродетели: одни - политические, другие - очищающие, третьи - добродетели непорочной души, четвертые - образцы [речи] говорящего. Ты тотчас вынужден был бы, на основании самих имен и их описаний, признать, что люди сильно различаются по добродетелям. Само это различие не ускользает от того же апостола (словами которого ты нам возразил), когда, говоря о воздержании и любви в браке, он сказал:

Желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой - иначе и т.д. (1-Посл. к коринф., VII, 7). Различая воздаяния в будущей жизни по качеству добродетелей, то есть заслуг, он заявляет: И звезда от звезды разнится в славе. Так будет и при воскресении мертвых [(там же, XV, 41-42)]. И в другом месте: Кто сеет скупо, тот скупо и пожнет [(2-е Посл. к коринф., IX, 6)].

Он говорил, что любовь - это исполнение Закона, то есть что Закон наполняется любовью, это доказывает, что не все равны в любви, потому что любовь простирается за пределы завета. Потому и увещание Истины таково: Когда исполните все поведенное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать (Лука, XVII, 10). То есть вы мало думали, если могли исполнить только то, что и должны были [исполнить] на основании закона, если только на основании благодати не прибавили нечто к предписанному долгу, а именно то, что он велит: мы сделали то, что должны были сделать. Как если бы провозгласил: мы соблюдаем только долг во исполнение закона, и ничего необходимого не сделали безвозмездно. Но когда кто-либо достигает совершенного девства, он превосходит в том завет, потому что Закон к этому его не принуждает. Оттого тот же апостол напоминает: Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет [(1-е Посл. к коринф. VII, 25)].

Но и среди тех, кто исполнял Закон, не превосходя [его], любовь может быть неравной, потому что при [совершении] одного из того же поступка переживание любви у того больше, чем у этого. Что же касается возражения, [извлеченного] из высказывания Августина: "Там, где любовь, чего может не хватать и т.д.?", то нет никого, кто считал бы, что он воспринимал это так, как если бы хотел соединить все со всем в добродетелях и заслугах, ибо, следуя как Господу, так и апостолу, он почти повсюду прекословил бы [им]. Так, в частности, [вышеприведенное] высказывание означает, что возможна

нехватка чего-то для спасения, но не недостаток в совершенстве добродетелей. Никто, обладающий любовью, не гибнет, но ни один в ней не уравнивается [с другим].

ФИЛОСОФ. Не стоит обременять тебя множеством наших учений или мнений, которые мы представляем, чтобы иметь возможность рационально раскрыть истину, исследуя их все. Те, кто действительно ищет место, которого они до сих пор не знают, принуждены исследовать множество путей, чтобы иметь возможность найти более правильный, как заставляют это сделать сейчас меня ради исследования высшего блага, между тем как я, по твоей просьбе, предлагаю мнения наших предков или мое собственное.

ХРИСТИАНИН. Это не было бы обременительно, если то, что приводится в качестве мнения, даже если оно не было истинным, имело бы, по крайней мере, хоть немного честности. Ведь то, что очевидно ложно, не стоит труда опровергнуть какими-либо доводами.

ФИЛОСОФ. Что если бы мы сказали, что, высшее благо человека есть состояние (status) будущей жизни в сравнении с благами жизни настоящей? Ведь когда вы говорите, что Бог предлагает нам две цели, а именно: высшее счастье на Небе или высшее зло в аду, вы допускаете это не иначе, как добро либо зло относительно жизни дольнего мира. Конечно, разум свидетельствует нам о шести состояниях-статусах людей, трех в этой жизни и - на том же основании - трех других подобных в жизни будущей. Первый статус человека - это [статус], полученный им от рождения, пока он еще не обрел возмужденную разумом свободную волю, чтобы на основании его выбора, его можно было назвать добрым человеком или злым, хотя сам по себе он является вещью благой, то есть благой субстанцией, или творением. Из этого первого статуса человека, когда он, войдя в возраст различения, осознанно может склониться к добру или злу, уже сам осуществившись как добрый или злой человек, он собственной волей обозначил добрый или злой статус человека. Первый статус человека можно назвать как бы статусом безразличным, то есть ни добрым, ни злым. Второй, если он возвысится до добродетелей, благим, если же опустится до пороков, злым. Также и в будущей жизни у него три статуса: один как бы статус безразличный, не являющийся в собственном смысле ни блаженным, ни плачевным; он принадлежит тем, у кого, как мы сказали, в дольном мире преобладал над всем безразличный статус, то есть лишенный заслуг, еще не пробужденный человеческим разумом; другой - статус, [обретенный наибольшими заслугами], третий - наименьшими. Эти [последние] два по сравнению с [соответствующими] двумя другими, [что родом] из дольного мира, которые заслуживаются людьми, можно, по моему мнению, назвать Высшим благом и Высшим злом, потому что к ним не примешивается ничего - ни [более] бедственного, ни [более] счастливого,, тогда как ясно, что другие два, [относящиеся к этой жизни], перемешаны, так что в них нет равенства добра и зла в их чистом виде.

ХРИСТИАНИН. По тебе, так под Высшим благом нужно понимать вечный покой небесной жизни и наоборот - под Высшим злом - вечное будущее проклятие злодеев. Как ты напомнил, мы стяжаем тот или другой статус нашими заслугами, благодаря которым туда доходят как бы определенными путями.

ФИЛОСОФ. Я думаю так же, и это - ясно. Ведь у тех, кто следует естественному закону, нет тверже убеждения, чем то, что для блаженства достаточно добродетели и что только добродетели блаженны; никто не приобретает- этого имени [- блаженного -] иным путем. И наоборот: известно, что никто не становится истинно злым иначе как только через [свои] пороки. Отсюда ясно, что [добродетель и порок] - это подступы как к Высшему благу, так и к Высшему злу.

ХРИСТИАНИН. Кажется, что сейчас ты немного приблизился к [пониманию] высшего блага и высшего зла человека и коснулся ко всему прочему подступов их. Хочется несколько ослабить вожжи наших возражений на этом пути, отчего тебе легче будет добраться до цели, которую ты преследуешь, и иметь возможность более достоверным и совершенным способом вынести суждение о том, как исполнить дело. Обнаружив таким образом собственное суждение о высшем благе и высшем зле человека, тебе самому же останется тщательно определить то их них, что ты назвал подступами, то есть добродетели и пороки, и различить их, чтобы достигнуть [одних] или избежать [других], благодаря чему их лучше познать.

ФИЛОСОФ. Говорят, добродетель - это наилучшее приобретенное свойство (habitus) духа и, наоборот, порок, я полагаю,- это наихудшее приобретенное свойство духа. Свойством мы называем то, что выделил в "Категориях" Аристотель, когда через свойство и состояние (dispositio) описывал первый вид качества. Свойство, следовательно, есть не естественно врожденное (naturaliter insita) качество вещи, но приобретенное усердием, при тщательном размышлении, и мало подвижное[41]. Отсюда [происходит] то, что называют естественным целомудрием [встречающимся] у некоторых людей. Оно является следствием телесной фригидности или природным состоянием (complexio) и никогда не ведет никакой борьбы с вожделением, в чем одерживает победу, и потому не имеет заслуги. Мы никоим образом не считаем это добродетелями, то есть это легко подвижные качества души. Ведь там, где нет никакой битвы как самозащиты, там нет и венца одержавшей верх добродетели. Об этом говорят даже ваши великие философы: не увенчивается, если незаконно будет подвизаться [(2-е Посл. к Тимофею,

II, 5)]. Отсюда же и речь самой философии к Боэцию в четвертой книге его "Утешения [философией]": "Потому добродетель и называется добродетелью, что, опираясь на свои силы, она не побеждается врагами". Боэций же утверждает, что всякая добродетель мало меняется: он так и перевел [это место] в указанном трактате Аристотеля о качестве помещающего знания и добродетели среди свойств. В самом деле, говорит тот, нет добродетели, если она без труда поддается изменениям. Ведь не тот, кто однажды праведно рассудил, праведен, и не тот, кто однажды совершил прелюбодеяние, прелюбодей, но со всем этим должна пребывать в союзе сама воля и обдуманное намерение (cogitatio).

Наилучшим же является то состояние духа, которое направляет (infirmum) нас к заслуге истинной добродетели, каковыми являются каждый отдельный вид добродетели - одни насчитывают их много, другие меньше. Сократ, например, благодаря которому прежде или больше всего упрочилось изучение морального знания (disciplina) различил четыре вида добродетели: благоразумие, праведность, стойкость, воздержание[42]. Некоторые, однако, называют благоразумие скорее основой (mater), то есть началом добродетелей, чем собственно добродетелью. Ведь благоразумие - это само познание нравов, которое, как свидетельствует трактат [Цицерона] по этике, называется знанием добра и зла[43], то есть оно есть само различение благого или злого, что и нужно называть благим или злым само по себе. Действительно, благо и зло, проистекающие только из самих себя, называются так собственно и субстанциально, поскольку они самостные добродетели или пороки. Но некоторые [из них являются таковыми] случайно и через иное. Например, поступки, получающиеся в результате наших деяний, хотя сами собой безразличные, называются, однако, добрыми или злыми, судя по намерению (intentio), из которого они исходят. Оттого часто [случается], что одно и то же деяние, совершенное разными людьми или одним и тем же человеком в разное время и с разными умыслами (intentio), называется добрым или злым. Они называются добрыми или злыми субстанциально, на основании их собственной природы, поскольку извечно пребывают несмешанными, ибо то, что единожды благо, никогда не сможет стать злом и наоборот; следовательно, различение их - как благого и злого - называется благоразумием. Ведь такое различение, поскольку оно может быть свойственно равно как порочным, так и добрым людям, [само по себе] не имеет заслуги: и никоим образом оно прямо не называется добродетелью, или наилучшим расположением духа. Оттого Аристотель, различая знание о добродетелях, как в указанном трактате о свойствах качества, приводит такой пример: "Таковы знания и добродетели" . Объясняя это место, Боэций в "Комментариях к "Категориям" Аристотеля" замечает: "Аристотель не считает, подобно Сократу, добродетели знаниями". Также и знаменитый Августин, как я уже упоминал, который прежде был нашим, а затем стал вашим, иногда переносит имя добродетели на веру и надежду, а иногда сводит [ее] только к милосердию, которое принадлежит особенно к специально добрым людям, тогда как прочие две [добродетели - вера и надежда] общи и для проклятых, и для избранных. Ведь написано: Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе [(Послание Иакова, II, 17)] и надежда нечестивых погибнет [(Притчи, X, 28)]. Итак, как вера или надежда без деяний становятся бесполезными, скорее даже вредными для нас, так и благоразумие. Ведь мы, когда избегаем делать нечто, зная, однако, что это нужно делать, либо когда делаем то, что не нужно делать, по сути совершаем больше, чем если бы пребывали в неведении, которое можно было бы принять за смягчающее обстоятельство. Отсюда и то [высказывание], тебе известное: Раб же тот, который знал волю господина своего [...] и не делал по воле Его, бит будет много [(Лука, XII, 47)], и в другом месте: Лучше бы им не познать пути правды, нежели поикавши возвратиться назад. (2-е Послание Петра, 11, 21). Благоразумие, следовательно, подобно вере и надежде, которые равно подобают как дурным, так и добрым людям, и нужно не столько говорить о добродетелях, сколько укреплять подступы, или стремление к добродетелям.

ХРИСТИАНИН. Я думаю, на сейчас довольно о благоразумии; теперь надо перейти к другим добродетелям, различенным Сократом.

ФИЛОСОФ. Итак, праведность есть добродетель, служившая общей пользе и определявшая достоинство каждого. Это такая добродетель, благодаря которой мы желаем, чтобы каждый получил то, чего достоин, дабы общее благо не претерпело ущерба. Действительно, часто случается, что, пока мы воздаем кому-нибудь по заслугам, то, что делается ради одного, наносит общий ущерб. Таким образом, характерно, что часть не наносит ущерба целому, а единичность, служа общей пользе - общности. Из этого следует, что цель прямо связывает все, что мы совершаем, чтобы каждый всегда мог думать не столь о собственном благе, сколь об общем, замечать дело не столь семейное, сколь государственное, и жить не столько ради себя, сколько ради отчизны. Потому Сократ, этот первый и величайший доктор моральной философии, полагал, что все надо делать общим, и общее употребить на пользу, он учил, чтобы были общими жены, так чтобы никто не знал собственных детей, то есть чтобы все думали, что родились не ради самих себя, но ради отчизны, чтобы общность жен рассматривалась не как удовольствие для плоти, но для деторождения. Именно это оставил потомкам в качестве при-

мера на память Авл, убив собственного сына, говоря, что произвел его на свет не ради Катилины против родины, но ради родины против Катилины. Этот воспламененный ревностью к праведности, обнаружив в собственном сыне не сына, а врага родины, доказал ранее упомянутое определение праведности не столько речью, сколько рукой. Тот, следовательно, воля которого остается непреклонной, как мы утверждали, так что он не смог бы легко отклониться от этой добродетели, обладает праведностью, даже при недостатке стойкости и воздержанности. Но если кому-нибудь трудно лишить праведника [праведности], однако иногда его заставляют отступить [от нее], поскольку появляется некая важная причина; поскольку эта самая добрая воля, которую называют праведностью, исчезает в результате страха или вожделения, то от страха необходимо [иметь] стойкость, а от вожделения - воздержанность. Боязнь того, чего мы действительно не хотим, или вожделение того, чего хотим, если они таковы, что одолевают разум, легко отворачивают дух от его первоначального замысла и приводят к противоположному. Отсюда стойкость [, направленная] против страха, - это щит, воздержанность против вожделения - узда, так что мы уже жаждем этого благодаря добродетели праведности; укрепившись стойкостью и воздержанностью, мы в состоянии исполнить все, что в нас есть. Оттого мы говорим, что и та, и другая [добродетели] есть некая сила и постоянство духа, благодаря которым у нас появляется возможность исполнить то, чего хотим, ради праведности. Некоторые противоположные свойства их называются немощью духа и бессилием сопротивляться порокам, как, например, лень или трусость, ослабляющие человека, как невоздержанность, толкающая нас к непристойному сладострастию или постыдным желанием.

Рассматриваемая добродетель стойкости - это то, что является разумным претерпеванием тягот и принятием [на себя] опасностей. Добродетель эта такова, что делает нас ревностными к восприятию опасностей и претерпеванию тягот в зависимости от необходимости; больше всего это зависит от любви к праведности, что мы называем благой ревностью, заставляющей отталкивать или мстить за это.

Воздержанность - это непреклонное и сдержанное господство разума над похотью и над другими неправедными склонностями духа. Часто кажется, что мы преепаем меру, лишь бы быть воздержанными, и переходим границы воздержания, когда, например, вредим себе неумеренными постами, страстно желая воздержания, или истощаем свою натуру, стремясь одолеть пороки, и тем самым, во многом преепаая пределы, вместо добродетелей укрепились в пороках. Отсюда, после сказанного, укрепись в заслуге, ее нужно сопровождать умеренностью. В связи с этим доводом необходимо, чтобы разум сам направлял благоразумие, которое, по нашему мнению, называется матерью всех добродетелей, то есть их основанием и кормилицей. Не через него ли мы наперед узнаем о добродетелях и можем тщательно отличить их не только от пороков гибельных и очевидных, но и [от пороков], напоминающих [добродетели]? И мы никоим образом не занимаемся теми, которых не ведаем, ради обладания [ими] или сохранения. Отсюда, чтобы всякий совершенствовался в этих добродетелях, необходимо, чтобы ему было присуще благоразумие, благодаря которому и праведность, распоряжающаяся заслугами познает то, что должна воздать каждому. Стойкость имеет [силу] различения при восприятии опасностей либо при претерпении тягот, а воздержанность, как было сказано, [силу] ограничения при сохранении вожделения.

Итак, очевидно, что человек совершенствуется благодаря трем, как мы утверждали, добродетелям, каждой из которых не может недоставать благоразумия, и совершенствуется во благе. Теперь остается разделить их на виды или части; тем самым мы их лучше узнаем и обсудим учение о них единственно ради более истинного следования им.

ХРИСТИАНИН. Раз таково твое мнение, а его так и надо представлять, то мы просим развернуть его.

ФИЛОСОФ. Итак, к праведности, следящей за тем, чтобы каждому было воздано свое, как я кратко сказал, относятся почтение, благодеяние, правдивость, мщение

Что такое почтительность

Почтительностью мы называем ту часть праведности, благодаря которой мы добровольно должны всем воздать должное [им] уважение,- как Богу, что называется религией, так и людям, достойным [его] благодаря их власти или заслуге, что и называется почтение (observantia). Сюда, очевидно, включается добродетель повиновения (obedientia), поскольку, судя по заветам, нужно повиноваться вышестоящим; мы воздаем им почести тем, что никогда не пренебрегаем их разумными установлениями.

Что такое благодеяние

Благодетельность - это то, благодаря чему мы неустанно выполняем необходимый труд, [помогая] людям в превратностях [судьбы] или подавая необходимое беднякам, что называется щедростью, тогда как расточительство состоит в излишках, [бросаемых на ветер,] либо освобождая чрезмерно угнетенных, что называется кротостью (dementia). Наши предки утверждали, что сострадание (misericordia), производное, таким образом, от самих страданий, является скорее пороком и некоторой слабостью духа, нежели добродетелью, благодаря которой мы естественно желаем из сострадания прийти на помощь другим лишь в том, в чем они сокрушаются. Кротость связана только с разумным желанием помогать другим [людям], не столько потому, что они сокрушены, сколько потому, что сокрушены несправедливо, так, чтобы, борясь с несправедливостью, повиноваться справедливости. Кроме того, не являются справедливыми деяния, когда мы помогаем другим, если только не воздаем тем самым каждому свое. Но поскольку добродетель - это приобретенное свойство духа, которое, как ясно из вышеприведенного, состоит в том, чтобы более получить от [благо] расположенности или от усердного занятия, чем от естественной склонности, то такое сострадание естественным образом нельзя отнести к добродетелям, так как оно тревожит нас, заставляя оказывать помощь самим виновным, погрязшим в унынии, человеческом или плотском - не в разумном состоянии, скорее сопротивляющимся справедливости, чтобы те не получили справедливой кары. Наконец, подчинение духу скорби - это скорее [доказательство] слабости, чем добродетели, [скорее] несчастья, чем блаженства, волнения, а не спокойствия ума. Ведь поскольку ничего не происходит беспричинно, ибо Бог все располагает наилучшим образом, то отсюда следует, что справедливик печалится или страдает от того, что случается, и идет, таким образом, против наилучшего божественного установления, насколько это для него возможно, как если бы решил, что это нужно исправить.

Что такое правдивость

Правдивость есть то, благодаря чему мы усердно стремимся исполнить обещания, из-за которых мы становимся должниками. Ведь если мы обещаем то, чего [обещать] не следует, то нас не сочтут виновными, поскольку мы не выполнили то, должниками чего никоим образом не делает нас дурное обещание. Тот же, кто выполняет то, чего обещать было нельзя, удваивает эффект дурного деяния, так как к нелепому обещанию присоединяет нелепый же поступок, и вместо того чтобы его пресечь, воздержавшись от тягот по его выполнению, он принимает решение исправить дурной обет деянием.

Что такое мщение

Мщение - это упорная склонность, из-за которой виновникам зла наносится должная кара.

Что касается тех четырех частей справедливости, сообразно определению, данному нами раньше, то известно, что нужно подразумевать именно их, желая соблюсти общую пользу. В действительности нужно, как мы выше о том упоминали, чтобы цель наших деяний состояла в том, чтобы каждый домогался не столько своих собственных, сколько общих выгод, жил не столько для себя, сколько для всех, подобно тому, что говорил Лукан в похвальном слове Катону:

Тот, кто свободен вражды и желаний, хотя б только к моту,

Право имеет оплакивать весь человеческий род...

Правилом строгим Катона сурового было

Меру блюсти; стремясь, цели заветной добиться,

Следуя зову природы, жизнь родине посвятить, веря притом: не себе - для мира всего он рожден

И далее:

Града отец и супруг

Благ он во всем

Ибо то, что направляется собственным интересом, принадлежит к слабой природе; а то, что [привязывается к интересу] другого, - к наивысшей добродетели. И тот способен ценить свою жизнь жалкого [человека], кто заботится только о самом себе, довольствуясь собственным интересом, не заслуживает от других для себя ни благодарности, ни похвалы. Подражать Богу на свой лад должен каждый, кто, ни в ком не нуждаясь, меньше всего заботится о себе, но обо всех, и не поставял бы необходимое для себя, но для всех, являясь правителем мироздания (mundana fabrica) как одной-единственной большой республики.

Те, кто различает части справедливости более по количеству имен, нежели вещей, разделяют большей частью на множество [имен] то, что мы схватывали одним словом, и то, что заключено в целом, они разбивают на части, а именно: нежность к родителям, дружбу, то есть благосклонность к тем, кто нас любит больше ради нас самих, чем в надежде на какую-либо выгоду, [предполагая] рав-

ное желание с их стороны к нам, благодарность за полученные благодеяния. Но ясно, что эти три [добродетели] предполагаются [добродетелью] благодеяния, ради которой дух открывается навстречу любому благодеянию, сделать которое необходимо и которое нужно посвятить как родным, так и чужим.

О естественном и позитивном праве

В том, что касается праведности, важно не сходить с пути не только естественного, но и позитивного права. Ибо говорят, что одно право естественное, а другое - позитивное. Естественное право - это то, что нужно совершить через поступок, это сам разум, который естественно присущ всем, [который] убеждает и в силу этого у всех сохраняется, чтобы почитать Бога, любить родителей, наказывать злодеев, и соблюдение этих [предписаний] необходимо всем, так как никакой заслуги без них не достаточно. Позитивное право - это то, что установлено людьми для обеспечения или увеличения всеобщей полезности или благопристойности, или то, что опирается либо на обычай, либо на авторитет записи, касательно, например, наказания виновных, то есть испытания обвинений, по судебному решению, когда одни прибегают к ритуальному поединку или испытанию огнем, у других концом всякого препирательства является клятва, а вся тяжба ограничивается свидетелями. Поэтому бывает так, что, когда нужно с кем-то жить, мы обязаны придерживаться для себя как установления, о которых мы скажи, так и естественного права.

Сами законы, которые вы называете божественными, а именно: Ветхий и Новый заветы,- некоторые выдают за естественные предписания, которые вы называете моральными, например, любить Бога и ближнего, не прелюбодействовать, не красть, не совершать человекоубийства,- а другие относят как бы к позитивному праву то, что некоторыми приспособлено к [требованиям] момента, например, обрезание у иудеев, крещение у вас и многие другие правила, которые вы называете фигуральными. Римские папы или синодальные соборы ежедневно принимают новые декреты или производят некоторые перераспределения [установленного] с тем, чтобы прежде дозволявшееся вы решили бы сделать уже недозволимым, либо наоборот, как если бы Бог отдал дозволение делать по их воле благом или злом то, что прежде таковым не было, как будто их авторитет мог нанести ущерб нашему закону.

Теперь, после обсуждения [того, что такое] праведность, нам остается обратить стиль на оставшиеся два вида добродетели.

О частях стойкости

Кажется, что стойкость мы можем воспринять по таким элементам, как великодушие (*magnanimitas*) и терпеливость (*tolerantia*). Великодушие - это то, благодаря чему мы, в качестве разумной субстанции, готовы предпринять какое-нибудь тяжелое дело. Терпеливость же - это то, благодаря чему мы постоянно упорствуем при выполнении этого замысла.

О воздержании

Мне кажется, что у воздержания (и я полагаю, что вы этого не отвергнете) есть такие части, как смирение (*humilitas*), умеренность (*frugalitas*), кротость (*mansuetudo*), целомудрие (*castitas*), трезвость (*sobrietas*). Смирение - это то, благодаря чему мы отвлекаемся от тяги к тщеславию, чтобы не пытаться казаться выше, чем мы есть.

Умеренность же - это узда на излишнее расточительство, благодаря чему мы презираем обладание большим, чем необходимо. Так и кротость накладывает узду на гнев, целомудрие - на сладострастие, трезвость - на обжорство.

И нужно отметить, что, если праведность - это постоянное состояние духа, следящее за тем, чтобы каждый был самим собой, то стойкость и воздержание - это способности и [такая] крепость духа, благодаря которым, как мы выше упоминали, укрепляется добрая воля к праведности. Противоположные же способности - это немощи, в то время как не подлежит сомнению, что те - мощь. Слабость духа, противоположная стойкости, есть порча и немощность, которую мы можем назвать малодушием (*ignavia*) или трусостью (*pusillanimitas*). Также и невоздержание, противоположное воздержанности, которое есть вялость и немощь духа, не способного сопротивляться импульсам его иррациональных побуждений, которыми, как спутниками, увлекается нестойкий дух в мучительный плен пороков; он становится рабом тех, над чем должен был властвовать. Так как праведность есть, как мы сказали, добрая воля, так неправедность есть воля противоположная. Именно праведность делает человека до-

брым, стойкость и воздержанность - испытанным, ибо, поскольку мы не желаем ничего из того [противоположного,] мы тверды в деянии, исходя из них.

Полагаешь ли ты, что я разделил здесь добродетель на виды или части таким образом, что в них содержатся все ступени, по которым достигается блаженство и ухватывается Высшее благо сообразно заслугам? Если ты проявишь благоразумие хвалить это или порицать или если ты думаешь, возможно, что нужно [что-либо] дополнить [к сказанному], мы теперь готовы выслушать.

ХРИСТИАНИН. Да, совершенно согласен. Но прежде чем мы перейдем к [рассмотрению] тех ступеней Высшего блага, которые ты установил, вернемся к прерванному, но не отставленному спору о Высшем благе или Высшем зле. Что же назвать просто Высшим благом или Высшим злом? Есть ли иное Высшее благо, чем высшее благо человека, и можно ли определить Высшее зло как высшее зло человека?

Возврат к прерванным размышлениям о Высшем благе

ФИЛОСОФ. Ясно, что Высшим благом все правильно рассуждающие философы (*recte philosophantes*) называют не что иное, как Бога, и верят в это. [Божественное] блаженство, бестелесное и несказанное, не ведающее ни начала, ни конца, нельзя не увеличить, ни уменьшить. Высшее же зло, я полагаю, есть высшее несчастье для кого бы то ни было - человека или любой другой твари, как, например, казнь через распятие. Под высшим благом или высшим злом человека, как я выше уже упомянул и определил, я понимаю покой в будущей жизни или вечную муку. Итак, я полагаю, что это касается отношений между Высшим благом [как таковым] и высшим благом человека, потому что, как ясно из вышесказанного, сам Бог есть Высшее благо, то есть высший покой Его блаженства, который, однако, мы считаем, не что иное, как Он Сам, блаженный Сам по Себе, а не от чего-либо иного. Высшее же благо человека - это постоянный покой, то есть радость, которую каждый получает после этой жизни сообразно заслугам, либо, как вы говорите, в самом видении, то есть познании Бога, или же она охватывает [каждого] каким-либо иным способом. Высшее зло, как я сказал, - это высшее страдание, то есть кара любой твари, полученная по заслугам. Высшим же злом человека мы называем то, что каждый из людей получил в той жизни мучительную кару по заслугам.

О Высшем зле

ХРИСТИАНИН. Насколько я понимаю, ты подразумеваешь, что как Высшее зло [вообще], так и высшее зло человека есть только мучения будущего века, принятые по заслугам?

ФИЛОСОФ. Именно так.

ХРИСТИАНИН. Но это муки, соответствующие заслугам, во всяком случае праведны, потому что праведно карать таким образом тех, кто это заслужил. Итак, ясно: то, что праведно, то - благо. Эти муки, следовательно, которые ты называешь высшим злом, то есть высшим злом человека, без сомнения, благи. Потому смотри: не кажется ли тебе, что ты признаешь [следующее]: высшее зло - это то, что скорее благо, чем зло. Я не улавливаю, на каком основании ты называешь высшее зло, то есть высшее зло человека, тем, что никоим образом не может быть злом?

ФИЛОСОФ. Тебе нужно напомнить, что на основании как наших, так и ваших свидетельств, ты сам обнаружил, что любая скорбь скорее зло, чем благо. Однако на этом основании, я полагаю, нельзя решить, что всякая [скорбь] зла. Действительно, часто случается, что при изменении [грамматического] рода меняется смысл имен прилагательных, так, например, одно дело - что кара является благой, а другое - что кара есть благо, то есть благо по сущности (*res bona*). Одно дело - сказать, что эта медная статуя вечна, что ложно, и другое - что она принадлежит вечному, то есть является некоей сущностью, которая вечна, что истинно, ибо сама медь есть ее долговечная и неизбывная сущность (*natura*). Но и хотя любое предложение есть некий состав, мы, однако, не всякое называем сложным, но только то, у которых есть препозиции[44] частей, таково [, например,] гипотетическое предложение, и не всякое высказывание мы называем сложным, хотя знаем, что оно сложно по сущности, и не все, что мы называем простым, мы признаем за простую сущность (*res*). Так, следовательно, когда мы утверждаем, что некая кара праведна или благо, потому что праведно или благо сокрушать того, кто заслуживает кары, мы, тем не менее, не должны признавать, что она сама по себе относится к праведной или благой сущности.

Когда вы утверждаете, что всякая тварь блага, ибо нет ничего неблагого из Божьего творения (а человек, вы не можете этого отрицать, - такая же тварь), и из-за этого вам нужно признать, что злодей - это благая сущность; однако, вы не соглашаетесь, что он - человек добрый, ибо никого нельзя называть добрым, кроме того, кто украшен добрыми нравами. Благой же сущностью, или благой тварью, можно назвать даже ту, которая неразумна и не одушевлена. Но, говорят, что Бог сотворил бла-

гим все, этот младенец и эта лошадка уже Им сотворены, так как [Им] сотворена благая сущность. Однако добрый человек [вообще] или добрая лошадь не были сотворены. И Бог сам не творил этого младенца, который испортится в будущем, ни как доброго, ни как злого человека, но основал его как благую сущность, то есть как субстанцию, благую по природе. Также и эту лошадь, которая никогда не будет хорошей [лошадью]. Он никогда не творил как хорошую лошадь, хотя и кажется, что Он сотворил некоторых негодных лошадей, о которых говорят, что некий порок их - врожденный, потому они становятся в дальнейшем бесполезными или малопригодными. Известно, что сами люди так же получают от природы некоторые врожденные пороки - в зависимости от состава свойств, так что от природы они становятся вспыльчивыми, сладострастными или опутанными другими недостатками. Но, пожалуй, что и того ангела, предпочитаемого прочим в качестве Светоносца (Lucifer), который, как вы утверждаете, впоследствии отступил [от Бога], Бог не сотворил добрым ангелом или добрым духом; вы соглашаетесь, что он не остался в истине, или в Божественной любви, хотя многие из вас никогда не согласились бы упустить однажды приобретенную любовь. Ибо ни один ангел, дух или же человек, отчужденный от Божественной любви и истинного милосердия не называется поистине ни добрым, ни злым, покуда они не ведают греха. Тот ангел, следовательно, не был сотворен ни с грехом, ни с Божественной любовью: как же можно все еще говорить, сотворен ли ангел благим или злым[45]?

Также нельзя сказать, что и каждый человек при творении добр или зол, потому что творится еще не владеющим разумом, оттого при творении своем люди не воспринимались бы как добрые или злые. Некоторые из них, так как они по природе болезненны или глупы, и рождаются окованными недугами и плоти, и духа, да и все люди вообще рождаются смертными. На самом же деле на основании творения субстанция человека по природе блага, [хотя и] становится участником многочисленных зол. Как напоминает Аристотель, и в этом - очевидная истина, благу ничто не может быть противоположно, кроме зла. Ясно, следовательно, что как смертность, так и другие [изъяны], о которых только что сказано и с которыми мы рождаемся, должны рассматриваться как зло, потому что никто не сомневается, что противоположное им - благо и что некоторые пороки или зло естественно присущи некоторым благим [людям] на основании [факта] творения, как смертность присуща человеку, а неразумность - лошади. Хотя ведь говорят, что смертность - не порок человека, так как ни один человек на этом основании не хуже другого, и все люди принимают в ней участие на равных; это естественный порок человека, поэтому из-за него человеческая природа хуже и немоложе того, что бессмертно. Следовательно, хотя мы соглашаемся, что любой человек, какими бы пороками он ни был обезображен, есть благая сущность, однако мы не признаем, что он - добрый человек, как и наоборот, мы исповедуем, что любая кара по сути зла, хотя полагаем благой определенную кару. Итак, смотри, последовательны ли мы, утверждая, что, если благое или праведное наказание есть высшее зло человека, то на этом основании мы верим, что высшее зло человека есть то, что [само по себе] благо. Ведь если та кара, как говорится, блага, то не потому ее нужно называть просто благом, а [потому, что] это - благая сущность.

ХРИСТИАНИН. Пусть будет так, как ты говоришь, и тебя нельзя обвинить на законных основаниях, ибо ты соглашаешься, что высшее зло человека есть благо, поскольку не отрицаешь, что высшее зло - это та кара, которая блага и праведна. Но я еще раз спрашиваю: так как и вина, предшествующая [наказанию], и последующее за это наказание суть зло, то о чем из них нужно говорить, как о худшем и более важном для человека зле? Идет ли речь о его вине, которая делает человека злым, или о каре, которую налагает на него Бог праведным судом?

ФИЛОСОФ. Я, по крайней мере, считаю, - что вина - гораздо более тяжкое зло для человека, нежели его кара. Ведь поскольку бесспорно, что среди всех зол хуже другого то, которое всего более неприятно Богу, и кары удостоивается тот, кто не сомневается, что вина хуже наказания вины. Именно виной человек неприятен Богу; потому она и называется злом - не из-за кары, которая вменяется на основании вины. Именно вина - несправедность, кара же есть должное следствие праведности, происходящее непосредственно из намерения. Итак, ясно, что для человека хуже то, что определяет его как виновного, чем [тот приговор, который] выносит по его поводу праведный суд, для наказания.

ХРИСТИАНИН. Но поскольку вина человека - большее зло для него, чем само его наказание, то как же ты называешь наказание человека его высшим злом, тогда как говорилось, что высшее зло - вина?

ФИЛОСОФ. Итак, если ты отвергаешь наше мнение по этому вопросу, то хотелось бы выслушать по тому же вопросу твое решение, дабы постичь, что, по-твоему, нужно называть высшим злом человека?

ХРИСТИАНИН. То, следовательно, что может сделать его хуже, также как - наоборот - несомненно, что его высшее благо - это то, из-за чего он становится лучше.

ФИЛОСОФ. И что же это, скажи, пожалуйста?

ХРИСТИАНИН. Высшая ненависть его, высшая любовь к Богу: несомненно, что Тому, Кто называется просто и собственно Высшим благом, можно быть неприятным или угодным, следуя этой двойце [-

ненависти или любви]. И последствия их обеих обнаруживаются после этой жизни. Ведь те, кто мучится вечными и наипугающими муками, чувствуют, что они ими тяготятся тем более, чем большей ненавистью, как огнем, они охвачены к Тому, Чьим судом покараны, без надежды на прощение. Всем сердцем они жаждали бы, чтобы этого суда не было, чтобы, по крайней мере, им можно было освободиться от муки, и, таким образом, им от такой ненависти там хуже, чем, благодаря прозрению, здесь. И наоборот, каждый, кто наслаждается видением Бога, о Котором говорит псалмопевец: "Когда слави Твоя объявится мне, я насытюсь" [(Псал. XVII, 5)], то есть: когда Ты Сам обнаружишь передо мной через Себя Самого величие божественности Твоей, мне ничего более не будет недоставать; настолько станут они тогда лучше, насколько больше любят Его и чем пристальнее вглядятся в самих себя, так что ту высшую любовь, то наслаждение Высшим благом, которое есть истинное блаженство, можно было бы справедливо назвать высшим благом человека. Ибо слава божественного величия такова, что никто не может созерцать его без того, чтобы во время самого видения тотчас не стать блаженным; потому и сказано: Да сгинет нечестивый, чтобы не видел он Божьей славы [(Исайя, XXVI, 10, по тексту 70 толковников)][46]. Таким образом, когда верующие в Него, любившие Его больше всех, познали бы такое блаженство, какое никакая вера не позволяла им оценить, это было бы их величайшим ликованием и вечным блаженством.

ФИЛОСОФ. Тогда ясно, что высшее благо человека или [высшее] зло - это понимание, отчего человек, как ты утверждаешь, становится лучше или хуже. Но если это касается лишь будущей жизни, если мы становимся там лучше или хуже, чем здесь, то, кажется, мы там и заслуживаем нечто большего, чем здесь. Ведь на том основании, что мы становимся лучше или хуже, чем прежде, нас и принуждают к тому, чего мы достойны - к большей каре или воздаянию. Ибо если там результат лучше, то, значит, тем больше мы познаем Бога и больше любим Его, и наша любовь к Богу возрастает, как равно же [возрастает] и само воздаяние так, что мы всегда становимся лучше, и наше блаженство увеличивается бесконечно, никогда не завершаясь, оттого и может оно постоянно расти.

ХРИСТИАНИН. Ты не знаешь, что в этой жизни есть только время для заслуги, а в той - для награды, здесь - для сева, а там - для сбора [урожая]. Как бы мы, следовательно, ни становились лучшей там, благодаря воздаянию за заслуги, приобретенные здесь, однако нет нужды [полагать], что там мы заслужим нечто иное. Поскольку там мы становимся лучше, чем здесь, то именно здесь осуществляется расплата за обретенные заслуги, которая, воздавая должное, призвана сделать нас лучше, а не обеспечить новую награду, и она устанавливается только как награда за заслуги, не сохраняясь для снискания признательности повторно. Ведь и у нас, [в дольном мире], когда кто-то получает от друга награду за дружбу и из-за этого любит его больше, не считается, что им заслужена новая награда за эту увеличившуюся любовь, произошедшую лишь вследствие обретенного воздаяния, будто таким образом возможно бесконечное увеличение заслуг. Хотя любовь действительно увеличивается из-за взыскания необходимой милости и воздаяния, [все же] кажется, что она происходит не столь на основании [свободного] волеизъявления, сколь из-за надобности; существует, однако, естественно врожденное чувство у всякого [человека], вследствие которого само воздаяние награды влечет за собой возрастание любви и воспламеняет в нас любовь к Нему скорее из-за нашей нужды, принятой за любовь к нам, скорее, чем из-за добродетели, то есть любви воздающего. Если среди людей друг получает от друга награду [за дружбу] и из-за этой самой награды принужден любить сильнее, то говорят, что такое усиление любви не снискивает новую признательность; что же удивительного, если и в другой жизни, больше любя Бога вследствие полученного воздаяния [за содеянное в мире дольном], мы никоим образом не обращаем такую награду снова в заслугу? Или же: что запрещает, наконец, допустить, что слава божественного величия такова, что всегда кто-либо из нас может преуспеть в видении Его, дабы мы могли тем дольше ее созерцать, а она сама собою шире открылась бы нам, сделала бы нас блаженными? Конечно, рост такого сопряженного блаженства имеет тем больше цены, чем более велико блаженство [как таковое], сохраняясь в одном только состоянии и никоим образом не изменяясь.

ФИЛОСОФ. Каким образом, прошу тебя, кто бы то ни было мог продвинуться в видении Бога или какая разница между самими созерцателями, ибо, это всем ясно, Высшее благо - просто, и его нельзя созерцать иначе как в полноте, так что нельзя созерцать одному то, что нельзя созерцать другому?

ХРИСТИАНИН. Различие во всяком случае не в предмете созерцания, а в способе созерцания, так что чем лучше постигается Бог, [тем больше] в [Его] видении становится наше блаженство. Так, мы все неодинаково постигаем при желании понять такие [понятия], как душа или дух, хотя, однако, считается, что части нетелесной природы качественно не различаются по своей сущности (*essentiu*). И когда какое-нибудь тело или какая-либо часть его кем-либо рассматривается вместе, то одним человеком это познается лучше и понимается полнее, чем другим, и хотя пониманию подвергается одно и то же, однако сущность ее воспринимается неодинаково. Ведь одного Бог наделяет лучшим и совершенным представлением о себе, чем другого по мере заслуг, и открывает себя полнее [одному, нежели

другому]. Ибо может случиться, что, хотя этот [человек] знает все, как и тот, однако этот знает каждый [элемент знания] лучше и совершеннее, чем тот, и хотя вещь познается целиком как тем, так и этим, однако у одного познания об одном и том же не столь полны, как у другого, или то же самое один знает не столь хорошо [как другой].

ФИЛОСОФ. Разве этим видением Бога, в котором состоит истинное блаженство, обладали когда-нибудь ангелы, которых вы назвали падшими, хотя бы тот, главный из них, кого в сравнении с прочими представляют Светоносцем [или Люцифером]?

ХРИСТИАНИН. Во всяком случае нет нужды полагать, что им всегда обладали как те, кто пал, так и те, кто не отпал, покуда после падения одних [верные ангелы] не обрели такого видения, благодаря которому они стали блаженными и надежными, чтобы не могли больше отпасть, при воздаянии за свое смирение. Все ангелы, как и люди, поистине были сотворены такими, чтобы могли они действовать во благо и во зло. К тому же те, кто не грешил, не имел бы никакой заслуги, из-за этого отказавшись сочувствовать другим в [их] прегрешении. Что же до отношения к Люциферу, коего выдающиеся качества были ему предзнаменованы, то он был сотворен не столько из благодати, сколько ради проныцательности в познании, то есть он был сотворен выделяющимся среди прочих светом знания при большей изворотливости в постижении природы вещей. Уяснив это для самого себя благодаря обилию знания, в результате чего обнаружил, что он предпочтен другим, [Светоносец] раздулся от гордыни и уже заранее предвкушал еще большее, на что он мог надеяться, считая, что станет богоравным, так как ведал он, что предпочтен другим и, подобно самому Богу, добьется владычества.

ФИЛОСОФ. Объясни, прошу [тебя], стоит ли это высшее благо человека, эту, я имею в виду - высшую любовь к Богу, которую испытывает человек при Его созерцании, называть случайностью для человека и надо ли называть случайность высшим благом, словно бы предпочитая ее субстанции?

ХРИСТИАНИН. Так как ты рассматриваешь случайности и - относительно них - субъект-субстанции в свете слов пророческого учения, то ты оценишь и то, что принадлежит земной, не небесной, жизни, ведь эта мирская, земная дисциплина содержится в стольких документах, приспособившихся к состоянию насущной жизни, что правила их искусств никоим образом нельзя приложить к качеству той, будущей, жизни, где нет ни таких слов, ни такого - человеческого - учения, хотя они и пытались рассматривать природу вещей, но, как написано, "сущий от земли земный и есть" [(Ев. от Иоанна, III, 31)]. Если же ты пытаешься подняться до высот жизни небесной, далеко превосходящей любую из земных дисциплин, то ты не сможешь сильно зависеть от уставов земных пророчеств, следуя которым и по сей день нельзя полностью понять и определить земное, не говоря уже о небесном. Называется ли эта обретенная любовь, которая в небесной жизни, случаем или каким-либо иным качеством, не принесет никакой пользы [любое] определение, потому что нельзя истинно познать ее иначе, как на опыте (*experimentum*), ибо он далеко превосходит всякий смысл земной науки. Столь ли важно для блаженства, считаем ли мы ее случайностью или субстанцией, или ни тем, ни другим, и, хотя мы кое-что говорим, даже рассуждаем, сама она никак не изменится и не уменьшит нашего блаженства. И если ты тщательно взвесишь то, что ваши философы назвали акцидентальными и субстанциальными формами, то никакой субстанциальной формы ты не обнаружишь, потому что любовь присуща не всем, как [не обнаружишь] и акцидентальной [формы], потому что, раз появившись, она не может более исчезнуть. Отчего же, по вашему мнению, случай описывается как то, что может появиться и исчезнуть? Что же нам мешает рассмотреть как акциденцию ту будущую любовь там, как и эту, которой мы владеем здесь? Ведь хотя наша субстанция рассматривается как лучшая или более достойная, чем любая [из ее] акцидентий, кажется, однако, что высшим благом человека нужно называть надлежащим образом то, причастность чему делает человека наилучшим и наидостойнейшим: чтобы сделать наше высказывание более истинным и вероятностным, мы и утверждаем, что высшее благо человека - это сам Бог, который один собственно и абсолютно называется Высшим благом. Как мы сказали, мы становимся истинно блаженными, принимая участие в видении Его и наслаждаясь им. В этом видении при созерцании Его на нас изливается та Его высшая любовь, и потому правильнее определить как высшее благо человека Его Самого, не происходящего ни из чего иного и делающего нас блаженными.

ФИЛОСОФ. Я полностью согласен с такой мыслью о Высшем благе, которая не была неведома и нашим пророчествам. Но если, как вы говорите, это видение Бога делающее блаженными, только умными очами, не открывается телесному зрению, то к чему в таком случае святым душам воскресение, как вы говорите, во плоти, будто через это необходимо возрастает их слава и блаженство? Ведь если, как вы говорите, мера человека та же, что и мера ангела, то что для вашего блаженства принесет воскресение плоти, отсутствие которой у ангелов не мешает, однако, и несколько не уменьшает их блаженства?

ХРИСТИАНИН. Все, что ни делает Бог, Он обращает не столько на наше блаженство, сколько на Свою славу, даже то, что кое-кому может навредить. Отсюда у Соломона: "Все сделал Господь ради Себя, и даже нечестивого [блюдет] на день бедствия" [(Притчи, XVI, 4)]. Ведь даже сама кара, кото-

рую Бог налагает на его неблагость, свидетельствует о праведности Бога и таким образом прославляет Его. Итак, пусть бы мы даже допустили, что то воскресение тел ничего не добавило бы к блаженству святых душ, мы, однако, не стали бы считать его излишним, потому что оно приносит много хвалы божественному могуществу. Ведь чем раньше мы познали эти тела как более слабые и подверженные страсти, тем сильнее впоследствии [их воскрешение] покажет необходимость Божьего прославления; и когда мы узрим их полностью возродившимися и нетленными, не производящими в нас никакой страсти и не подвергающимися никакой порче, то от этого, вероятно, укрепится блаженство души, ибо чем больше испытывается величие божественной мощи, тем более Его нужно возлюбить, и нет нужды отрицать, что они становятся еще блаженнее[47].

ФИЛОСОФ. Объясни это, умоляю тебя, это видение Бога, в чем и состоит блаженство. Возрастает ли оно или сокращается в зависимости от места или остается тем же самым для всех в любом месте? Или для желающего насладиться таким видением предназначено некое определенное место, куда необходимо добраться?

ХРИСТИАНИН. Тот, кто не сомневается, что Бог находится повсюду из-за величия Своего могущества, верит, что Он, таким образом, присутствует в любом месте, так что может действовать во всяком существе, как пожелает, и располагает и устраняет в результате такого деяния как сами места, так и все внутри них. никоим образом никого не нужно смущать этим вопросом. Ибо Он Сам есть Тот, Кто существует как ныне, так и до начала времен вне местоположения; и нет нужды утверждать, что Тот, Кто никоим образом никуда не вместен, находится в каком-либо месте, потому что все места в Нем, подобно тому, как написано, что Он пядию измерил небеса [(Исайя, X, 12)]. Тот, Кто существовал прежде всего и вне места, не творил ни меры для Самого Себя, ни мест для нас, и Его блаженство не может ни убывать, ни возрастать, [не может] ни воспринимать каких-либо изменений, ни какого-либо совершенствования, ибо не имеет вместилища Тот, Чья вечность пребывает совершенно простой и бестелесной. Говорят, что, хотя Он не находится ни в каком [определенном] месте, то есть не ограничен местоположением, Он, однако, находится повсюду, во всяком месте, и вокруг всякого места, благодаря силе Его деятельной любви. Ведь ни в одном месте ничего не происходит иначе, как по Его устройению, и таким образом вне места присутствуют в Нем, либо Он в них, ибо необходимо, чтобы Он повсюду мог пребывать, как Ему угодно, и повсюду, как говорилось, Он является через величие Своего могущества. Потому Он Сам говорит о Себе через пророка: Небо и землю я наполнил [(Иеремия, XXIII, 24)], и псалмопевец, рассуждая о том, может ли он избежать власти гнева, сказал: Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там, сойду ли в преисподнюю, и там Ты [(Псалмы, CXXXVIII,7-8)] и т.д.

Таким же образом говорят, что Он являет деятельную любовь, либо расположение повсеместного или внутри всего благодаря могуществу Своему, так как Он с необходимостью там все связывает или располагает; также утверждают, что Он, тем не менее, Сам в Себе замыкает все места, то есть владеет ими по Своей мощи, так что ничто в них не может произойти без Него или без Его произволения. Как говорилось, хотя Бог благодаря Своему могуществу находится, таким образом, как вне, так и внутри всего, сколь бы твердыми ни были эти [вещи], Он все пронизывает собственным совершенством. [Нет ничего], куда бы Он не мог проникнуть силой. Какое место могло бы воспрепятствовать Ему наделять все вещи поровну познанием Его там, где Он пожелает? Ведь, утверждают, что точно так же, как Он способен Своей мощью пребывать или водить в водительство во всяком месте, не имея определенного вместилища, Он способен повсюду и всех, где бы и кого бы ни желал, наделять познанием Себя. Высшей духовной силе Того, Кто обретается во всех, какие ни есть, доступных местах, не может воспрепятствовать ничто, [какой бы] твердостью или [каким бы] качеством [оно ни обладало]. Как солнечный свет проникает сквозь твердое стекло, так Он Сам по Себе изливает на нас само сияние Свое. И мы верим, что наши тела по воскресении обретут такую тонкость, что после того, как они неким образом станут духовными [телами], никакая материя не сможет противостоять им. Оттого и плоть Господа, которая в то время была смертной, проникла сквозь запертое окно по Воскресении [и явилась] перед учениками уже бессмертной и бесстрастной через закрытые двери. Гораздо больше внушает доверие, что этому высшему видению Божественного сияния не могло помешать никакое препятствие, то есть не близость места содействовала этому воссиянию. Ведь огонь, тончайший из элементов, не терпит, как вы говорите, рассеканий, потому что части его не могут делиться, какое бы тело ни встало посреди него. Тем менее можно заступить путь телесным препятствием духовной субстанции, которая гораздо тоньше любого тела. Так как божественность такой тонкости такова, что в сравнении с нею все другие сущности должны рассматриваться как телесные, и только она одна относительно прочих определяется как бестелесная, то каким образом ослепительная лучезарность Его, все охватывающая познанием, может натолкнуться на преграду?

Те, кто наслаждается этим светом, видя все, что им надлежит знать, не оказываются в неведении, как бы далеко ни находилось [познаваемое]. В противном случае, наслаждающиеся в раю не могли бы

созерцать адские муки, так что они тем больше любят Бога, ибо видят, что через благодать Его избегли более тяжкой [судьбы]. Господь Иисус откровенно наталкивает на мысль, что рай и есть само видение Бога, когда в Тот Самый день, в который душа Его страдала в теле, Он спустился в ад, чтобы освободить оттуда [верных] своих и сказал разбойнику, приняв исповедь его: Аминь, говорю тебе: сегодня же ты будешь со мной в Раю [(Лука, XXIII, 43)]. Душа Христа тогда вовсе не оставляла раю, когда она, как было сказано, спускалась в ад. Соединив таким образом эту нашу веру и очевидное разумное основание, верная душа повсюду, где бы ни находилась, отыскивает Бога, поскольку Он, как уже сказано, присутствует всюду. А так как ей не мешает никакое препятствие, повсюду эта душа равно пребывает в своем блаженстве, которое пронизывает нас благодаря видению Бога, ниспосланное Им Самим, а не достигнутое собственными силами. Ведь мы восходим к восприятию яркости телесного солнца, но оно само изливает себя на нас, чтобы мы наслаждались им. Таким же образом оно приближает нас как к Богу, так и к самим себе, как будто изливает на нас сверху свой свет и жар любви. Мы, однако, не говорим о Нем, что Он обретается в каком-либо месте; если же говорим, что приближай емся [к Нему] неким образом, то это, как нужно понимать, происходит не из-за места, а по нашим заслугам, а именно: мы настолько более уподобляемся Ему в благе, то есть более сообразуемся с Его волей; так и наоборот: нам нужно понять, что мы удаляемся от Него, чем менее уподобляемся Ему. Блаженный доктор Августин, опытейший [знаток] ваших учений, это ясно показал: [высказывание] о Боге, который повсюду, говорит он, означает, [что Он] не [пребывает] в [определенных] местах, но согласно моральным требованиям мы приближаемся или же удаляемся [от Него][48].

Оттого нужно верить, что, когда после воскресения тела святых обретут столько легкости, что они тотчас станут повсюду, где пожелают их души, никакая их удаленность от Бога не помешает им, однако, лицезреть Его, поскольку их души - блаженны, и никакое качество места не сможет послужить наказанием тем, для кого не должно быть никакого наказания, ибо ничто не могло нанести вреда до грехопадения праотцев. Отсюда [следует, что], когда святые ангелы, посланные к нам, исполняют Божью волю, они не лишаются лицезрения Его, в котором блаженствуют, то есть [оно для них] не упраздняется в зависимости от качества места или из-за расстояния. И о демонах, пребывающих в воздухе и называющихся поэтому птицами небесными, хотя по их местоположению и кажется, что они превыше нас, не стоит однако, утверждать, что они по этой причине приближены более нас к богу, который по достоинству собственной природы выше всех существей. Когда Сатана, таким образом, оказался среди сынов Божьих и стал пред лицом Бога и беседовал с Ним, как записано в Книге Иова [(Иов. I; VII и др.)], то никоим образом его ничтожество не уменьшится по пришествии его, как не станет он блаженнее. Падением почти с высочайшего из небес он явно показал, что никакое достоинство места не обеспечивает блаженства. Ведь даже когда он, [вращаясь] среди сынов Божьих, то есть среди святых ангелов, не стоял перед очами Бога, Господь все же задерживал на нем свой взор, то есть Господь наблюдал его, но сам он не наблюдал Господа, и был как слепец, который находится на солнце среди зрячих, отличаясь от них не местоположением, но благодатью, [которую несло с собой их] зрение.

В самом деле, роль, которую играет качество тел в видении материального солнца, это качество заслуг при видении солнца духовного. А различие в добродетелях никоим образом не относится к качеству тел или мест в этом мире, как [не относится] и к воздаяниям в мире том; и чем удивительнее оказывается то видение Божественной славы, благодаря которому они становятся блаженными, тем более нельзя воспрепятствовать или помочь такому видению каким-либо качеством или переменной места: оно воздействует на тех, кто не был в отдаленном месте, так, что одних осеняет, придавая им блаженство, а других, коснеющих в слепоте, оставляет несчастными, так как и в этой жизни через удаление благодати Он не перестает воздействовать [на нас]. Ведь утверждают, что Бог повсюду присутствует благодаря могуществу, так что кое-где Он через благодать присутствует, а кое-где, как говорится, отсутствует. Представляется, следовательно, что Божественная благодать либо присутствует, либо отсутствует, входя или покидая [нас], но во всяком случае это происходит не из-за места или телесности, но скорее духовно, то есть Он поражает действенностью своей любви. В самом деле, если такая любовь действительно находилась бы в определенном месте, то в какое именно место она могла бы прийти и откуда выйти? Говорят, что иногда Его любовь нисходит на нас либо по оказанной нам милости Его благодати либо через некое явление в виде зримого знака, либо же ниспосылается на землю с помощью чуда (aliquid msolifum). Так, говорят, что когда солнце сверху лучится на нас или наполняет [светом] сей мир, то под этим понимают [что это происходит] не локально, но действительно, то есть не по его месторасположению, но благодаря освещающему воздействию.

ФИЛОСОФ. Я удивлен, что ты предпочитаешь своим рассуждениям, которыми пытаешься укрепить меня, тех авторитетов вашего Писания, чем убедить можно- [в этом] ты не сомневаешься - меньше всего.

ХРИСТИАНИН. Моя цель, как тебе известно, не в том, чтобы внушить тебе мое собственное мнение, но открыть тебе общую веру, то есть учение наших предков. Я привожу, следовательно, некоторые

свидетельства наших [авторитетов] не потому, что имею намерение через это подчинить тебя, но чтобы ты внял, что они представляют скорее других нежели меня самого.

ФИЛОСОФ. Конечно, если таково твое намерение, то я ничего не имею против. Но ускорим теперь оставшееся [рассуждение]. Если, как ты утверждаешь, добродетель Божественного видения такова, что в каком бы месте ни были Души, их - через причастие Себе можно сделать равно блаженными, то не потому ли, прошу тебя, духовно Богу и святым душам отводится небесное царство, чтобы, как было сказано, поместить их на небе, ибо считается, что пребывать там блаженнее? Не потому ли ваш Христос показал собственным примером, что Он телесно вознесся на небо в присутствии своих [учеников] и сидит там, как написано, одесную Отца, откуда обещал прийти на Суд к спешащим ему - по воздуху - навстречу [(Посл. к Колоссянам, III, 1; 1-е Посл. к Фессалоникийцам, IV, 17)]. Так как ни одна область мира, кроме неба, не считается обителью Бога, если, как вы говорите, Бог присутствует (existere) повсюду, то Он повсюду же равно наслаждается своим блаженством и хочет, чтобы его ясно-видение равно распространялось на всех, тех, на кого он желает [распространить его]. Он делает их блаженными также повсюду, не нуждаясь для этого ни в чьей помощи, ни в качестве, ни в близости какого-либо места, но полностью удовлетворяясь лишь собой, ибо, говорю, Господь присутствует повсюду, благодаря Могуществу, и сосредоточил пребывание величия Своего как бы в одном месте, твердя: Небо- престол Мой [(Исайя, XVI, 1)] и все, кто записывал (scriptores) как Ветхий, так и Новый Заветы, считают Его обителью только небо и ни какую иную часть мира. Нельзя, не заслужив, созерцать сияние этого наивысшего места, если ни они, ни мы ничего не делаем для блаженства. Оттого и "свет луны", по Исайе, будет как "свет солнца, для полноты этого блаженства, и обещают, что тогда - свет солнца будет светлее всемеро" [(Исайя, XXX, 26)] и что будет новое творение как неба, так и земли, потому что сама природа вещей приумножится во имя [Его].

ХРИСТИАНИН. Если ты допустил, что пророчества более буквальные, чем исповедание собственно иудейской веры, а в Писаниях говорится о Боге в телесном облике, то ты знаешь, что это нужно понимать не в плотском смысле, по букве, а мистически, через аллегорию; таким образом, ты не станешь грубо воспринимать то, о чем в них говорится. Ведь если ты будешь следовать общему мнению и твое понимание не превзойдет веры тех, кто умом не воспринимает ничего, кроме телесного, то есть чего-то вроде телесно осязаемой вещи, ты снова впадешь в то заблуждение, будто Бог не является ничем иным, кроме как телесной вещью, состоящей из частей, то есть ты можешь воспринять Его с головой, руками, ногами и прочими членами, главным образом потому, что в Писании Он наделяется почти всеми частями человеческого тела, как некоего подобия Ему. Кто из неграмотных или простых людей согласился бы выслушать, если бы ты сказал ему, что у Бога нет ни глаз, ни ушей, ни других органов, которые нам кажутся необходимыми? Он тотчас бы возразил, что никоим образом не может видеть тот, у кого нет глаз, таких, [как наши], [не может] слышать без ушей, или работать без рук. Следовательно, так же, как ты считаешь, что все, касающееся Бога, нужно понимать только иносказательно (parabolice), также для тебя нет сомнения и в том, как нужно воспринимать все сказанное о местоположении Божества. Итак, когда ты слушаешь Исайю: Вот говорит Господь: небо - престол Мой, и земля - подножие ног Моих; где же постройте вы дом для Меня, и где место покоя Моего? [...] все это содела рука Моя [...] и т.д. [(Исайя, XVI, 1-2)], то как ты не можешь подразумевать, что [речь здесь идет] о телесном Боге, так и под небом не можешь разумеать, что оно - телесный престол, а земля - телесная подставка для Его ног; не телесно и местоположение Его, называемое престолом. Ведь невозможно, чтобы Его величие обладало некоей слабостью, чтобы возникла необходимость опереться на престол или скамью.

Что до имен неба и земли, то с их помощью местонахождение добрых душ отделяется от местонахождения душ злых, поскольку по заслугам своим они [различаются] на высших и низших. По слову псалмопевца, добрые души называются храмом Его, то есть небом: Господь во святом храме Своем, Господь, - престол Его на небесах [(Псалмы, X, 4)]. Это означает, что Он предстоит тем, кто по заслугам возвышен и через благодать обитает там, как в собственном доме и в храме, для Него освященном. Плотские же души, жаждущие земных презренных желаний, Бог попирает ногами, как скамью, ибо тех, кого Он презрел и не возвысил к Себе из сострадания. Он сокрушает, пренебрегая и топчет, стирает в порошок, как бы в пыль превращая беспутного. Примерно так говорит, следовательно, Господь: Я не живу в обителях рукотворных, но в чудных обителях святых душ, тем паче презирая людей плотских и земных. Почему же вы спрашиваете, нужно ли для Меня строить в качестве дома долины храмы вместо того, чтобы скорее выстроить для Меня храм духовный? Ведь пусто значение зримого храма, если нет незримого. Так что, если ты слышишь, что Небо, или Царствие небесное, называют будущим блаженством, то пойми: выси грядущей жизни дальше плотского расположения неба, которое иногда, как известно, означают именем земли из-за тверди его, а [иногда] - именем неба по достоинству его. Оттого и псалмопевец: Но я верую, что увижу благость Господи на земле живых [(Псалмы, XXVI, 13)]. И обещая устами Иезекииля будущее блаженство избранныкам Своим после их воскре-

сения. Сам Господь твердит: Вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших и введу вас в Землю Израилеву и [...] помещу вас на земле вашей [(Иезекииль, XXXVII, 12-14)].

То, что Господь наш Христос телесно и видимо вознесся в плотские небеса, произошло не ради славы Того, в Ком телесно обретается полнота божественности, но ради нашей веры. Тот же, Кто и прежде, входя к ученикам сквозь запертые двери явил по Своем Воскресении ту тонкость воскрешенных тел, благодаря которой можно проникать повсюду, впоследствии при Вознесении показал и их будущую необыкновенную легкость тогда как прежде их обременяло земное тяготение, как написано: Своей порчей тело отяжеляет душу [(Прем., IX, 15)], и им было позволено мысленно вознестись по ту сторону и куда бы ни желали [попасть] их души, Он тотчас переносил их без всякого труда. Однако когда вспоминают, что Он воспарил одесную Отца, то [выражение] "одесную Отца" нельзя понимать в телесном смысле, да и престол, на котором восседал Сам Отец, не есть определенное место; это выражение означает власть Его господства вместе с Отцом и - равно - их достоинство, и, хотя говорят, что Он восседал бок о бок с Ним справа, нельзя вести буквальную речь о том, что [Христос] сидел или стоял телесно одесную [Отца] ведь то, что обещано было Ему по Его Вознесении, [было] чем-то телесным, хотя по сути его оыло сделано таким образом во плоти, что означало [следующее]: Его Вознесение отразилось более в умах верующих. Об этом Вознесении Он сам еще прежде сказал Марии-Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему [(Иоанн XX 17)] Тогда Христос поднялся в небо на облаке, [скрывшись] от глаз людских, чтобы воссесть одесную Отца, когда по предсказанию святых, Он освободился от вида тягостной жизни Он как предсказано, был вознесен в славе так, что, соцарствуя наравне с Отцом, владычествует с Ним над всем [миром] и, как соравная субстанция, то есть Сын, равно повелевает всеми

А на то, что ты возразил относительно блеска луны или увеличения [силы] солнца как если бы речь шла о будущем блаженстве, [понятом] в телесном смысле, легко ответить как на основании авторитета самого пророка, который о том сообщил так и на основании аргументов, обнаруженных разумом. Говоря затем в Иерусалиме устами Исаяи и обещая ему блеск грядущей жизни, Господь изрекал так: Не будет уже солнце служить тебе светом дневным и сияние луны - светить тебе, - Но Господь будет тебе светом дневным, но Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой - славою твоею. Не зайдет уже солнце твое, и луна твоя не сокроется: ибо Господь будет для тебя вечным светом и окончатся дни сетования твоего. И народ твой весь будет праведный, унаследует эту землю и. т. д. [(Исайя, X, 19, 20, 21)]. Что означает эта земля, которая должна быть унаследована теми, кто праведен в вечности, и что это за присутствие божественного сияния, которое должно светить подобно солнцу, никогда не заходящему, если не та самая вечность будущего блаженства? Этот свет таков, что и речи нет о какой-либо помощи для освещения; справедливо говорят, что здешнее солнце прекратит свою службу по освещению после того, как мы, уже не животные, но духовно преображенные испытаем обещанное: мера человеческая, какова мера и Ангела [(Апокалипсис XXI 17)] Кто наконец, не знает, что малые лампы, если прибавить свет больших, тотчас затемняются, то есть теряют силу освещения? Какую обязанность по освещению мог бы иметь телесный свет там, где присутствие Божественного сияния озаряло скрытое во мраке так что оно открывало даже помыслы сердец? Теперь мы смотрим сквозь зеркало, - говорит апостол - и гадательно (in aenignate), тогда же лицом к лицу. Теперь знаю я отчасти а тогда познаю, как я познан [(1-е Посл. к коринф. XIII. 12)]. Тогда же действительно мы все познаем по истине истинной, как ангелы - очами сердца там, где исчезнут долги чувств всех и всяческих служении, ибо во всем будет Бог. Видение Его удовлетворит все наши желания во всем, потому что Он пожалует нам Сам Собою все необходимое для истинного блаженства.

Само это видение божественного величия будет для нас непреходящим светом, высшей святостью, вечным покоем, миром, превышающим всякое чувство, всякое благо наконец всякую добродетель, всякую радость. Поскольку, следовательно, Бог будет всем во всем, тогда несомненно не станет более, как говорит апостол, ни княжества, ни власти но изначально одна только мощь, сама по себе, которая, как было сказано, доставит всеобщее благо всем избранным из-за одного только видения Его присутствия [(Посл. к Колоссянам 11, 15)]. Никакого ангельского или человеческого княжения не будет при управлении нами никакой власти какого-либо начальствования, ибо ни в чем не может быть недостатка там, где всем во всем будет Бог, поскольку будет все, что совершенно, уничтожится все что частично. Ничто здешнее, кроме как отчасти, не полезно нам, ничто не может обеспечить нам всего необходимого. Идет ли речь теперь об учении, какой-либо добродетели или служении, - все несовершенно, так как только Бог всемогущ. Таким образом, все несовершенно исчезнет, когда Тот, Кто всемогущ, удовлетворится собою.

То, что мы, следовательно, должны воскреснуть там с плотскими очами и другими членами тела, то при всех обстоятельствах произойдет не из-за их функций, с помощью которых мы действовали, но ради прославления Бога, как мы выше сказали. Благодаря этим [самым членам] мы испытываем Его могущество настолько сильнее, насколько лучше они выполняют [а это мы чувствуем] свои функции,

если была в том нужда, и увидим, что они достигли состояния гораздо более сильного и лучшего. Поэтому, если мы воспримем [сказанное] об увеличении [силы] света солнца и луны телесно, а не только мистически, то нужно было бы скорее судить о славе Создателя, нежели о необходимости их собственной функции, так как и все состояние мира необходимо преобразить к лучшему, ибо с помощью небесных лампад, то есть преобразования мира, Бог откровенно дает нам о Себе знать; то, что прежде [солнце и луна] имели меньше [сияния], происходило не из-за немощи Создателя, но из их необходимо смертной и потому слабой жизни, которая никоим образом не смогла бы выдержать столь [мощного] и такого [изобильного] сияния, и не была достойна пользоваться такими благодеяниями. Но мистически легко понять, что луна будет блистать, как солнце, то есть что церковь избранных будет сиять тем же непреходящим светом, как и Бог - ее Солнце, и что тогда сияние луны перейдет в сияние солнца Его, так что совершенство света пребудет в Нем Одном, что обозначается известным числом 7.

ФИЛОСОФ. Как я вижу, если таково все, что вы говорите, то, кажется. Бог многим обязан вашей вере, [тот Бог,] славу которого вы утверждаете, всего более и во всем. Тебе остается теперь тщательно объяснить, что нужно думать об аде. Так же, как высшего блага человека нужно желать тем сильнее, чем более о нем известно, так и наоборот - нужно было бы избегать высшего зла тем больше, чем меньше оно будет неведомо.

ХРИСТИАНИН. По этому вопросу когда-то у нас, как и у вас были различные мнения. Одни считают, что ад - это определенное место под землей, который в силу своего местоположения - ниже всех частей мира - и называется адом (*in/emus*). Другие полагают ад не столь телесной мукой, сколь духовной; по их мнению, так же, как мы называем именем неба, наивысшей части мира, наибольшее блаженство душ, так именем ада - наибольшее несчастье, которое, как утверждают, роняет [нас] настолько низко, насколько дальше оно отстоит от высшего блаженства и кажется [наи]более противоположным ему. Как в действительности высоким называется то, что лучше,- по преимуществу своего достоинства, так и - напротив - низким называется то, что хуже всего,- по малодушию своему. Многие об адских муках повествуют как Ветхий, так и Новый Завет, что, кажется. никоим образом нельзя воспринимать буквально. Ведь как понять буквально то, что Господь говорит устами Исаяи о праведных и нечестивых: И будут выходить, и увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет [(Исайя. XVI, 24)]. Что такое этот исход святых во плоти, за-ради наблюдения за муками нечестивцев? Что означают эти телесные черви, [точащие] плоть осужденных, которые все целиком должны воскреснуть, как и плоть святых? Что может означать тогда разъедание червями, тогда как бессмертие всякой плоти обеспечивается без изъяна? Но и Господь в евангелии рассказывает об умерших богаче и Лазаре [(Лука, XVI, 19-31)]. Как же можно понять это буквально, если невозможно, чтобы душа богача сохраняла в аду телесную усыпальницу? Или как возможно говорить о телесном лоне Авраамове, куда ангелы собрались переносить душу Лазаря? Душа богача - есть ли у нее язык? А какой палец у души Лазаря? Какова там материя воды, пролитая капля которой может усилить или ослабить ожог от огненного языка?

Отсюда: на основании таких представлений никоим образом нельзя буквально рассуждать о душах, покинувших тело, так как [здесь] говорится не то, что в другом месте: Свяжавши ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов [(Матфей, XXII, 13)]. На основании как Ветхого, так и Нового Заветов кажется: то, что в них сказано об аде, нужно понимать скорее мистически, чем плотски; так, например, лоно Авраамово, в которое была принята душа Лазаря, нужно понимать духовно, а не телесно, так и та пытка, о которой помнит в могиле душа богача, означает духовный ад. Пока души свободны от тела, как они могли возноситься, или двигаться, или держаться как бы в объятиях тела, они, которые не занимают никакого места и по собственной природе гораздо тоньше, чем любая плоть, или же они - физическая сила (*vis corporea*) элементов, например - огня или других, которой удалось коснуться их, бесплотных, и заставить страдать? - Это нельзя легко ни обсудить, ни понять. Оттого и о падших демонах говорят, что они могли претерпеть телесную [муку]; утверждают, что [их] тела сваливались во что-то воздушное, что они восприняли, как тюрьму. С этого времени их стали называть воздушными силами, потому что у них было много власти над этим элементом, [воздухом], куда они были внедрены, как людей, например, господствующих на земле, назвали силами земными.

Но если бы, говорят, пророк подразумевал под червями внутреннее разъедание душ, из-за чего - благодаря собственному сознанию - они мучатся от безнадежности [вымолить] прощение и от увеличения их будущей кары, и от ожидания огня, от которого будут страдать после воскресения тел,- тогда легко определить ад [вместе] как муку духовную, так и телесную; при сравнении с другими карами вы называете адские кары чем-то подобным - низким или худшим, что испытывают, как говорится, под землей или в каком-либо другом месте.

Так как ясно, что земли располагались над водами, то разве можно сказать, что телесный огонь находится под землей, если не понять [выражение] "под землей" как [означающее] глубь этой земли относительно поверхности, на которой мы живем? Поскольку однако, число осужденных бесконечно, а, по утверждению Истины, избранных будет мало[49], то нельзя легко понять, что где-то лоно земли столь велико, что может заключать в себе так много тел. Поэтому если кому-либо покажется, что мощь Божественного Суда такова что Он может равно наказывать в любом месте тех, кого хочет [наказать], и что качество мест никак не касается ни наказания, ни славы, я не сомневаюсь, что с этим [мнением] согласились бы тем легче, чем сильнее оно, как кажется, передает Божественную мощь и более соответствует разуму. Так как мы почти [всегда] следуем общему мнению всех, кто говорит, что помещенные в один и тот же огонь страдают [неодинаково]: одни более, другие менее не из-за [разного] качества огня, а от своих заслуг, то я не вижу, каким бы образом огонь мог при наказании регулироваться Божественной мощью с точным соблюдением меры, вернее, разве Он не способен поражать муками разных осужденных в разных местах, то есть повсюду, где бы они ни находились, Он мучит теми карами, как Ему угодно, и всякие способы наказаний обращаются против них, как написано: Я буду биться за-ради Бога против безумцев всего мира [(Прем., V, 21)].

Ведь по общему суждению (existimatio), в самом эфирном небе, где огонь жжет и сверкает тем резче и интенсивнее, чем он чище, он ограждает тела блаженных без какого бы то ни было ущерба, чтобы сохранить общую веру и тем самым способствовать их славе по воскресении; этого [сверкания] наша душа по слабости совершенно не может вынести. Свет также укрепляет здоровые глаза и усиливает больные. И кто ежедневно не обнаруживал столь разную природу у животных, которая, устраивая жизнь одних, убивает других вследствие разной комплекции тел, и то, что полезно одним, вредно другим, как одушевленным, так и неодушевленным! Люди умирают под водой, рыбы под открытым небом. Известно, что саламандры живут в огне, который прочим животным несет немедленную гибель. Яд позволяет жить змее, но отравляет человека. Одна и та же пища подходит по вкусу одним животным и смертоносна для других. Нет совершенно ничего, что могло бы соответствовать всему существу. Родившиеся из одного и того же чрева, от одного и того же отца никогда не живут по одним и тем же обычаям, никогда не забавляются одними и теми же вещами, неодинаково сносят обиды, не страдают равно от холода или жары. Такая разность страстей происходит, конечно, не от качества наказывающих, но [от качества] наказываемых. Что же, следовательно, удивительного, если, воскрешая плоть за заслуги каждого в одном ли и том же месте или в разных состояниях праведность Божественного могущества руководит карой так, чтобы всех и повсюду равно можно было муками покарать? Именно над этим внимательно размышлял тот кто признавая, что никак нельзя избежать мести Бога, говорит: Куда пойду от Духа Твоего и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо. Ты там, сойду ли в преисподнюю и там Ты [(Псалмы, CXXXVIII, 7-8)].

Кто, наконец, мог бы вообразить, что души злодеев страдают в аду более, чем те воздушные духовные существа, пребывающие в беспутстве и оповещающие повсюду о своих наказаниях? Несомненно, что эти были достойны тем большего наказания, чем - в том нельзя сомневаться - они негоднее. Кто также будет отрицать, что души нечестивых, по обретении вновь [своих] тел, куда бы они ни двигались, несут с собой свои муки, даже если ни одна из мук не была причинена извне? Мы видим, конечно, что многие душевные страдания до тех пор, пока это связано с плотью, привносятся либо изнутри, либо извне, являясь следствием какого-либо потрясения или изменения в теле: этих состояний нельзя лишиться^ ни при каком изменении места. Хотя я и опустил прочие страсти, но разве служит облегчению кары место, в которое ты теперь помещаешь умирающего или изнемогающего от мучительного страдания, если это страдание меньше всего можно облегчить [переменой] места? Или же, как напоминает блаженный Августин, у нас, умирающих перед смертью телесное страдание таково, что в результате [люди] взывают к душе покинуть тело. Как же можно подумать, что этого страдания, которым мы расплачиваемся здесь в предсмертной постоянной агонии, недостаточно для осуждения воскресших и ставших бессмертными тел, то есть что благодаря агонии оно, пожалуй, может быть не больше другого, при условии, что к нему не присоединится никакое наказание извне. Что же больше соответствует праведности, как не то, что ради [принятия] кары души вновь обретут свои тела, которыми они некогда злоупотребляли ради утех?

Страдание при агонии, конечно, таково, что, каким бы тяжким ни было прегрешение и сколь бы короткой ни была агония, при очищении души [умирающему] достаточно поверить, что он не заслужит вечного осуждения; отсюда и, как признает блаженный Иероним, эта сентенция пророка: Господь не осудит дважды за одно и то же и не пошлет ему двойного терзания [(Наум. I, 9)][50]. Мы можем прочитать, что некоторые осужденные души не жалели возврата к настоящей жизни из мертвых, чтобы снискать спасение благим трудом, если бы им снова пришлось завершить ее приходом смерти. А в другом месте Писания мы обнаруживаем [следующее]: к моменту смерти некоторые души святых из страха перед мучением своего распада отступали перед уготованным блаженством, чтобы решительно бе-

жать этого прежде того, как Господь повелит ангелам безболезненно восхитить их. Из этого ясно, какова [сила] предсмертного страдания, из-за которого, как мы сказали, один не желал восстать [из мертвых] от страха [перед болью даже] ради спасения, другой трепетал уходить [даже] ради блаженства. И известно, однако, что такое страдание полностью исключалось для тех, кому Он [того] желал, благодаря Божественному могуществу, как это утверждает и вышеназванный доктор, говорящий, что апостол Иоанн был избавлен как от смертного страдания, так и от разложения плоти. Тому же, кто может перед смертью вытерпеть полностью смертные муки, Он сам, кажется, может это [пожаловать], кому угодно и где угодно. Страдающая природа в действительности более склонна подвергаться каре, нежели избегать ее.

Я думаю, что из всего этого ясно: качество места неважно для наказания осужденных, как не [важно] и для славы блаженных. Но "мучить в аду" или "предавать вечному огню" означает "мучить их высшими мучениями", что сравнивается прежде всего с огнем, ибо кажется, что мука, причиняемая этим элементом, наиболее жестокая. Кроме того, кажется, что это наиболее передает славу Божественного всемогущества, если Он Сам повсеместно равно и щедро раздает и кару при осуждении, и славу при блаженстве, потому что бесспорно: Он повсюду присутствует благодаря своему могуществу.

ФИЛОСОФ. Как я вижу, ты желаешь обратить во славу Божественного могущества и кару осужденных, и славу избранных, поскольку в Высшем зле ты провидишь Его благо.

ХРИСТИАНИН. Да, конечно, как и следует, так как у Него нет иных деяний, кроме замечательных и вызывающих полное восхищение. К тому же я считаю излишним определять, в каких местах могут случиться и слава и осуждение, лишь бы мы были в состоянии достичь одной и избежать другого.

ФИЛОСОФ. Вот, право, к чему до сих пор сводится беседа. Ты описал нам то, что рассматриваешь как наше высшее благо, так и высшее зло; тебе остается, как мы условились, не менее тщательно представить нам, какими путями ты хочешь достичь их, чтобы мы были в состоянии избежать одних и следовать другим тем успешнее, чем лучше мы их знаем. Но если можешь, то мне хотелось бы, чтобы ты определил, что такое Высшее благо и Высшее зло, то есть что должно называть благом или злом вообще. Ведь мы знаем много их видов. Однако о каких вещах нужно говорить, что они - благие или дурные, мы не в состоянии понять или рассудить. Ибо наши авторы[51], назвавшие одно добрым, другое злым, третье безразличным, никак это не отличили друг от друга определениями, удовольствовавшись для их демонстрации некоторыми примерами.

ХРИСТИАНИН. По-моему, они считали, что трудно определить то, названия чего едва ли, как кажется, когда-либо сохраняют одно и то же значение. Ведь когда говорят "добрый человек", "добрый кузнец", "добрая лошадь" и тому подобное, то кто не знает, что это имя "добрый" из [разных] свойств заимствует и разный смысл; ибо [когда говорят, что] человек добр, [то говорят это] на основании его нравов, если кузнец - на основании его умения, если лошадь - на основании силы и скорости или на основании тех ее [способностей], которые позволяют использовать ее [в работе]. Значение [имени] "добрый" меняется именно на основании свойств, так что мы не боимся связывать его с именами пороков; говорят, например, "добрый", даже "отличный" вор, потому что нужно выразить [таким словом] хитреца или ловкача в этом сомнительном искусстве. Не только к самим вещам, но даже и к тому, что говорится об этих вещах, то есть к пропозициональным высказываниям мы применяем иногда термин "добрый", так что даже говорим: зло есть, так как оно - благо, хотя вовсе не признаем зло за благо. Ибо одно дело называть зло благим, что совершенно ложно, а другое - сказать: то, что есть зло, это - благо, так что это меньше всего нужно отрицать. Что же, следовательно, удивительного, если и мы, как и те [авторы] не в состоянии определить значение этих слов, ибо оно изменчиво?

Насколько мне это сейчас представляется, просто благом, то есть благой вещью, называется, я полагаю, то, что, будучи пригодной к некоему употреблению, необходимо не влечет за собой какой-либо выгоды или положения. Безразличная [вещь], то есть вещь, которая ни добра, ни зла, - та, я полагаю, чье существование необходимо заключается в том, чтобы ни способствовать, ни препятствовать какому-либо благу, например, случайное движение пальцев или другие подобные действия. В самом деле, добрые они или злые, но об этих действиях можно судить только по корню их интенции, сами же по себе они все безразличны, и, если мы взглянем внимательно, они не приносят никакой заслуги [совершающему их], потому что сами по себе - ни добрые, ни дурные, так как их равно могут совершить как отверженные, так и избранные.

ФИЛОСОФ. Я думаю, что нам нужно немного замедлить и остановиться, если возможно, на тех дефинициях, которые ты привел: могут ли они таковым быть?

ХРИСТИАНИН. Право, чрезвычайно трудно всему дать свои дефиниции, так чтобы они могли отличить их от всего другого и главным образом сейчас, когда у нас недостаточно времени для их обдумывания. Мы узнаем множество имен благодаря пользованию разумом, соответствующих вещам. Но каков их смысл, или как их понимать, мы в общем сказать не способны. Мы обнаруживаем много такого, у чего нет имени, подобно тому, как с помощью дефиниции можем определить (terminare) мысли.

Ведь если даже мы знаем природу вещей, при пользовании ими нам не хватает слов и часто ум приводит к их пониманию легче, чем язык к огласованию, то есть к тому, что - мы чувствуем это - необходимо обсуждать. Так, все мы - по узусу обыденной речи - знаем, что в общем называют камнями. Однако то, что, собственно, является отличительными признаками камня, или то, что является свойством этого вида, мы, как я думаю, не можем определить ни одним словом, благодаря которому можно бы сформулировать специфику или определение камня. Разве тебе не кажется удивительным, что и меня, как видишь, недостает там, где, мы знаем, потерпели неудачу те великие ученые мужи, которых ты восхваляешь как философ. Тем не менее я постараюсь, сколь возможно, ответить на твои возражения относительно предложенных мною дефиниций.

ФИЛОСОФ. То, что ты сейчас говоришь, кажется достаточно исполненным разума и правдоподобия. Но на самом деле раскрывать это напрасно, если не понимать того, что утверждается, и нельзя научить других, если не в состоянии рассуждать. Сейчас, если угодно, больше того - если ты согласен, я хочу, чтобы ты несколько упорядочил то, что сказал. Почему, я спрашиваю, когда ты определял нечто как благое, тебе, как видно, да и ты так сказал, не было достаточно [определения] этого нечто как пригодного к некоторому употреблению, то есть удобного к использованию.

ХРИСТИАНИН. По общему, но едва ли возможному присловью, благо есть то, что не вредит, а зло - что не приносит пользы. К слову сказать: вот некто только что совершенствовался в добродетели так, что его часто хвалили: тогда он либо впал в гордыню в расчете на приобретенные добродетели, либо из-за этого возбудил ненависть другого. Не ясно ли, что из блага в таком случае происходит зло? И часто случается, что причиной зла является благо: ведь наши пороки либо грехи, которые нужно называть собственно злом, могут укрепиться в душе, или в добрых тварях, а порча может произойти только от доброго человека. Кто, напротив, не замечает, что люди нередко после впадения в многочисленные прегрешения восстают из них через смирение или раскаяние более сильными и добродетельными, чем прежде? Известно, наконец, что само раскаяние в грехе, так как оно есть скорбь ума и так как тянет за собою печалование, скорее есть зло, нежели благо, ибо [из-за скорби и печали] не может соответствовать совершенному блаженству. Однако же никто не сомневается, что это - необходимое условие для прощения грешников.

Кто не знает, что высшая правота Бога, которая ничему не позволяет произойти беспричинно, предопределяет во благо самое зло, [рассчитывая] использовать его наилучшим образом, ибо благо, что есть зло, хотя зло, однако, никоим образом не может быть благим? Так же как высшая дьявольская низость часто используется самим благом наихудшим образом, потому что преобразует ее в дела с наихудшим результатом, и так же как некоторые дела делаются наихудшим образом, хотя и используют добрые средства, так Бог, наоборот, наилучшим образом использует то, что весьма плохо совершает дьявол. Ведь и тиран, и князья могут пользоваться мечом во зло и во благо, один ради насилия, другой ради [праведного] возмездия; и, я полагаю, не существует никаких инструментов или приспособлений для наших нужд, которыми - в зависимости от качества интенций - мы не могли пользоваться как плохо, так и хорошо, то есть: совершенно не важно, что случается, а [важно], с каким это происходит умыслом (animus). Отсюда: любой человек бывает как добрым, так и дурным, бывают и причины для добрых и дурных дел, из-за которых случается, что существует как доброе, так и злое. В самом деле, кажется, что добрый человек отличается от злого не тем, что он делает то, что может быть благом, но скорее тем, что делает это хорошо. Возможно, что теперь узус речи принимает за одно и то же [выражения] "делать благо" и "делать хорошо"; однако по силе и свойствам эти обороты означают не одно и то же. Так как благим часто называется то, что, однако, вовсе не благо, то есть [совершается] не с благим намерением, то кажется, что можно сделать благо, хотя это делается не во благо. Ведь часто бывает, что одно и то же совершается разными [людьми] так, однако, что по своим намерениям один это делает во благо, а другой - во зло. Так, например, если двое вещают какого-либо осужденного, причем один только потому, что его ненавидит, а другой потому, что должен исполнить праведный [приговор]; эта праведная казнь через повешение оказывается праведным [делом] со стороны последнего, ибо его намерение правильно, и неправедным со стороны первого, ибо [совершается] не из любви к справедливости, но рвением к ненависти и гневу. Говорят даже, что иногда злодеи либо сам дьявол соучаствуют с Богом в одном и том же деянии таким образом, что одно и то же объявляется содеянным как Богом, так и ими. Мы видим, например, что Сатана похитил все добро у Иова, а сам Иов, тем не менее, утверждает, что оно было отобрано у него Богом: Господь дал, Господь и взял [(Иов. I, 24)].

Отсюда перейдем к другому [примеру], который завладевает умами христиан, как [наи]более дорогой, хотя тебе и тебе подобным он и кажется смешным. Поминают, что предательство Господа Иисуса в руки иудеев произошло как при посредстве самого Иисуса, так и Бога Отца и предателя Иуды. Ибо говорят, что и Отец предал Сына, и Сын Самого Себя, и Иуда Его, так что среди них [считается], что то же, что и Бог, совершили дьявол либо Иуда. И хотя кажется, что они таким образом совершили не-

кое благо, однако нельзя утверждать, что они действовали во благо. Или же: совершили ли они или хотели совершить то же, что желал сделать Бог? обладали ли они той же волей, исполняя это, которой обладал и Бог? неужели нужно говорить, что они совершили благодеяние, сделав то, что хотел сделать Бог, или обладают доброй волей, желая того же, что и Бог? Нет, конечно. Ведь если бы они сделали или желали сделать то, что хотел сделать Бог, сделали или хотели сделать они не это, хотя думали, что этого жаждет Бог. Их намерение по поводу одного и того же поступка не то же, что [намерение] Бога, хотя хотели они одного и того же. Потому можно бы сказать, что их воля и Божья - идентичны, ибо они жаждали одного и того же; тем не менее их воля - зла, а Божья - блага, так как желали одного и того же они по разным причинам. Так, хотя одинаковые действия у разных людей, поскольку делают они одно и то же, но из-за разницы в намерении действие одного благое, а другого - дурное, так как, несмотря на то, что делали они одно и то же, этот, однако, делает во благо, а тот - то же самое - во зло, и (удивительно сказано) иногда кто-либо по доброй воле может пожелать, чтобы другой сотворил зло, ибо желает этого из благих намерений. В самом деле, часто Господь через посредство дьявола или какого-либо тирана повелевал поразить невинных или не заслуживших сей печальной участи [людей] ради очищения их от какого-либо прегрешения, либо для увеличения заслуги, либо ради необходимого примера для других, либо по какой-нибудь иной, скрытой от нас разумной причине. Потому и Иов, упоминая, что с Господнего дозволения дьявол мастерски действовал во зло, произнес: Как Господу было угодно, так и свершилось. Не сомневаясь в том, что это было ниспослано Господом во благо, он выразил благодарение Ему таким суждением, добавив: Да будет имя Господне благословенно [(Иов, I, 21)]. И Третья книга Царств также учит, что Господь отправил нечестивому Ахаву лживого духа, чтобы обмануть его; ведь когда Господь: "Кто склонил бы Ахава? [...] И выступил лживый[52] дух и предстал пред [лицем] Господа, и сказал: я склоню его. И сказал ему Господь: чем? Он сказал: я выйду, и сделаюсь духом лживым в устах всех пророков его. Господь сказал: ты склонись его и выполнишь это; пойди и сделай так [(III Царств, XXII, 20-22)]. Пророк Михей, когда перед самим Ахавом излагал, что ему было откровение, добавил: И вот теперь попустил Господь духа лживого в уста всех сих пророков твоих, которые находятся здесь; но Господь изрек о тебе недоброе [(III Царств, XXII, 23)]. Позволяет ли Господь дьяволу свирепствовать либо против святых или нечестивых, ясно, что Сам Он позволяет только то, что позволять во благо, и дьявол во зло совершает лишь то, что становится, однако, благим, а почему оно таковым становится, на то имеется разумная причина, хотя нам она не известна. Как напоминает тот ваш великий философ в "Тимее", доказывая, что Бог все творил наилучшим образом: "Все, что рождено, рождено по необходимой причине. Действительно, не становится ничто, рождение чего не происходило бы на основании законной причины и разума[53]. Отсюда ясно видно: что бы от чего бы ни происходило, но поскольку это относится к наилучшему управлению со стороны Божественного провидения, это происходит разумно и во благо, а случается потому, что у этого есть разумная же причина, на основании которой оно становится, даже если тот, кто это делает, действует безрассудно и не во благо, не намереваясь выполнять то, что имел в виду Бог. Таким образом, очевидно, что ничто не происходит иначе, как с изволения Бога, и ничто не может случиться вопреки Его воле или сопротивляясь ей. Несомненно, кроме того, что Бог не дозволяет ничего [делать] беспричинно, и все свершается только разумно, ибо как дозволение, так и действия Его рациональны, поскольку Ему известно, почему Он дозволяет свершиться каждому [событию], какое бы ни происходило, и Ему ведомо, почему они должны быть свершены, даже если они дурны или случаются во зло[54]. В самом деле. Благо должно было позволить совершиться только тому, что должно было стать благом, и не был бы совершенно благим Тот, Кто не расстроил бы в силу могущества - то, что не должно было стать благим. Более того, Его нужно было бы обвинить в том, что Он не смог сотворить благим то, что произошло с [Его] изволения.

Ясно, таким образом, что все, что ни случается создать, имеет разумную причину, по которой это происходит или нет. Поэтому благо, что это случается, или благо, что оно не случается, даже если его производит тот, кто действует не во благо, либо тот, из-за кого оно не происходит, то есть кто отказывается действовать из-за дурного намерения. Отсюда [следует]: благо, что зло существует, или что оно случается, и, однако, само зло никогда не бывает благим. Истина утверждает это с очевидностью, когда говорит: Ибо надобно придти соблазним (scundulum), но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит [(Матфей, XVIII, 7)]. И если открыто говорит: полезно и подобающе спасению человека, чтобы некие люди были оскорблены и раздражены при соблазне (scundalum) своей души, то есть подвергаются проклятию, так что речь о том, что через их злобу спасутся все, кому предназначено исцеление. И, однако, проклятыми, то есть осужденными будут те, чьим советом и внушением учиняется сей соблазн. Итак, зло есть соблазн, но благо - что соблазн есть. Так, благо, что есть некое зло, хотя, однако, никакое зло - не благо. Великий ученик Истины, Августин, остерегался этого парадокса и, обсуждая, каким наилучшим способом Бог повелевает самим злом, утверждает Его благость и дьявольскую низость: "Бог как лучший Творец доброй природы, так и справедливейший распорядитель злой

воли: когда она злоупотребляет доброю природою, Он пользуется для самого добра злою волею"[55]. О дьяволе он говорит также следующее: "Бог, созидавая его, без сомнения, знал будущую злобу его, и предвидел, какие блага извлечет Он из злых дел его". И несколько дальше: "Бог не создал никого,-не говорю из ангелов, но даже из людей, о ком Он наперед знал, что он сделается злым, и в то же время не знал бы, какую благую пользу извлечет Он из него. И в другом месте: Каждая вещь-хорошо а совокупность их - весьма хорошо, так как всем вместе "образуется красота мира", достойная любви. Также: "То, что называется злом, было определено во благо и поставлено на своем месте, оно при этом более выделяется в качестве блага, так как благо, пока действует благу, ценится выше. Ведь Всемогущий Бог, так как Он в высшей степени Благо, никоим образом бы не позволил, чтобы в трудах Его было нечто от зла, если бы Он не был до такой степени всемогущим и благим, чтобы из зла извлекать благо". Также: "Не нужно сомневаться, что Бог действует во благо, даже при дозволении кому-либо произвести зло. В действительности, Он позволяет его только по праведном помышлении и истинно во благо, что праведно. Впрочем, хотя зло в качестве зла не является благим, однако не только благо, но также и зло во благо. Ведь Всемогущее благо никоим образом не дозволило бы, чтобы было зло, если бы не было блага: Ему также, несомненно, легко сделать то, что он хочет, как легко не допускать того, чем Он не хочет. Ибо Он никем не назвался бы истинно Всемогущим, если бы Он не мог делать желаемое и если бы осуществление Его всемогущей воли стеснялось волей какого-либо иного творения".

Вот, ты ясно услышал то, почему - на основании разумного представления - благо, что есть зло, хотя никоим образом неверно, что зло - это благо. Одно дело сказать, что зло во благо, и другое - что зло есть благо. Ведь там "благое" прилагается к дурной вещи, а здесь к тому, что она существует в качестве этой дурной вещи, то есть там - к вещи, а здесь - к ее привходящему признаку. Благой же вещью называется, как было сказано, та, которая, поскольку она прилагается для какого-либо использования, сама по себе необходимо не мешает или не уменьшает пользы или положения какой-либо вещи. Правда, чтобы помешать или уменьшить это, было бы необходимо, чтобы противоположное вещи или ее недостаток не оставили бывшей ни ее положения, ни полезности. Таковы, к слову сказать, бессмертная жизнь, радость, здоровье, знание, девственность: хотя в них есть определенное положение и полезность, ясно, что эти [качества] не сохраняются, если присоединить к ним их противоположности. Известно, что любые субстанции нужно называть благими вещами, так как они, к примеру, могут приносить некую пользу и с их помощью необходимо не ущемляется ни положение, ни польза. В самом деле, и порочный человек, предающийся развратной или даже развращенной жизни, может перестать считаться порочным, но только благодаря ему необходимо было нечто, еще более порочное.

Я полагаю, что сейчас достаточно для описания благой вещи. Но поскольку мы прилагаем имя "благой" [не только к вещи, но и] к ее привходящим признакам, то есть к тому, что называется предложениями, благодаря которым рассказывается, что происходит[56] (например, мы говорим: это - благо, а это - не благо), то это так, если, как говорилось, необходимо было исполнять наилучшие установления Бога, даже если сами установления полностью от нас скрыты. Ведь благо даже, чтобы никто не действовал во благо, если то, что он делает, не соответствует ни одному Божьему завету. Скорее тот, кто не может что-то сделать, противится тому, что разумно. У него нет причины, по которой он мог бы это сделать. У него нет разумной причины, по которой он бы это сказал, при условии, что Сам Бог помешал бы [своему] повелению, если бы это случилось. Итак, мы часто говорим, обманываясь, что для нас благо делать то или это, полагая, что это необходимо делать всем. Но поскольку это не согласуется с божественным порядком, мы невзначай лжем, хотя сказанное нами и не считаем из-за этого ложью. Потому и в молитве мы часто ошибочно просим многое, в чем нам отказано Богом, который Сам лучше нас знает, что нам необходимо. Оттого особенно полезно говорить так: да свершится воля Твоя! [(Матфей, VI, 10)].

Сейчас довольно того, что я сказал о том, как нужно, высказываясь, понимать наименование блага: в каком случае его можно принять просто за благую вещь, а в каком - приложить к случайным признакам, или к предложениям[57]. Поэтому, если осталось что-либо неопределенным при исследовании Высшего блага, то продолжай спрашивать меня о нем дальше,- можно добавить [кое-что еще] или поспешить к другим [проблемам]...

(Диалог обрывается)

Примечания

[1] См. об этом: Неретина С.С. Абельяр и Петрарка: пути самосознания личности//Вопросы философии, 1990, № 3. С. 143-144, где обращается внимание на исследование "Диалога", проведенное одним из его издателей Р. Томасом.

[2] Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 163.

[3] Petrus Abaelardus. *Dialectica* (ed. L. M. de Rijk). Assen, 1956, 470, 4-6.

[4] Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в сознании европейского Средневековья//Человек. 1992. № 2. С. 84.

[5] Petrus Abaelardus. *Dialogue inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Здесь начинается первый отрывок, приведенный в издании "Истории моих бедствий" (М., 1959) в переводе Н.А. Сидоровой.

[6] О видении см.: Steiger L. *Hermeneutische Erwagungen zu Abaelards "Dialogus"*. - *Trierer theologische Studien*. Bd. 38. Petrus Abaelardus. (1079-1142). Person, Werk und Wirkung. Paulinus - Verlag - Trier, 1980.

[7] В средневековой философии было три отдела: спекулятивная, или теоретическая, рациональная, или логика, и практическая, или моральная философия.

[8] См.: Аристотель. Никомахова этика. 1097a30-1097b20.

[9][9] Правила диспута предполагали выявление противоположностей (*sic et non*), диалектический анализ содержания, разрешение. Диспуты были публичными (*disputatio de quodlibet*) и ординарными (*disputatio ordinaria*). Последние имели непосредственное отношение к предмету исследования и занимались более глубоким его изучением. "Диалог" предполагает именно такую форму диспута в отличие от *disputatio de quodlibet*, спора обо всем на свете на свободную тему. См.: Суворов М. Средневековые университеты. М., 1898.

[10] *Scriptor* доел. "писец" (лат.), в Средние века это - не писатель, не автор, но, как правило, переписчик, комментатор или компилятор авторитетного текста, Священного Писания, произведений Отцов церкви, а также некоторых философов (Платона, Аристотеля).

[11] Имеется в виду осужденная Санским собором 1140 г. "Теология Высшего блага" Абельяра.

[12] Ср. с Синодальным изданием Библии: "В делах человеческих, по слову уст Твоих, я охранял себя от путей притеснителя".

[13] То есть для земного воздаяния и небесного блаженства.

[14] Это неясная передача рассказа о том, что Авраам потребовал клятву от управляющего своим домом, раба, старшего в доме, не брать в жены сыну его Исааку дочь Хананеев, а взять "из земли рождения" его (Бытие, XXIV, 1-9).

[15] В русском переводе: "... дабы они не сделались сетью среди вас".

[16] В русском переводе: "... из дочерей этой земли, то к чему мне и жить"? У Абельяра вместо вопросительного предложения утвердительное.

[17] Ж. Жоливе, М. Гандильяк и Л. Штайгер полагают, что здесь содержится намек на то, что Философ - магометанин, потомок Измаила, намек, по их мнению, тем более вероятный, что Абельяр испытывал интерес к мусульманам, к которым собирался бежать, как он сообщает в "Истории моих бедствий", от преследований монахов. См.: Gandillac M. de. *Le "Dialogue" d'Abelard.-Abelard. Le "Dialogue". La philosophie de la, logique*. Geneve-Lausanne-Neuchatel, 1981. P. 7; Steiger L. *Hermeneutische Erwagungen zu Abaelards "Dialogus"*. - *Trierer theologische Studien*. Bd. 38.; Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung. Paulinus-Verlag-Trier, 1980. S. 248.

[18] Русский текст начинается словами: "О, если бы сердце их было у них таково, чтобы..."

[19] В русском тексте: "дабы хорошо было нам во все дни".

[20] Выражения "и будет отличаться нравами от вас" нет в русском тексте Библии.

[21] В переводе здесь и всюду я оставляю выражения оригинала, отсылая читателя для сравнения к соответствующим стихам русского синодального издания.

[22] Слова "исполняй это только ради Господа" отсутствуют в русском тексте Библии.

[23] В русском тексте: "Всякую птицу чистую ешьте".

[24] Русский текст таков: "И с ним обрезан был весь мужской пол дома его, рожденные в доме и купленные за серебро у иноплемеников".

[25] Ионадав (Господь-Щедродатель) - сын Рехавы, или Рихавы, который завещал детям не пить вина, не строить домов, не сеять семян, не разводить виноградников, а жить в шатрах, ведя кочевой образ жизни (VI Царств, X, 15; Иеремия, XXXV, 6-19).

[26] В латинском тексте употреблено слово "nos", "нам".

[27] В синодальном издании: "Бог высок могуществом Своим, и кто такой, как Он, наставник?"

[28] В русском тексте: "Я не лучше отцов моих".

[29] См.: Athanasii Vita sancti Antonii. -MPL, t. 73, col. 184 Антоний (260-364)-христианский святой. Раздав имение свое, он в возрасте 20 лет удалился в пустыню, затем, через 15 лет, в пещеру на берегу Нила. Стал наставником верующих, отправился в Александрию, где были гонения на христиан, затем вновь вернулся в пещеру. Последователи арианства (ереси, возникшей в IV в., отрицавшей едино-

сущность Бога Отца и Бога Сына) пытались склонить его на свою сторону, но Антоний опроверг и это учение, и наветы на себя. Большинство трудов Антония - это правила и наставления, как надо спасать душу: познавать самого себя, сохранять обычаи отцов, всегда ждать кончины.

Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, св. отец Церкви (293-373), непримиримый противник Ария. На Никейском соборе был принят его Символ веры. Его многочисленные труды состоят из посланий и поучений монашествующим, из полемики с арианами и другими ересями.

[30] Boethii De diff. tur. II, col. 1195 A. Фемистий Пафлагонский (ок. 317-388)-византийский философ и ритор. Ему принадлежат парафразы на сочинения Аристотеля ("Вторая аналитика", "О душе" и др.), которые он не только истолковывал, но и кратко, четко излагал. Парафразы неоднократно переводились на протяжении Средневековья.

[31] См.: Блаженный Августин. О порядке.- Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1914. Ч. 2. С. 210.

[32] См.: Блаженный Августин. Христианская наука или основания священной герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835. С. 149.

[33] См.: Petri Abaelardi Theologia Christiana,- MPL, t. 178, col. 1165-1212

[34] Аврелий Августин. О граде Божием.- Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Кн. 8. Ч. 4. Киев, 1905. С. 6.

[35] Аристотель. Категории. С. 85-86.

[36] Марк Туллий Цицерон. Тускуланские беседы. III, 33; Boet. In Categ. Arist., col. 279 B; Petrus Abaelardus. Dialectica, 441, 22-26.

[37] В русском синодальном издании: "Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия".

[38] Аврелий Августин. О граде Божьем.- Гворения блаженного Августина... Ч. 4. Киев, 1905. С.294.

[39] Ср.: Цицерон. Об обязанностях.- Цицерон. О старости, о дружбе, об обязанностях. М., 1975. С. 108-109. Здесь - перевод мой.- С. Н.

[40] Имеется в виду Цицерон.

[41] Ср. с тем, что Аристотель называет "устойчивым свойством", к которому он относит добродетель: "... под устойчивыми свойствами разумеют качества более продолжительные и мало подверженные изменениям". Эти свойства - не врожденные в отличие от "другого вида качества... благодаря которому мы называем людей искусными в кулачном бою или искусными в беге, здоровыми или болезненными, и вообще те качества, о которых говорится как о врожденной способности или неспособности..." (Аристотель. Категории. С. 72-73).

[42] См. об этом: Цицерон. Об обязанностях - Цицерон. О старости, о дружбе, об обязанностях. М., 1975. С. 62 и далее. Цицерон - один из почитаемых Абеляром авторов. На мой взгляд, prudentia в абеляровом контексте более соответствует термину "благоразумие", нежели "дальновидность", а temperantia - термину "воздержание" вместо "умеренности", предложенных В.О. Горенштейном, действительно более соответствующих этико-политической, нежели этико-религиозной направленности, что выявляет, кстати, разную культурную нагруженность терминов.

[43] У Цицерона сказано, что в основу, или в мудрость и дальновидность, входят исследование и открытие истины" [Цицерон. Об обязанностях. С. 62), что не тождественно знанию добра и зла.

[44] Препозиция (лингв.) - положение одного из двух связанных между собою слов в предложении перед другим; предлог; префиксация.

[45] Фома Аквинский различал два плана: по аристотелевской теории о даймонах, которые не относятся к подлунному миру, ангел, с одной стороны, сотворен безгрешным, но в силу свободы воли может отказаться от предложенного ему дара. См. также: Иоанн, VIII, 44.

[46] Ср. русский текст: "Если нечестивый будет помилован, то не научится он правде,-будет злодействовать в земле правых, и не будет взирать на величие Господа" (Исайя, XXVI, 10).

[47] По традиции, идущей от Псевдо-Дионисия Ареопагита (MPG, t. III, col. 565), воскресение связано с метафизической необходимостью возвращения Богу его тела, что тесно связано с душевными сражениями. Абеляром и его современниками, считает М. Гандильяк, эта идея воспринимается с трудом.

[48] Источник цитаты не обнаружен. См. об этом: Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 230.

[49] "И я слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи из всех колен сынов Израилевых" (Апокалипсис, VII, 4) - по двенадцати тысяч из двенадцати колен. Источник цитаты (или переданной своими словами мысли) не обнаружен.

[50] Русский текст: "Он совершит истребление, и бедствие уже не повторится..." См. также: Hieronimi Commentariorum in Naum liber cap. 1,9 - MPL. T. 25, col. 1238 С. Ср. с максимой Римского права: pop bis puniri pro uno delicto, нельзя дважды наказывать за одно и то же преступление.

[51] Авторы (auctores) - пророки, евангелисты, Отцы церкви. Не путать с термином "scriptores" (см. прим.5).

[52] В русском тексте вместо слова "лживый" - "один".

[53] Ср., например: "Почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, которые связаны с разумной природой...", "все... вещи рождены под воздействием необходимости..." и т.д. См.: Платон. Тимей.- Платон. Соч. в 3 т. Т. 3. М., 1971. С. 487, 514.

[54] Переводчик "Диалога..." на французский язык М. Гандильяк полагает, что это высказывание обнаруживает истинный смысл седьмого положения против Абельяра, представленного на обсуждение Санскому собору. Оно звучит так: "Бог может сотворить нечто или пренебречь им, но Он мог сотворить или пренебречь сотворенным только тем способом и в то время, в какое он это сотворил, а не иначе". См.: Oeuvres choisies d'Abelard. Ed. M. Gandillac. P., 1945. P. 327. Обвинительный лист см. Dis-lionnaire de catholique de Vacant-Mangenot-Amann, 1, col. 44-45.

[55] Аврелий Августин. О граде Божием.- Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1905. Ч. 4. С. 201.

[56] Случай (eventus) оказывается условием явления (или - существования) речи, в случае Моментально охватывается и его бытие, которым он про-исходит (e-venit).

[57] Это последнее предположение тождества предложения (или - см. выше, прим. 82 - речи) и случайного признака, понятого как произошедшего из иного бытия, ведет к признанию особой роли этого признака: как свидетеля такого - истинного, словесного - бытия. Впоследствии это положение было развито Фомой Аквинским.