

КНИГА О ПОДОБИИ ПЛОТИ ГРЕХА

Пресвитер Евтропий

Текст настоящего трактата был найден в начале XX в. среди рукописей Парижской национальной библиотеки (Paris. lat. 13344) французским эрудитом-патрологом Жерменом Мореном (dom Germain Morin). Напечатан он был в 1913 г., спустя шесть лет после открытия, в течение которых издатель «перечитал его бесчисленное количество раз»¹ в попытке установить личность автора. Заглавие трактата приписывает его некоему епископу Иоанну, в сокращении — *IOH*, от *Iohannes*. Поиски Морена вскоре обратились к наследию блж. Иеронима, поскольку в рукописной традиции сокращение *IOH* могло смешиваться с аббревиатурой *IHO*, от *Hieronimus*. В дальнейшем подтвердилось, что именно такое смешение имело место. Фрагменты из «Книги о подобии плоти греха», таинственные для патрологов до открытия Морена, цитировались под именем блж. Иеронима в сочинениях времен адопционистских споров в Испании и Галлии². Фразу из трактата обсуждали Феликс Ургельский³, Агобард Лионский⁴, Елипанд Толедский⁵ и Алкуин, причем авторство Иеронима оспаривалось уже тогда со стороны Алкуина⁶.

Ж. Морен, проанализировав содержание и стиль текста, пришел к выводу, что автор трактата должен был жить до середины V века, до несторианских споров, поскольку из ересей опровергаются только манихейство и арианство. Гипотеза, которую он развивает далее, прибегая к множеству текстуальных сопоставлений, указывает как на автора трактата на Пациана, епископа Барселоны (2-я пол. IV в.). Эту атрибуцию приняли многие патрологи, такие как М. Шанц, О. Барденхевер, У. Морикка, Б. Альтанер, П. де ля Бриоль, Ф. Кайре, Б. Штайдле. Под именем

¹ *Morin*. Un traité inédit du IV-e siècle.

² См.: Прокофьева Н. Д., Фокин А. Р. Адопцианство // ПЭ. Т. 1. 2000. С. 310–311. — *Ред.*

³ Интересующего нас сочинения Феликса не сохранилось, его цитирует Агобард Лионский (*Liber adversus dogma Felicis Urgellensis* // PL. 104. Col. 29–70).

⁴ PL. 104. Col. 56 sq.

⁵ *Elipandus*. Epistula IV, ad Albinum // PL. 96. Col. 872bd.

⁶ «Во-первых, рассмотрим то выражение, о котором ты лукаво утверждаешь, что оно принадлежит блаженному Иерониму. Ты думал, а лучше сказать, хотел заставить нас думать, что он произнес следующее: “Сын человеческий через Сына Божия удостоивается того, чтобы быть <...> в Сыне Божием, так что взятое не отделяется от природы, но природа сочетается с взятым”» (*Alcuinus*. *Adversus Elipandum* II 10–11 // PL. 101. Col. 267bd).

Пациана можно встретить трактат в некоторых справочных изданиях⁷. Против авторства Пациана высказались Б. Капель, З. Гарсия Виллада, Дж. Меркати и Ф. Борлеффс⁸. Последний подверг тексты Пациана и наш трактат параллельному филологическому анализу, в процессе которого выявил, что в «Книге о подобии плоти греха» есть ряд терминов, чуждых лексикону Пациана; конструкции, типичные для Пациана, не встречаются в трактате; ссылки на одни и те же цитаты из ап. Павла сопровождаются совершенно различными объяснениями.

Наконец, в 1942 г. Хосе Мадос опубликовал статью⁹, в которой атрибуировал «Книгу о подобии плоти греха» малоизвестному писателю кон. IV — нач. V в. пресвитеру Евтропию. Об этом авторе сообщается в сочинении еп. Геннадия Марсельского (Массилийского) «О знаменитых мужах»¹⁰: «Евтропий пресвитер написал двум сестрам, рабам Христовым, лишенным наследства родителями из-за обета целомудрия и любви к вере, два утешительных послания в виде небольших книг, языком элегантным и ясным, которые (послания) насыщены не только собственными мыслями, но и свидетельствами из Писаний»¹¹.

Мадос обнаружил цитату из трактата еще в одном письме упомянутого Елипанда¹², а также в ответном послании Елипанду от епископов Галлии¹³. В этих свидетельствах «Книга» приписывается перу блж. Иеронима, однако называется имя адресата — *Cerasius* (согласно рукописи Елипанда) или *Caesaria* (по рукописи письма епископов Галлии). Благодаря своей широкой эрудиции Мадос выяснил тот факт, что среди латинских авторов деве Кесарии писал пресвитер Евтропий и что эта Кесария — одна из двух сестер-дев, которых безымянно упоминает Геннадий. Данное открытие послужило главной причиной для того, чтобы приписать трактат пресвитеру Евтропию. С атрибуцией Мадоса согласился впоследствии и первооткрыватель «Книги» Ж. Морен¹⁴. Нужно сказать, что имеется ряд параллелей (указанных Мадосом) между настоящим трактатом и другими произведениями Евтропия, как в плане лексикологическом, так и богословском; они свидетельствуют об определенной целостности богословия автора, которое может быть обобщено на основании текстов Евтропия и которое, несомненно, заслуживает отдельного исследования¹⁵.

⁷ См., например: DTC. Т. 11. Col. 718–721; также немецкий *Thesaurus linguae latinae* (Lpz., 1900 ff.) использует настоящий текст под именем Пациана Барселонского.

⁸ *Borleffs F. Zwei neue Schriften Pacians? // Mnemosyne. Vol. 7 (3). 1938–1939. P. 180–192.*

⁹ *Mados. Herencia literaria del presbítero Eutropio.*

¹⁰ *De viris illustribus. 49 // PL. 58. Col. 1087; критическое издание 1895 г.: Hieronymus und Gennadius. De viris illustribus.*

¹¹ «Eutropius presbiter scripsit ad duas sorores, ancillas Christi, quae ob deuotionem pudicitiae et amorem religionis exheredatae sunt a parentibus, epistulas in modum libellorum consolatorias eleganti et aperto sermone duas, non solum ratione, sed et testimoniis Scripturarum munitas» (*Gennadius. De viris illustribus. 49*).

¹² *Monumenta Germaniae Historica Concilia. Т. II. P. 112.*

¹³ *Ibid. P. 144–145.*

¹⁴ См.: *Morin G.* [рец.]. *Brillantes découvertes d'un jésuite espagnol et rétractation qui s'en suit // Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain. Vol. 38. 1942. P. 411–412.*

¹⁵ Существует всего несколько исследований, посвященных богословию пресвитера Евтропия. Работа Л. Триа (*Tria L. De similitudine carnis peccati. Il suo autore e la sua Teologia. R., 1936*), содержащая детальный анализ настоящего трактата как такового, имеет целью подтвердить авторство Барселонского епископа, поэтому изобилует сравнениями с сочинениями последнего. В статье Ф. Каваллера (*Cavallera. L'héritage du prêtre Eutrope*) не принимается в расчет сочинение «*De viro perfecto*», принадлежность которого Евтропию будет предложена и обоснована лишь

Нельзя, как представляется, сделать далеко идущих выводов из чтения, которое дает одна рукопись труда Геннадия (несохранившаяся *Corbiensis* — рукопись скриптория аббатства Корби), чтения которой приводятся в издании бенедиктинца Martianay¹⁶): scripsit ad suas sorores¹⁷, «написал своим сестрам». Большинство манускриптов говорит о «двух (*duas*) сестрах» и заставляет видеть здесь или искажение, допущенное переписчиком, или неправильное прочтение издателем. Однако мы не можем умолчать об этой детали, помня, как много для освещения личности Евтропия значили вторичные и искаженные сведения.

О личности пресвитера Евтропия более нет внешних свидетельств, за исключением сообщения Геннадия. Тот факт, что трактат Евтропия был известен авторам, жившим в области Аквитании, дает право Х. Мадосу предположить, что его деятельность протекала в этих пределах, то есть в южной Галлии и в северной Испании¹⁸. Лаконичное наименование Паулина Ноланского в трактате Евтропия «О презрении к наследству» как *Paulinus noster* («наш Паулин») может означать, что Евтропий был знаком или даже связан родственными узами¹⁹ с Паулином, который, как известно, прожил некоторое время (391–394) в Испании²⁰.

Не имея оснований для точного определения времени жизни нашего автора, присоединимся к немногословной констатации Х. Эйманна: «Мы лишь можем сказать, что он жил около 400 года»²¹. Пресвитеру Евтропию посвящено несколько строк в комментариях к переводу труда Геннадия Марсельского на русский язык²²: «Евтропий вел, по всей видимости, аскетический образ жизни. <...> (395–415 гг.)». Но что могут означать эти цифры и откуда они происходят, остается непонятным.

Известны еще три сочинения пресвитера Евтропия, и история этих текстов так же непроста. Одно из них было оправдано от несправедливых обвинений в пелагианстве, впрочем, не окончательно, как можно судить из оценки, данной в Патрологии Квастена: «*Послание об истинном обрезании* <...> было составлено, возможно, под влиянием учения Пелагия»²³.

Это следующие тексты:

1) *Ad Geruntii filias de contemnenda hereditate* // PL. 30. Col. 45–50. — «К дочерям Герунтия о презрении к наследству», находящееся среди подложных посланий блж. Иеронима. Керасия была одной из дочерей Герунтия²⁴.

впоследствии (см.: *Cavallera. L'èpître pseudo-hiéronymienne*). Фундаментальная работа Х. Эйманна (*Eymann. Eutropius Presbyter*) предлагает наряду с немецким переводом «Книги» серьезную попытку осмысления «этого столь сложного текста» (S. 127), но не корпуса пресвитера Евтропия целиком.

¹⁶ Parisiis, 1706. P. 127 ss. См. историю и критику издания в: *Hieronymus und Gennadius. De viris illustribus*. S. XXVI–XXVII.

¹⁷ PL. 58. Col. 1087c; *Hieronymus und Gennadius. De viris illustribus*. S. 78–79.

¹⁸ *Madoz. Herencia literaria del presbítero Eutropio*. P. 53.

¹⁹ См.: *Patrologia. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*. I Padri Latini / A cura Angelo di Berardino, con pres. di J. Quasten. R., 1978. Vol. 3. P. 482.

²⁰ *Cavallera. L'héritage du prêtre Eutrope*. P. 63.

²¹ *Eymann. Op. cit.* S. 102.

²² Церковные историки IV–V веков. М., 2007. С. 439, примеч. 120.

²³ *Patrologia...* Vol. 3. P. 482: «*L'Épistula de vera circumcisione: <...>* Fu forse composta sotto l'influenza della dottrina di Pelagio».

²⁴ См.: *Madoz. Herencia literaria*. P. 27–31.

2) *Ad Cerasiam de vera circumcissione* // PL. 30. Col. 188–210. — «К Керасии об истинном обрезании», также сохранившееся среди подложных сочинений Иеронима²⁵.

3) *Epistula de viro perfecto* // PL. 30. Col. 75–104 (PL. 57. Col. 933–958). — «Послание о совершенном человеке», дошедшее до нас в двух собраниях: блж. Иеронима и св. Максима Турского, адресовано той же Керасии²⁶.

Геннадия, очевидно, были известны только два первых сочинения Евтропия; с уверенностью можно сказать, что марсельский епископ читал послание «О презрении к наследству». Языку Евтропия, как мы видели, он дает характеристику как «элегантному и ясному», о сочинениях замечает, что они «обильно насыщены не только собственными мыслями, но и свидетельствами из Писаний»²⁷. Эта оценка с полным правом может быть отнесена также и к настоящему трактату. Итальянский латинист Ф. ди Капуа²⁸ после скрупулезного анализа, произведенного над метрической структурой «Книги», говорит о том, что «красноречивая ритмическая проза», выверенность и строгость ритмики ставит автора в один ряд с такими риторам, как свт. Амвросий Медиоланский, блж. Августин и Виктор Витенский, «последними представителями древнего величия Рима»²⁹.

Нельзя сказать о близости Евтропия к кому бы то ни было в отношении использования библейского текста, который отличается как от иеронимовского, так и от других латинских версий Писания, реконструируемых на основании сочинений древних западных авторов³⁰.

Трактат дошел не полностью, поскольку в рукописи несколько листов было утеряно. Благодаря тому, что автор в начале задает структуру рассуждения и впоследствии часто напоминает о ней, можно предположить, что в лакуне находилась кульминационная часть сочинения, где автор хотел говорить о самом *подобии плоти греха*, через которое будет доказана истинная плоть, дабы тогда было вполне ясно и очевидно, могло ли и должно ли было это действительно называться *подобием греха* (с. [117]). Эта предполагаемая тема кульминации является одновременно и предпосылкой всего рассуждения вообще³¹. Нам остается сожалеть о не дошедших до нас прекрасных образах и метафорах Евтропия (за исключением некоторых недоразумений, о чем см. далее), благодаря которым его речь «при всей горькости состязания имела столь приятный вкус» ([131]).

Произведение пресвитера Евтропия поднимает и разрешает в определенном смысле несколько сложных вопросов, актуальных и в современной богословской среде — прежде всего, следующий: какую природу Адама воспринял Господь — до грехопадения или после? «Деление» природы Адама по хронологическому признаку основывается на различии ее качественных свойств до и после падения («плоть его не единого качества», гл. IX). Во-первых, это свойства, характеризующие отношение человека к Богу («до падения украшенный всяческими благословениями», «после падения вижу его искаженным всяческими проклятиями»),

²⁵ Ibid. P. 31–39.

²⁶ См.: *Cavallera*. L'èpître pseudo-hiéronymienne. P. 158–167.

²⁷ См. выше.

²⁸ *Di Capua*. Ritmo e paronomasia.

²⁹ Ibid. P. 430.

³⁰ *Morin*. Un traité inédit du IV-e siècle. P. 91.

³¹ См. анализ структуры, в котором исследователь видит особую важность для понимания текста: *Eumann*. Eutropius Presbyter. S. 126 sqq.

и, во-вторых, это свойства физиологические («до преступления — бессмертный», «плоть, исказившая и изменившая делом свою сущность»). Заметим, что здесь автор сочетает те два подхода, которые принято считать характерными для западной и восточной традиции соответственно в вопросе грехопадения³²: *юридическое* лишение славы и благословений и *физиологическое* искажение, причиненное отдалением от Бога. Впрочем, несмотря на это, особое внимание трактата направлено на исследование именно физиологических следствий грехопадения.

Нельзя признать удачными некоторые формулировки Евтропия. Наиболее странное и неожиданное место мы находим в гл. XVIII, [146]: «Хотя Он и сочетался с Богом через рождение от Марии и должен был быть спасен вместе со Спасителем, но если бы не был оставлен в этот час, то не смог бы вкусить смерти», и далее: «Когда Он чувствует конец, Он (человек) уже один». Такой пассаж объясняет, почему позднейшие галльские адопционисты проявляли интерес к данному трактату. Однако необходимо применить к пресвитеру Евтропию принцип презумпции невиновности и попытаться вникнуть в «контекст» этих высказываний. Нам представляется, что причиной такого неожиданного отрывка заключается в одной прекрасной, но в то же время слабой стороне трактата Евтропия — в его чрезмерной *элоквенции*. В желании сохранить красочность своего повествования, автор вводит в Его уста два независимых друг от друга «fatetur», «изрекает», соответствующих двум природам, каждая из которых свидетельствует о другой. В сущности, перед нами неудачный пример ораторского приема — «прозопопеи»³³, в которой автор использует имеющийся материал Евангелия. Чрезмерное старание удостоверить человечество Христа и сохранить от посягательств аксиому о бесстрастии Божества породило такую литературную форму пересказа евангельских событий³⁴. Только при таком объяснении возможно согласованное прочтение текста Евтропия³⁵. Православные латинские авторы Галлии, пользовавшиеся этим трактатом и защищавшие его от адопционистского прочтения, в первую очередь характеризуют речь Евтропия как *elegantissimus* (изысканнейшую)³⁶, что для латинского средневековья, как нам кажется, имеет больше оттенка от прилагательного «сложный», нежели «красивый».

³² См., например: *Ρωμανίδης Ι., πρωτοπρ. Το προπατερικόν ἀμάρτημα. Ἀθήνα, 2001. Σ. 118–124.*

³³ Греч. ἡ προσωποποιία, лат. prosopopeia, personificatio — олицетворение. Риторический прием, состоящий в: 1) наделении животных, неодушевленных предметов, абстрактных явлений и проч. человеческими способностями; 2) представлении действия в лицах, драматизация. — *Ред.*

³⁴ Прозопопея относится к словам Евангелия, олицетворяется тот, кто произносит евангельскую фразу, а именно — «наш Человек», т.е. человечество во Христе, хотя у него, строго говоря, нет «лица» и нет права использовать прямую речь вне риторической фигуры.

³⁵ Однако может существовать и альтернативное объяснение данного места у Евтропия. В IV–V вв. целый ряд латинских и греческих авторов (свт. Афанасий Великий, свт. Епифаний Кипрский, свт. Иларий Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский, монах Лепорий в своем *Libellus emendationis* (который был подписан в 426 г. епископами западной Африки, включая блж. Августина) и др.), толкуя, в частности, соответствующее место Евангелия (Мф. 27, 46), утверждали, что в смерти Христа Божество оставило Тело Господа, снисходя в ад и оставаясь соединенным с Его душой. См.: *Grillmeier A. Der Gottessohn im Totenreich // Zeitschrift für katholische Theologie. 1949. Bd. 71. S. 1–53, 184–203; Grondijs L. H. Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos // BZ. 1958. Bd. 51. S. 329–354, особ.: S. 331, 340–343. Учитывая датировку трактата, обсуждаемое С. С. Кимом место уже не выглядит столь странным. — *Ред.**

³⁶ PL. 104. Col. 65.

В тексте перевода в прямых скобках приводится пагинация³⁷, с добавлением некоторых поправок на основании замечаний Меркати³⁸ и ди Капуа³⁹. В сносках мы даем перевод тех вариантов, предложенных в PLS, которые изменяют смысл фразы. Из книги Х. Эйманна мы позаимствовали нумерацию параграфов римскими цифрами, которая соответствует разбивке на абзацы в издании Ж. Морена, но не приняли более мелкую нумерацию.

СОКРАЩЕНИЯ

Cavallera. L'héritage du prêtre Eutrope. — *Cavallera*. L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope (IV^e–V^e) // *Revue d'Ascétique et Mystique*. Vol. 24. 1948. P. 60–71.

Cavallera. L'épître pseudo-hiéronymienne. — *Cavallera F.* L'épître pseudo-hiéronymienne «De viro perfecto» (PL 30, 75—104) // *Revue d'Ascétique et Mystique*. Vol. 25. 1949. P. 158–167.

Di Capua. Ritmo e paronomasia. — *Di Capua F.* Ritmo e paronomasia nel trattato «De similitudine carnis peccati» attribuito a Paciano di Barcellona // *Scritti minori a cura di A. Quacquarelli*. Vol. 1. R., 1949. P. 413–430.

Eymann. Eutropius Presbyter. — *Eymann H.* Eutropius Presbyter und sein Traktat «De Similitudine carnis peccati». Frankfurt am Main; Bern; N. Y., 1985. (Regensburger Studien zur Theologie; 30).

Hieronymus und Gennadius. De viris illustribus. — *Hieronymus und Gennadius*. De viris illustribus / Hrsg. C. A. Bernoulli. Freiburg; Lpz., 1895. S. 78–79. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften; Reihe 1, 11).

Madoz. Herencia literaria del presbítero Eutropio. — *Madoz J.* Herencia literaria del presbítero Eutropio (*Genad*. De vir. ill., XLIX) // *Estudios Eclesiásticos*. 1942. P. 27–54.

Mercati. — *Mercati G.* [рец.] // *Theologische Revue*. Bd. 14. 1915. S. 113. [= *Opere minori*. V. 3. // *ST*. Vol. 78. P. 507–508].

Morin. Un traité inédit du IV-e siècle. — Un traité inédit du IV-e siècle. Le «De similitudine carnis peccati» de l'évêque s. Pacien de Barcelone // *Anecdota Maredsolana*. Series secunda. «Etudes, textes, découvertes» / Ed. Dom Germain Morin. P., 1913. P. 81–150.

[107] I. Неужели и тебя дерзнул коснуться дух немощи? Неужели и тебя сила болезни увлекла почти до самых врат смерти? Неужели вихрь этого недуга, который пришлось испытать на себе, к горю, целой провинции из-за одного несчастливого мановения неба, покусился пройти и через твою душу? [108] Неужели заслуги твоей верности не смогли оттолкнуть его? Неужели дела твоей праведности не смогли противостать вторгающемуся злу, и законы смертности не убоялись тебя, живущую в Господе? О я убогий, о я несчастный! *Если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?* (Лк. 23, 31), и *если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?* (1 Пет. 4, 18). Устрашили нас ваши письма, рассказавшие нам, что ты лежала два дня без памяти. Когда они были прочитаны, — а вернее, когда слезы смыли в них [чернила], как, впрочем, они того и заслуживали, — я оплакал обстоятельства моего положения, размышляя, откуда же теперь получит избавление подзащитный, когда поражен адвокат?

³⁷ Например, [107] по изданию Ж. Морена: *Morin*. Un traité inédit du IV-e siècle. P. 107–150. Текст был перепечатан позднее в *Patrologiae Latinae Supplementum* (P., 1958. Vol. 1. Col. 529–556).

³⁸ См.: *Mercati*.

³⁹ *Di Capua*. Ritmo e paronomasia. P. 419–430.

Неужели вы и этим подразумеваете нечто: чтобы грешники еще более страшились и чтобы для нас ваше бедствие послужило наказом, дабы мы, беспокоясь о жребии немощи, [которому причастны] даже вы, получили предупреждение в том, что ждет нас, и говорили себе, *сокрушаясь на ложах наших* (Пс. 4, 5⁴⁰): «Если Бог Сына Своего Единородного не пощадил (Рим. 8, 32), то смотри, пощадит ли нас? (Рим. 11, 21)», и еще: «Если природные ветви отсекаются от оливы (ср.: Рим. 11, 21), то не с меньшей ли болью избавится она от чужих, допущенных к общению в соке [дерева] (ср. Рим. 11, 17) единственно по милости Виноградаря», дабы больше мог послужить к обновлению давно бездействующей дисциплины и забытой праведности этот пример, взятый посредством слов апостольских от твоей души? Ведь она, пока немоществовала плотски, духовно исправила немощных, и, уверенная при своем испытании, смогла приобрести здоровье для боящихся, [109] когда они теперь в состоянии возвращенного [здоровья] страшатся вредительства природы, которое видели действующим даже против привилегий добрых дел. Ведь кто стал бы думать, что сможет оказаться за пределами этого тяжкого испытания, тем более тот, кого не защищает *щит благоволения* (Пс. 7, 13⁴¹) Божия, если даже покрытые *шлемом спасения* (Еф. 6, 17) очутились внутри этих пределов? Или как могли бы надеяться не по плоду своих дел те, кто не имел надежды по плоду дел, на сохранность того, что — по плотской природе? Итак, некоторые, как мы надеемся, во время твоей болезни сделались лучше, ибо страшатся теперь заболеть по своим заслугам и стараются избежать через дисциплину того, чего невозможно избежать по природе, использовали это укорение нравов для исцеления немощи и отдали себя под начало терпеливому смирению, дабы не испытать конца. А чтобы не слышать больше от апостола: *Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает* (1 Кор. 11, 30), они начали благодаря страху перед болезнью бояться Бога, и удивительным образом смерть принесла здоровье, коль скоро через нее становятся христианами те, кто по жизни христианами не был. Какая нам разница, по притворству ли, или по истине (ср.: Фил. 1, 18), если *всякий язык исповедает, что Господь Иисус — в славу Бога Отца* (Фил. 2, 11)? О какую назвать мне болезнь менее презренную! О злая чаша, достойная великого удивления, ибо и добрых поддержала, и злых изменила; ибо и первых не обеднила, и вторых — нас — сделала святее! Впрочем, подобало по суду божественной мудрости, чтобы *дух немощи* (Лк. 13, 11) был наказан [110] таким образом: в то время, как он пытался вторгнуться в тела благочестивых, он терял умы безбожных, и в то время, как пугал тех, кого утратить не может, он был оставлен даже принадлежащими ему, опустошая себя тем самым средством, которое направлял на чужих, — когда его так сильно боялись. И не удивляйся, почему столь сильный страх овладевал неправедными; видишь ли, при этом недуге одни были мысли у тебя, другие — у них, ведь тебя разрешение от плоти должно было одарить присутствием Твоего Жениха, на них же — навлечь суд их Судии. Ты радовалась о возможности быть возведенной к небесным брачным чертогам, а они горевали о том, что будут похищены в адскую темницу. Тебя призывали обители небесные, блистающие светом вечности, им же угрожали бездны теней и мук бесконечных. Тебе предстояло услышать там: *Прииди, ближняя Моя, голубице Моя, добрая Моя*⁴² (Песн. 2, 10);

⁴⁰ Псалтирь цитируется по рус. пер. П. Юнгера.

⁴¹ Цит. по синод. пер.

⁴² Рус. пер. наш на основании пер. П. Юнгера.

им же, [напротив]: *отойдите от Меня все делатели неправды, ибо не знаю вас* (Лк. 13, 27). И потому в тебе было желание умереть, а в них не было желания умирать.

II. Но дабы какие-нибудь маловерные из-за того, что тебя посетила немощь, не стали думать, будто нет различия между делами и будто все мы как здесь равным образом подвержены бедствиям, так и после исхода будем разделять равное, чем бы это ни было, — [скажем], что без всякого сомнения можно начертать себе нечто в будущем заслугами и не упрекать в настоящее время природу в случайности, ибо такое мнение исключит и самую веру в Божество, поскольку только в том случае не должно быть будущего суда, если нет никого, кто судит. Однако то, что существует Бог, Творец всего и Воздатель за все [111] дела, даже явственнее, чем требуется для доказательства. Поэтому объясним подробнее то, почему святые здесь в болезнях плоти приобщаются к людям, подлежащим наказанию, тогда как в блаженстве воскресения они будут отделены от подлежащих наказанию. Для начала [те маловерные] пусть поймут, что одно дело — суд, другое — природа; что суд состоит в различении, природа — в обобщении; что первое — то, как должно быть по закону (*legale*), второе — то, как есть на деле (*solitum*), ибо будущее зависит не просто от того, что мы родились, а от того, что мы определенным образом действуем. Природа рождает, чтобы мы жили; суд исследует то, как мы прожили. Природа всех посылает на свет с равной долей, суд расследует, каковы мы. Суд там освобождает нас от природы, а здесь даже предполагает нас по природе добрыми. Наконец, первое принадлежит будущему времени, второе — настоящему; природа — над людьми, суд — над делами. Тогда [те маловерные] поймут, что природная немощь если и предстанет на суд, то для того, чтобы, как кажется, самой быть судимой. Она должна будет возратить на суде то, что в древности похитила по природе, имею в виду плоть, которая должна быть восстановлена в свое состояние посредством той самой немощи, которая исказила ее. Итак, там будут взвешены заслуги нашей жизни и будут произведены расчеты за наши утехи: тогда всякое постановление (*actus*) [будет производиться] из воспоминания о сделанном, тогда всякая награда [будет подаваться] по справедливости Судящего. В святых нет места немощи, поскольку они победили ее здесь через немощь, как хвалится апостол: *Когда я немощен, тогда силен* (2 Кор. 12, 10); поскольку эта немощь оказывается немощной в то самое время, когда тщится сделать немощными рабов Божиих, для которых *от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает* (Рим. 5, 3–5), ибо благодаря ей (надежде) достигается то, о чем мы говорим, [112] — что [немощь] будет судима из-за собственной немощи. То есть, что касается нас, то мы должны бы даже испытывать благодарность к немощи, если через совершающееся зло она оказывается служительницей лучшего и делает более опытными тех, кого испытала беспомощностью болезни. Остается сказать, почему для добрых и для злых един жребий бедствий. Этому никто не должен удивляться, видя, что для всех обща смерть. Если же смерть [общая для всех], то [таково], конечно, и все, что ведет к кончине. Это понятно, поэтому скажем об этой общности. Естество нашего тела хрупко и неустойчиво, так что смертного не спасает никакое здоровье, ибо он взял себе в наследство от совершителя преступления все немощи и болезни через передачу семени; всю грязь смертности он, вместилище недугов, получил, когда был порожаем. Так, у наследников стало природой то, что у родителя было виною.

Пока искаженное потомство соответствует испорченному семени и хрупкость происхождения распространяется смертным отцовством, тот, кто [желал бы] в настоящем времени связать делами то, что рассыпал в прошлом, не смог бы совершить достаточных для этого дел. Ибо сначала мы рождаемся, а потом живем, а не живем прежде, а потом рождаемся; хотя, впрочем, этому и противятся некоторые схизматики⁴³, но мы, оставив их теперь, продолжим тем, о чем хотели сказать. Итак, у всех естество едино в бренности, удел един, и условиями смерти связан весь род человеческий, дающий знать о преступлении родителя полученной от них смертностью, словно детской погремушкой⁴⁴, что некогда преодолевается через добрый образ жизни, ибо природа в нас предшествует делам. Смертными мы производимся, заслугу производим; смертными мы рождаемся, добрыми делаем себя. Первое происходит без осознания, второе достигается из осознания. И поэтому [113] одно состояние у одной материи. Она, которая древнее заслуги, не изменяется от действия, ибо стала смертной раньше, чем доброй, и вдохнула осуждение проклятия раньше, чем, будучи оправданной, выдохнула свой выбор. И все же в свое время она избавляется и от одного, и от другого — и от того, какой рождена, и от того, что над ней совершается [без ее воли], ибо она разрешает долги родителя, умирая, а воскресая, вступает во владение тем, что принадлежит только ей. По этой причине и праведные, и неправедные, живущие под одним солнцем и на⁴⁵ одной земле, равно получают в удел разнообразие предположений. Здесь у всех равное состояние, как едино происхождение; здесь необходимо, чтобы ты была причастна уделу всех людей также и в смертном состоянии. И хотя ты обладаешь здесь по образу деятельности праведностью, все равно выносишь из наследства грех. Этой вещи и Господь не презрел приобщиться вместе с нами, как учит апостол: *Послал Бог Сына Своего в подобии плоти греха* (Рим. 8, 3). По какому же праву раб избавится в плоти от того, от чего не был изъят в той же плоти его Владыка?

III. И поскольку это высказывание апостола, как говорят, случайно пришло ему на уста, объясним его получше против еретиков, чтобы не оказалось, что после [окончания] твоего недуга мы посылаем тебе письма без небесного лекарства; ибо, имея попечение о твоём здоровье, мы должны внушать то, что укрепляет ум, поддерживает душу, удлиняет жизнь, по завещанию Соломона: *Знание закона свойственно доброму помыслу, ибо таким образом ты проживешь долгое время и прибавятся тебе годы жизни* (Притч. 9, 10–11⁴⁶). Итак, тебе должно войти в познание закона, через которое, как мы верим, [114] ты будешь долгожительствовать. И вот, узнав свыше, что может тебя исцелить, от того же Соломона, сказавшего, что *язык мудрых врачует* (Притч. 12, 18⁴⁷),

⁴³ В использовании слова «схизматики» для описания людей, верящих в предсуществование душ, логичнее увидеть указание на антииригенистское настроение автора, нежели ссылку на гностические или языческие греко-римские верования, исходя из значения слова *schisma*, *σχίσμα* — «разделение», «отсечение», в чем нельзя обвинить гностиков и язычников, не принадлежавших Церкви и, соответственно, не отделившихся от нее. К сожалению, кроме этих предположений нет более точных материалов для объяснения данного места.

⁴⁴ *Crepundia* — детские погремушки, одевавшиеся детям на шею и служившие для опознания своего малыша среди чужих.

⁴⁵ В тексте: *sub una terra* («под одной землей»).

⁴⁶ Пер. П. Юнгерова.

⁴⁷ Пер. П. Юнгерова.

я передал⁴⁸ тебе лекарство, приготовленное языком апостола, которое врачевало также и *желудок и недуги* Тимофея, примешав тоже *немного вина* (1 Тим. 5, 23), насколько, правда, позволили наши силы, а не столько по предписанию врача, — через ту веру, которая вместе и твоя, и моя, против вражеских ядов. Последних следует уклоняться еще более, чем болезней, ибо первые стремятся разрушить саму душу, а последние, проникнув в естество крови, всего лишь истощают здравствующее тело. А если бы ты еще ненасытнее пожелала уврачевать⁴⁹ это и, пребывая в горячке жажды, поставила бы нам в вину нашу бережливость, то и тебе самой небезызвестно, откуда извлекается ароматный нектар, ибо ты читала, как оный Гедеон, муж добродетели и вождь священного войска, обрабатывал пшеничное зерно не в житнице, как того требовало обыкновение, а против общего обычая — на виноградном прессе (Суд. 6, 11–19). Теперь, если угодно Богу, я препоясуюсь для труда над обещанным снадобьем.

IV. Сказал апостол: *Послал Бог Сына Своего в подобии плоти греха* (Рим. 8, 3). Эти слова злоба еретиков, в особенности манихеев, обычно берет на вооружение для уничтожения Господней плоти; ими, однако, они сами закалывают себя, неопытные, тщась поразить других; от них им исходит запах смерти во смерть, в то время как нам они благоухают ароматом жизни для жизни. «Подобие плоти», — кричат они, — «имел образ Спасителя, а не плоть». |115| Используя так свидетельство апостола, они прибегают к авторитету именно того, кто их и опровергает. Откуда, спрошу я, взялась столь достойная сожаления слепота, которая не способна увидеть полной фразы и которая, едва прочитав пару слов, слепнет и не может перейти к окончанию фразы, откуда могла бы получить зрение; которая, словно сама неудача возлюбила ее, собственной волей помогает падению, не желая увидеть целиком то, что истинно, пожелав лучше нащупывать вслепую в каком-то обрывке то, что ложно? Ведь апостол не сказал: «Послал Сына Своего Бог в подобии плоти», но: *Послал Сына Своего Бог в подобии плоти греха*. Так как если было бы написано только: «в подобии плоти», то тогда это совершенно ничем не отличалось бы по смыслу от того, как мыслят они, и никто не дерзал бы думать иначе, чем апостол. Но поскольку слово проповедника распространило себя в цельном понимании кафолической истины, сказал: «*В подобии плоти греха*», то не стоит удивляться тому, что они не знали о *подобии греха* в Господе, если не увидели даже плоти человека, которая именно и имела в себе *подобие греха*. Итак, пусть согласятся, что Господь имел плоть, дабы познать в Нем *подобие греха*, которого без плоти духовная природа не может иметь в себе, ибо она, нетленная и неизменная, не затрагивается липкостью чуждой грязи и, будучи охранительницей самой себя, не знает сокрушения и истощения, даже в случае попытки нарушить ее целостность. Поэтому, конечно, она не может иметь *подобия греха* без плоти; однако с плотью она все же никогда не будет служительницей греха, как подтверждает Соломон, говоря: *Удалится от лукавства* (Прем. 1, 5⁵⁰). Плоть же, которая однажды через преступление допустила до себя закон смерти, |116| не может стереть с себя *подобие греха*, будто оно выгравировано на ней, даже если бы смогла изгнать из себя влечение ко греху. Впрочем, эти

⁴⁸ Мы передали — *Mercati*.

⁴⁹ Буквально: «если бы ты еще безмернее пожелала привести это в меру». По-латински «привести в меру» и «уврачевать» передаются одним словом.

⁵⁰ Синод. пер.

слова [апостола] не подойдут ни к кому другому из людей, кроме Господа, ибо нет такого человека, кто имел бы то, чего не получал, или такого, кто, получив, мог бы считаться не получившим. Один только Господь пришел в *подобии плоти греха*; один Он [был] подобен грешникам по природе воспринятой плоти, но не был грешником по образу жизни. Один Он получил новую славу для плоти, как говорит сосуд избранный (ср.: Флп. 3, 21), чтобы некогда она могла быть не преступницей, а только *подобной* преступнице, дабы ее, хотя и соответствующую своим природным свойствам (*officiis*), могли считать не грешащей, а такой, которая некогда только согрешила, то есть Господней уже, а не Адамовой, хотя она и стала Господней через Адама. *Послал Бог Сына Своего в подобие плоти греха*, — значит, послал не без плоти, дабы через *подобие плоти греха* могло быть показано действительное естество плоти. Ибо ни у какой [вещи] наружный вид не чужд *подобия* своей природы. А если ангелы часто и бывают равны в человеческом виде с теми, кому являются, как случилось с Авраамом при дубе, с Лотом в Содоме, с Иаковом в борении, с Товией в совместном путешествии, как часто и со многими другими, — то это не в *подобии плоти греха*. Ибо одно дело — принять форму, и иное — воспринять природу, и поскольку они не имели человеческого тела, то были лишены и *подобия греха*. Иметь *подобие греха* может тот, кто имеет в основании материю для греха. Прибавлю еще: и [бесы], оные духовные беззаконники, когда совершают грех, не могут, однако, принять *подобия плоти греха*, поскольку в этом им [117] препятствует их духовная природа, почему им и невозможно иметь от плоти *подобие плоти греха*, хотя они и соучаствуют во всяком преступлении вместе с плотью. Они находятся, однако, вовне, а не внутри, только внушают ложь, но не носят тело. Наконец, и тогда, когда они вторгаются с насилием в тела смертных и тщатся изгнать из них душу, — только хитростью подражания подчиняют (*modulantur*) своей власти функции телесных членов, несправедливо узурпированных и не родственных их [т.е. бесов] естеству. И если им по какой-нибудь другой причине удастся получить это, все же они, неспособные существовать без греха, не владеют *подобием плоти греха*. Ибо *подобие плоти греха* принадлежит Тому, Кто не знает истинного греха, то есть Тому, Кто не является сам грешником, Кто в плоти относится к *подобию греха* [только] посредством природы и не использует материю плоти для совершения преступления. Таким образом, единственно только наш Господь есть Тот, Кто и плоть сочетал с духом ради спасения плоти, и *подобие плоти греха* носил в неврежденной и незапятнанной святости духа, у Кого и плоть не запятнала иную[, божественную,] природу, и дух просветил воспринятую.

V. Самое течение исследования нашей темы требует рассмотреть, — поскольку *подобие плоти греха* было принято не духовной природой и не некоей сгустившейся подражающей видимостью, — чья была плоть у Господа и какого качества была она, воспринятая, прежде чем исследовать само *подобие плоти греха*, через которое будет доказана истинная плоть, дабы тогда было бы вполне ясно и очевидно, могло ли и должно ли было это действительно называться *подобием греха*. Ибо было странно присваивать себе против законов природы и носить без нужды то, что и естество отталкивало и чего никакая причина не требовала, так что Бог носил бы в своей плоти подобие того, чего и самые люди, — хотя не могут быть без греха, — заслуженно стыдятся. Итак, [118] нужно исследовать, чью Он имел [плоть] и какую, чтобы понять, соответствовала ли она своему

происхождению и имела ли его [т.е. происхождения] внешний вид. Но чтобы не затемнить смысла, приводя доводы одновременно и для первого, и для второго, оставим пока вопрос о качестве плоти в стороне и скажем о ее принадлежности. В отношении этого, я думаю, не возникнет сомнений, если мы вспомним родителя этой плоти. Естественно свести принадлежность плоти к ее отцу, ибо вершина плоти принадлежит тому, от кого она спустилась ко всем родам и языкам и кому дано расти выше и наполнять умножением своего семени все полости [мира]. Таким будет Адам, без плоти которого, — хотя и творил Бог, — не произошла бы женщина; он произвел, — рукою Божией, конечно, — из себя ту, от кого в будущем будет производиться сам. Если же соучастница произведения потомства имела плоть Адама, то что говорить о потомстве? Если для создания Евы великим Творцом не была вновь использована глина и не тронута земля, нужно ли искать в их сыновьях новое творение? Разве не то же приняло произведенное потомство от обоих, что мать этого потомства еще до всякого потомства получила от одного? Если все их потомство — во плоти, то также и Господь, ибо Он — *Сын Человеческий*. И если все люди от Адама, от которых Христос по плоти, то и Господь от Адама. И в то время, как Он именуется *вторым Адамом* (ср.: 1 Кор. 15, 45), кто посмеет отвергать истинность плоти Того, само имя Которого провозглашает, что Он пришел к плотским людям? Если без плоти первый Адам, следовательно, и Второго нужно считать без плоти; если же прежний с плотью, то и Второй с плотью. Ведь зачем унижать Его до уровня плотских, если Он чужд имуществу плоти? Зачем именовать Его названием той вещи, чья |119| сущность не объемлет Его? И к чему сравнивать их, если природой они различны? Что имеют в виду и евангелисты, когда описывают течение крови, не могущей литься без плоти [и текущей] к Господу через патриархов, которые, конечно же, — люди и, конечно же, имеют плоть? Если же Он действительно прошел через их ветви и сплетения, кто станет отрицать, что в плоти родителей Он наследник естества, хотя не будет отрицать, что Он произошел через плоть?

VI. Здесь тебе, может быть, подскажет какое-нибудь чувство под шепот разума, что причина, по которой Господь называется «Вторым от Адама», заключается в особой привилегии преемства. Если говорить о плоти, то общность, передаваемая при пассивном участии [человека] (*passivitate diffusa*), не подразумевает какого бы то ни было индивидуального различия, поэтому не должно сомневаться у Господа во всем том общем, что дала природа смертным, по причине этого наименования. Однако Он имел, я верю, и нечто особенное, на что указывало в Нем после стольких тысяч лет и множества поколений это имя [Адама], отнятое у всех людей и словно скрытое от черни, едва только не забывшееся и не утерявшееся в ветхости веков. Ибо, если вспомнить [времена] падения, то не Каин — второй от Адама, [его] отца, а Господь. Тем самым в преемстве в имени первозданного было отказано всем, и оно было усвоено только одному Господу. Это благодарная тема, которая заслуживала бы пространный обсуждения, если бы не ставила нас в затруднительное положение, когда над нами теперь довлеют обязательства данного обещания достичь совершенно другого места назначения. Однако хотя этот вопрос и связывают, так сказать, сии пути, мы все же не обойдем его совершенно стороной, чтобы и тебе сделать приятное, и уже начатое рассуждение не прерывать внезапно, если только |120| через молитвы твои, кому я пишу все это, я получу от Господа посредством Его Духа те мысли, которые сумеют недостаточное

восполнить, а обильно изложенное — подсушить, посыпая его евангельской солью и сохраняя первое от истощения, а второе — от разложения, чтобы и первое не было лишено полноты, и второе — меры. Переварим прежде, если угодно, слова, написанные апостолом в одном месте, в которых он проповедал Господа сначала «Адамом новейшим»⁵¹, а потом — «Вторым Человеком»: *Первый человек Адам стал душою живущею, новейший же Адам есть дух животворящий* (1 Кор. 15, 45⁵²), и дальше: *Первый человек — из земли, перстный; Второй с небес — небесный* (1 Кор. 15, 47). В обоих [случаях] — и когда Господь именуется «Адамом», и когда называется «Человеком», — о плоти он (апостол) не сказал. Но теперь, как мы уже говорили, исследуются именно отличительные особенности, чтобы [уяснить], почему человек — «второй» после [множества] людей и почему Адам — «новейший», когда после него было столько поколений; ведь не может быть «второго» после многих, и «новейшим» не должен называться тот, после которого было много других. Здесь нужно взять за основу то, что касается не плоти, а действия, что апостол и выразил понятиями сверхчеловеческими, ибо направляет и возводит к Адаму ветхому и к нашему Господу истоки всех дурных и добрых вещей, то есть, указывая в них на два различных образа жизненности, так что «первым Адамом» будет всякий, кто пойдет по следам его ошибки, а «последним» будет тот, кто станет подражать Господу. Поэтому патриарх Иаков, удостоившийся услышать благословение по образу Господа: *Вот, запах от сына моего, как запах от поля* (Быт. 27, 27), получил имя, которое переводится как «держатель последнее»⁵³, [121] что настоящие обстоятельства не позволяют исследовать подробнее. В то время как Господь потому и называется «Новейшим» по сравнению с первым, что смерть, обретенная первым, достигла и Его, потому, что падение первого человека возымело власть до самого распятия Господа, но «Последний», Господь, отменяет ее, изгоняя через смерть. И поэтому Он последний для смерти, а не для здоровья, ибо Он один враждебно и нам, и первозданному человеку⁵⁴ *рукописание*, неистовствовавшее по закону наследства через все поколения, умерев, *раздрал* (Кол. 2, 14), а воскреснув, уничтожил. Наконец, это подтверждает приведенное уже речение, которое свидетельствует, что *первый Адам стал душой живой, Новейший же есть дух животворящий*. Вот почему после стольких неисчислимых

⁵¹ Ср. слав. и синод. пер.: «последний Адам».

⁵² Синод. пер. адаптирован к лат. тексту.

⁵³ Лат. *postrema tenens* — объясняя таким образом значение имени Иаков, Евтропий следует традиционной этимологии, отраженной уже в Библии (Быт. 25, 26; 27, 36; Ос. 12, 3), которая связывала имя *yaʿāqōb* с древнеевр. словами *ʿāqəb* (пятка) и *ʿāqab* (следовать по пятам, внезапно нападать, обманывать, превосходить) на основании созвучия их корней (*ʿqb*). Современные этимологи предпочитают рассматривать в качестве источника этого имени семитский корень с тем же звучанием (*ʿqb*), но с другим значением — защищать, сохранять, сторожить и т. п., зафиксированный в этом значении в эфиопском (*ʿaqaba*, сторожить, охранять), арабском (*miʿqab*-, вид женского покрывала) и, возможно, в сабейском (*ʿqbt*, крепость) языках, но не сохранившийся в библейском иврите; с этой точки зрения имя Иаков — реликт теофорного имени со значением «(Бог) сохранил» или «Пусть (Бог) сохранит» (См.: *Noth M. Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttgart, 1928. S. 177; Kogan L. The Etymology of Israel // Babel und Bibel. Vol. 3. 2006. P. 241–242.* — *Примеч. А. В. Пономарева.* [Об этимологии библейских имен в святоотеческих творениях см. также: *Wutz F. Onomastica sacra: Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. Lpz., 1914–1915. (TU; 41).* — *Ред.*]

⁵⁴ Рукописание, враждебно нам и от первозданного человека неистовавшее... — *Mercati.*

лет и невысказанных кругов столетий Он отделяется от всех смертных, от которых, впрочем, родился по плоти: ведь тот первый — живущий, Сей же, Новый, — животворящий; тот — едва владеющий тем, что ему дано, Сей же — доставляющий имущество. Это объяснил и Псалмопевец двумя стихами, сказав так: *Что такое человек, что Ты помнишь его? Или сын человеческий, что посещаешь его?* (Пс. 8, 5⁵⁵) Под «человеком» нужно понимать Адама, под «сыном человеческим» — Господа, Которого Дух спасения посещает в память о прежнем и исполняет в примирение с умершим. Это выражают сами слова таким образом, чтобы ничто не казалось странным в ясной фразе, когда с «человеком» стоит рядом «память», а с «Сыном человеческим» идет вместе «посещение». Что иное могло остаться от того, смертного? И что другое должно было наполнить Сего, Животворящего? Ведь умершему подобает память, а посещение |122| доставляется живым; и обе эти вещи исполнились в Господе через воплощение: ради памяти о первом посещается [Духом спасения] Новейший, а благодаря посещению Новейшего спасается первый. Этой мысли родственно такое выражение: *Прежний человек — из земли, перстный; Второй с небес — Небесный* (1 Кор. 15, 47⁵⁶). Кто есть Сей «Небесный»? Без сомнения, Давший услышать Тому, Кого имел в крещении, нечто, чего никто не слышал прежде Него: *Ты — Сын Мой, Я днесь родил Тебя* (Пс. 2, 7⁵⁷). И как же здесь говорится «днесь», если в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово (Ин. 1, 1)? Потому что услышало это не Слово, Которое, как должно верить, было и есть всегда во Отце, у Отца и с Отцом, а человек, которого воспринял Бог Слово ради дара спасения. Здесь Сын человеческий через Сына Божия удостоивается того, чтобы быть Сыном Божиим в Сыне Божием (*hic filius hominis per dei filium dei esse filius in dei filio promeretur*); так что взятое (*adoptio*) не отделяется от природы, но природа сочетается с взятым (*adoptio*), потому что когда Слово стало плотью (Ин. 1, 14), Приемший не потерпел ущерб через воспринятую [плоть] (*adsumptam*), но воспринятое (*adsumptio*) возросло в Принимающем⁵⁸. Ибо немощная сущность твари могла быть измененной через Творца, вечная же природа Творца не могла измениться в тварь. И поэтому, когда говорится, что *прежний человек — из земли, перстный; Второй с небес — Небесный*, они различаются не сущностью тела (*corpore materia*), а образом жизненности (*forma vitalis*); не плоть отрицается, а указывается Тот, Кто принял плоть, а именно, Сказавший в Евангелии: *Вы от нижних, Я же от вышних* (Ин. 8, 23). Сказал «от вышних», но, конечно, |123| в значении не некоей небесной плоти, а в смысле божественной силы, — с плотью нашей, а с могуществом не нашим. Итак, *прежний из земли, перстный, Второй с небес — Небесный*. Когда апостол учит так, разве не очевидно, что по своему обыкновению он усваивает «прежнему» все то, в чем имеет жребий потомство, пострадавшее через преступление Адама. Одним Адамом, хотя тот и рассеян по всему множеству народов в своем отцовстве, он представил человеческий род по причине равенства его состояния, а Второго, отличного от ветхих людей плодом добродетели (*meriti*), выделил на семена для произведения от Него

⁵⁵ Пер. П. Юнгера.

⁵⁶ Синод. пер. адаптирован к лат. тексту.

⁵⁷ Пер. П. Юнгера адаптирован к лат. тексту.

⁵⁸ *Non <...> decrevit adsumptor, sed <...> crevit adsumptio*: см. схожее противопоставление у свт. Льва Великого: *Verbum caro factum est provectione carnis, non defectioe Deitatis* (Слово на Рождество Христово. 4. 3 // SC. 22bis. P. 112).

оправдания, чтобы ясно показать обоих: что один в смерть рода, а Другой — во спасение, как и сам апостол объясняет это для римлян: *Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни* (Рим. 5, 17⁵⁹). В конце концов, можно понять, что Он — «Второй» после «прежнего» также из следующего: Господь наш, «Второй от Адама», был рожден без смертного отца и то же, что получил от Бога Адам, — имею в виду плоть, — от Бога принял ее и «Второй»; и, следовательно, когда говорится «Адам», то это относится к плоти, а когда «Второй» — к ее Подателю (*auctoris*).

VII. Об отличительных особенностях «Новейшего Адама», или, что то же, — «Второго Человека», мы рассказали для тебя не в той полноте, в какой нужно было, но это для того, чтобы краткость придала хотя бы несколько более приятности тому, что неуместность делала неприятным. Хотя, если я хорошо знаю тебя, все это заслуживает даже большего осуждения с твоей стороны из-за всего, что автор, хотя и в неуместных обстоятельствах, не раскрыл должным образом, так что теперь этот вопрос остался *ни горячим, ни холодным* (Откр. 3, 15), ибо он и не расплавил его насыщенностью жара, и не сделал твердым в оцепенении мороза, но, к твоему отвращению, приготовил нечто прохладное и размякшее. |124| Все это, пожалуй, лучше пропустить, чем просить извинения, дабы, будучи неполным, это не оказалось еще к тому же и многословным.

VIII. Мы установили, что наш Господь имел плоть Адама, и Он возводится к Адаму, по Луке, не без таинственного смысла: посмотри, что, когда по писанию Матфея Бог нисходит в человека, по учению Луки Адам через Господа восходит в Бога, как об этом же проповедует и апостол словами: *Соделавший из обоих одно* (Еф. 2, 14). Итак, несомненно, Он воспринял плоть тех, из чьей плоти произошел; и Он не будет иной сущности, чтобы не оказалось, что Он не Сын человеческий, если бы Он был лишен человеческой природы и если бы все верили, что Он пришел в какое-то иное тело, отличное от человеческого. Ибо Он не будет «Сыном человеческим» без человеческой плоти, и человеческая плоть не может присутствовать нигде, кроме как только в сыне человеческом.

IX. Довольно теперь о принадлежности плоти, которая, нисходя ко Господу словно через заметки и строки нотариальных статей, принадлежала Ему, как законному наследнику; теперь по сделанному выше разделению следует продолжить о качестве плоти, которую имел Адам. Кто-то сильно удивится тому, что я предлагаю, так как думает, что невозможно сомневаться в том, какова она была, когда достаточно было показать, чья она была. Да, это было бы так, если Адам не имел бы в прошлом и другой плоти, не такой, какую имеем ныне мы. Потому что если некогда сей человек, грубый одеянием, носивший в одиночестве земную плоть и не ведавший греха и смерти, обладал по божественному постановлению [плотью], которая была отлична от нашего жребия и не была общей с нами в бренности, — то законен мой вопрос: в какого качества плоть облекся Господь, так как, |125| раскрывая [книгу] Бытия, то есть входя заново во врата мира, я вижу, что вид Адама не прост и плоть его не единого качества. Ибо зрю Адама до преступления бессмертным, вижу его до падения украшенным всяческими благословениями; после падения вижу его искаженным всяческими проклятиями; прежде — человека рая, после — изгнания; прежде — живущего во Едеме, после же — вне Едема.

⁵⁹ Синод. пер. адаптирован к лат. тексту.

Не напрасно католической ревностью возбуждается усердие исследовать, какая [плоть] из сих двух была воспринята Господом, ибо немаловажен тот факт, что в одном Адаме не единого состояния сама плоть, исказившая и изменившая делом свою сущность и опустившаяся к худшему виду, увлеченная падением.

Не сомневаюсь, заткнув свои уши манихеи, когда мы начнем говорить здесь столь низко о какой-то плоти Господа, как этого желают свидетельства самой плоти и как того требует замысел (*ratio*) нашего спасения. Ведь, действительно, окажется, что она, как они хотят, была призрачной, если не будет немощна, и что она не спасла нас, если не была нашей. Но и что удивительного в этом, — ибо они *заблудились от чрева матери* (Пс. 57, 4⁶⁰), как говорит пророк, — если подобно глухим змеям они не желают внять мудрости Заклинателя (ср.: Пс. 57, 6), так что, будучи порождены своей тьмой и норами, где им служит пищей земля и они поглощают в нечистотах то, что считают священным, не могут с нами увидеть когда-либо истинного света и принять *хлеба*, который есть, поистине, *небесный* (ср. Ин. 6, 31)!

Однако арианин хлопает в ладоши, обрадуется, будто сможет умалить Бога тем, что мы собираемся сказать, и возвеселится, словно мы пришли к его учению. Как будто мы рассуждаем исключительно об одной сущности (*substantia*) и, не сочетая Бога и человека, не веруем в Сына человеческого в Иисусе и в Сына Божия во Христе. *Здесь мудрость* (Откр. 13, 18), как говорит Апокалипсис, здесь открывается сила обещанного [126] лекарства; здесь болезнь манихеев побеждается земным ростком, а [болезнь] ариан — Небесным, если позволительно сказать, Семечком. Оного ветхого⁶¹ через то, во что он не верит, нужно подвести к *краеугольному Камню* (ср.: Еф. 2, 20), *пренебрегши* которым *не построил* (ср. Пс. 117, 22) храм Израиль. И если сии⁶² не увидят его (камень) теперь, когда Новый Завет соединяет смертное, и бессмертное, то напрасно они просили у мудрых во время брака елея (ср.: Мф. 25, 1–13), который не пожелали сохранить после брака.

Х. Но вернемся к начатому. Господь облекся в плоть Адама: в ту ли, которая слышала: *Прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3, 19), или в ту, которая еще не слышала этого? Вещь ясна и при нашем молчании, да и не требуются слова там, где виден результат совершенного. Ведь Он умер и был погребен: а это приобрел Адам от прегрешения, потому что если бы он сохранил жизненную заповедь, то не умер бы; если бы не умер, то и Господь не имел бы причины приходить в плоть, ибо целостность не требовала бы Попечителя, ни вечность Врача, ни свобода Искупителя. Поскольку же все это исказилось через преступление, было необходимо, чтобы снизошло преступлению Прощение, смертности Жизнь и плену Искупление. И вот, [Оно] и снизошло через ту именно плоть, в которой могло бы *осудить о грехе грех* (Рим. 8, 3), в которой могло бы *истребить рукописание* (Кол. 2, 14) проклятия через образ *проклятия*, когда *на древе* был *висящим* Бог (Гал. 3, 13). Ведь если бы Господь принял ту [плоть], которую Адам имел до греха, то Он не мог бы доставить нам никакой пользы. Поэтому Он принял новую плоть, брэнную, немощную, наконец, проклятую и, следовательно, смертную. Он воспринял, конечно же, плоть тех, ради которых воспринимал; ведь не ради

⁶⁰ Пер. П. Юнгера.

⁶¹ Т.е. Манеса.

⁶² Т.е. ариане.

Себя воспринимал, а ради нас, дабы |127| в последние времена через Него стала лучшей та, которая потеряла через нас в первые времена то прекрасное, чем обладала. И, таким образом, не сущность (*substantia*) плоти была в Господе лучшей, но был благороднее Принявший плоть.

XI. И чтобы не разглагольствовать без свидетельств, посмотрим, что нам показывает Матфей в самом течении Господней крови по кругам родословия. Остановимся теперь на созерцании того, как родился Господь, а потом — того, что Он совершал, чтобы в определенный момент нам стало ясно, что есть то *подобие плоти греха*, которое дало нам повод к этому рассуждению. Оно как не могло быть до преступления, так после преступления должно было по природе плоти присутствовать в Нем, Кто в Своей плоти не знал грехов, так что в то время как Ему была свойственна невинность, *подобие греха* было все же Им воспринято. Матфей сообщает: *Авраам родил Исаака. Исаак родил Иакова. Иаков родил Иуду и братьев его. Иуда родил Фареса от Фамари* (Мф. 1, 2–3). И далее: *Вооз родил Овида от Руфи. Овид родил Иессея. Иессей родил Давида царя. Давид родил Соломона от бывшей за Уриею* (Мф. 1, 5–6). Почему к ступеням, надписанным таким большим числом поколений, прибавляется и столько имен женщин? И почему евангелист, показывая избрание, не умолчал о том, что достойно стыда? Ведь он ведет святейшие ветви через женщин чужеродных, через блудниц, нисколько не остерегается такого смешения; нисколько не боится великий писатель Евангелия натолкнуться на нечто недостойное, запятнанное, соблазнительное или даже нечто такое, |128| что ушами принимается со стыдливым страхом. Очевидно, он не боится ничего из такого, но с уверенностью ведет Сына через действительное и таинственное. Ибо желая показать силу Того, Кто воспринял нас, показывает, каких Он воспринял; так, чтобы в будущем не считали, что только святые имели упование на Господа, а грешников снесало бы предубеждение, в том случае, если бы до Господа велась избранная линия патриархов без всяких скверн пороков. Однако что нового предназначалось бы наследнику, если в родителе уже была праведность? Поскольку же, как мы сказали, Он воспринимал нас и все, что наше, то мерзость наших пороков, присоединившаяся к Господу⁶³ через передачу крови, не оскверняя Его, но очищаясь через Него, истекла вон. Очиститься же она должна была через смерть, которая и была *подобием греха* в Господе, кто умер, хотя не совершил греха. Однако Адам, если бы не допустил греха, был бы вечным; почему же Господь, не творящий греха, не смог достичь этого? — Потому, что Он рождался от смертных в соответствии с наследием воспринимаемой плоти и было необходимо, чтобы Он упразднил все, в чем был должником через родителей (*auctores*), и новым рождением сделал бы через Свое воскресение наследниками жизни тех, через чье непослушание Сам стал наследником смерти.

XII. Хотя я желал бы скорее перейти теперь к этому, но нам нужно сначала сказать, как Он родился, а после того — как уже показано — от кого Он родился, — дабы указать и в самом рождении на *подобие плоти греха*, которое обнаружится в том случае, если [рождение] предстанет презренным, смиренным, не имеющим в тот момент ничего славного. Бог говорит Давиду царю, обещая Христа Госпо-

⁶³ Вся мерзость наших пороков в Господе. — *Mercati*.

да: *От плода* |129| *чрева твоего посажу на престоле Моем* (Пс. 131, 11⁶⁴). Весьма славно, скажу я, такое обетование, и кто когда бы мог поверить в столь презренное восприятие? Известно по переписи, бывшей при Квиринае (ср. Лк. 2, 2), что Иосиф плотник является сыном Давида. О, тайна! Считается рожденным от плотника Тот, Кто обещан от царя. Не Ирод, не Архелай рождают Его согласно переписи, а отцом Его считается презренный ремесленник. *Подобие плоти греха* обставляется так, что уже тогда подготавливается предмет для будущего спора, в котором Господу предстояло услышать: *Не плотников ли это Сын?* (Мф. 13, 55), ибо, поскольку из-за древности забылась память о происхождении, осталось только надменное презрение к личности святого Иосифа. Но именно таким образом Царь и Господь Иисус Христос должен был явиться не от простолюдина, а от царя.

Что мне сказать о Его раннем детстве? Что может быть не то чтобы презреннее этого, а просто уродливее? Пастухи, которым ангел возвестил о Спасителе, родившемся в городе Давида, бегут, входят, находят; однако обретают Его не в царской комнате среди пурпура и драгоценных камней, что по крайней мере полагалось сыну Давидову, то есть потомку царя. Никакие, наконец, похвалы не приносятся Младенцу даже от самого незначительного человека, но Он полагается в скотной кормушке, так что наша Пицца возлежала в особенном соответствии с образом (*utique per figuram*), по написанному: *Плоть Моя истинно есть пища* (Ин. 6, 55). Почему же Он не ангелов, не каких-либо воинов |130| или трибунов, а пастухов пожелал побудить к свидетельству о потомке Давида? Очевидно, [избрал] тех, кого не ужаснуло бы посещение хлева и чья грубость по плоти сочеталась с грубостью показанного места. Также пастухи потому, что во все совершавшееся был вкладываем особенный символ (*figuraliter*) Тем, Кто знал, что первому из учеников будет сказано: *Паси овец Моих* (Ин. 21, 17), и что он будет переименован из *ловца человеков* (Мф. 4, 19) в *пастыря овец* (Ин. 21, 16). Но чтобы история не опустошалась из-за заранее предопределенных действий, волхвы, — хотя и определившие по звездам, что Родившийся есть Царь неба и земли, но не ведавшие множества таинств, — все-таки пришли в Иерусалим и по мирскому обычаю стали спрашивать о рождении Младенца-Царя у царя Ирода, словно у Его родственника. Однако не нашедши Его ни во дворце, ни в царских покоях, — ибо до такой степени величие нашего спасения скрывалось под презренностью, — они отправились в Вифлеем, где Сам Бог, словно перстом, указал им сияющей звездой на Царственного Младенца на лоне Марии (*in gremio Mariae*). Поклонившись Ему, они не видели более Ирода, явив этим через историю не бессодержательный знак: то, что никакому царю не должно поклоняться после Христа. К чему это [я говорю]? Чтобы показать, что *подобие плоти греха* имело презренный образ именно в Иудее, где по высшей справедливости должно бы изобиловать богатствами. Таким образом, Он сошел, поистине, как сказал пророк, *как дождь на руно* (Пс. 71, 6⁶⁵), то есть без торжественности, без славы и почти без имущества⁶⁶. |131| Поистине, было у Него и руно, ибо о Нем сказано: *Вот Агнец Божий, Который берет грех мира* (Ин. 1, 29). Он пришел, действительно, и без торжественности, как мы читаем, пришел незаметно, так что Иосиф, считавшийся тогда

⁶⁴ Пер. П. Юнгера.

⁶⁵ Пер. П. Юнгера.

⁶⁶ Почти без чувства — *Mercati*.

Его Отцом, ничего не имел дать в имущество Деве и Ее чреву. О, если бы и мы держались такого же ремесла в веке сем! Копили бы в нашем сердце все то, что Господь наш сказал или совершил, как в оное времена делали Иосиф и Мария (ср.: Лк. 2, 19)! Но все это отходит на второй план, когда речь идет об ином имуществе, том самом, которое изгоняется из храма, дабы *место молитвы не превращалось в вертеп разбойников* (Мф. 21, 13), которое уплачивается монетами кесаря, а не открытыми ртами рыб (ср. Мф. 17, 27). Если бы у нас было имущество святого Иосифа, за которое земные цари всегда требуют пошлину с сынов посторонних (ср. Мф. 17, 26), имущество, которое единственно достойно расходовать ради Господа, — то мы давно были бы уже, без сомнения, Стефанами силой, а не только именем⁶⁷.

XIII. Я, наверное, уже сильно огорчил тебя, так как сладость чтения богатой [смыслами] притчи увела меня далеко от начатой [темы]; но давай, прошу тебя, размыслим теперь вместе об ином, если угодно Господу. В то же время, по моему обычаю и твоему позволению, я с большей свободой буду стараться иногда, чтобы у моей речи при всей горькости борьбы был и более приятный вкус благодаря примеси меда толкований. Остается показать *подобие плоти греха*, выявленное уже в Господе через происхождение и через детство, также и через дела Господа; и в этом оно предстанет перед нами еще явственнее, нежели во всем предшествовавшем. Ведь там оно только смиренное и презренное, а здесь обретается нуждающимся в освящениях, [132] страшщимся, трепещущим, исполненным болей и подобных вещей, так что становится ясно, что в Господе была плоть Адама после греха, ибо Господь не умер бы, если бы воспринял другую [плоть]. Итак, перечислю все сделанное Господом, дабы установить этим путем, какую [плоть] Он имел. Обрезается Материю, крещается Иоанном, на Него даже изливается Дух при свидетельстве голубя. Что же означает, что Он столько раз обновляется, столько раз омывается, столько за Него приносится жертв? Без сомнения, лично Он не согрешил; кому же доставляется столько случаев освящения, если [плоть] была той, которая ни проклятию, ни смерти, ни, наконец, земле, откуда была взята (Быт. 3, 19), ничего не была должна? Или же Он все-таки имеет *подобие греха*, принимая в Себя эти таинства, считаясь освящаемым теми вещами, которым подвергал Себя, дабы доставить освящение? Ведь кто мог бы поверить, что не является должником закону обрезанный, или что крещенный во оставление грехов (тем более вместе с *порождениями ехидниными* (Мф. 3, 7), как написано) может Сам отпускать грехи другим такими словами: *Чадо! Прощаются тебе грехи твои* (Мф. 9, 2), или что Нуждающийся Сам в схождении Святого Духа скажет: *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30)?

⁶⁷ Издатель текста, Ж. Морен, дает краткий, но интересный экскурс в историю латинской экзегезы (*Morin G.* «Stephani essemus virtute, non nomine». Une critique qui porte à faux // *Revue Bénédictine*. Vol. 34. 1922. P. 246–248), опровергая предположение Дж. Меркати, выдвинутое тем относительно фигуры Стефана, которая так неожиданно возникает в настоящем месте. В ответ на его предложение видеть здесь намек на имя автора («мы... были бы... Стефанами силой, а не только именем»), издатель указывает на древнюю символику, которая связывает первомученика Стефана с притчей о рыбе, выловленной Петром по слову Христа (Мф. 17, 27). Эта первая рыба, выловленной апостолом после обетования Христа сделать его ловцом человеком (Мф. 4, 19), олицетворяет для многих древних авторов архидиакона Стефана. Морен приводит отрывки из Илария Пиктавийского (Толкование на Мф. 17, 13) и Амвросия Медиоланского (Толкование на Шестоднев. V 6. 16). В нашем тексте имени Стефана также предшествует ссылка на евангельский эпизод.

Через эти вещи Он вступил в *подобие плоти греха* и стал в падение и разрушение некоторых⁶⁸, хотя сошел ради искупления всех. Это *подобие плоти греха* сделало нашего Господа для ариан умаленным и для иудеев презируемым. Однако, поскольку Он *не сотворил греха* и *не было лести в устах Его* (1 Пет. 2, 22), мы, раскрыв повествования, взглянем, кто обрезывается вместе с Ним, кто крестится, кому подается через схождение Святой Дух. Хотя, может быть, все это и несколько излишне для настоящего предмета, однако же священное познание божественных вещей питает душу читателя. И потом, [133] я посудил еще, что, по Апостолу, *излишнее мне писать не тягостно, а тебе назидательно* (Фил. 3, 1).

XIV. Мы сказали, что Господь обрезан, сказали, что Он крещен, сказали, что на Него даже излился Дух Святой; но все эти действия совершены излишним образом в отношении Того, Кто не согрешил, если не очищалась именно воспринятая сущность (*materia*), если через столькие действия обновлений, будто через фильтры, не [очищалось] зловоние предков и прадедов, если через Господа не возвращалась непорочная святость в точности по прежним следам тем людям, которые ее осквернили. Ведь если грех был осужден через грех (*per peccatum*) во плоти (ср.: Рим. 8, 3), то почему сила освящений не должна была возратить себе действительность, воспроизведенная через такие же самые освящения во Христе? И если сущность плоти попала свою немощь в немощи, то почему дух не должен был возобновить свое могущество в могуществе Его Божества? [Хотя это происходит] в Господе, но обрезывается кровосмешение Иуды (см. Быт. 38), и очищается грех обрезанного через Господне обрезание, как было нужно. Равным образом [хоть и в Господе], но погружением в воды омывается брачный союз с моавитянкой (ср.: 3 Цар. 11, 1), и таким образом приготавливается водное очищение для чужеродных и необрезанных. Также, но уже над Давидом, в Господе совершается помазание, и прелюбодеяние помазанного царя, никем не очищенное, истребляется теперь избытком возлияния, не совершенного, как прежде, по повелению, но избытком естественным по силе Св. Духа, ибо говорит ему [Давиду] пророк [Нафан], после того как тот признался в своем грехе: *Господь* — а не закон, который наказывал смертью, — *снял грех* (2 Цар. 12, 13). Эти преступления утопил в возлиянии не пророк, который только укорял в прегрешении, а Господь, богато и избыточно помазанный [134] другими людьми, подобными и причастными Ему (ср. Евр. 1, 9), названный *рогом дома Давидова* (Лк. 1, 69). Людей древних Он затопил в Себе, а нас, будущих, — из Себя. И сам Давид такими стихами молил Его обновить в себе Духа Святого: *Сердце чисто созижди во мне, Боже, и Дух прав обнови во утробе моей* (Пс. 50, 12). Естественно, что он просил обновить в себе Духа Святого, а не вселить, ибо Тот был уже вселен однажды: преобразовать прежнее, а не дать новое. Ибо Дух един, и он просит обновить добродетелью (*merito*) то, что привел в ветхость через преступление. Итак, в то время как каждый борется с собой в одиночку своими способами, Господь обретается грешником ради всех и новым рождением предлагает дающему то, что полагается одариваемому. И вот, если такое дано тем, кто был Христом обновлен, то сколько — тем, кто Христом рожден? Если такое для родителей, то что — *детям*, для которых, по апостолу, *родители собирают именование* (2 Кор. 12, 14)? И если освящение почвы в такой степени коснулось живших прежде, словно опрокинувшись назад, то насколько

⁶⁸ Ср.: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле» (Лк. 2, 34).

сильнее оно, если так можно сказать, опрокидываясь вперед, устремилось и излилось на грядущих? Поэтому сосуд избранный и сказал: *Если кто во Христе*, — *новое творение* (2 Кор. 5, 17); вот почему после уничтожения корня ветхой домашней оливы, состарившегося в смертоносном бесплодии, взошли новые рощи диких маслин в изобилии елея. Ведь Он и ради патриархов совершил это, и ради нас совершил; их освятив в священнодействиях (*in mysteriis*), для нас освящая самые священнодействия; их омывая в Себе, для нас очищая то, чем мы будем омываться. И, хотя этого не понимали даже верные, [135] разве не через *подобие греха* пролегал Его путь, когда Он совершал все это? И кто мог не считать Его грешником, видя, что Ему оказалось необходимым столько очищений?

XV. Добавим еще большее. В воздаяние за грех, как мы уже рассмотрели, в нас поселился целый легион болезней и немощей: потому мы стали боязливыми, потому стали робкими, потому стали сетующими в скорбях, потому и смертными мы стали. Так что если мы покажем, что и Господь был подвержен этим переживаниям, то тогда, пожалуй, слова апостола вызовут сочувствие со стороны манихеев, когда он, произнеся: *Послал Бог Сына Своего в подобие плоти греха*, не отвергнуть хотел плоть, а удостоверить ее. Когда приближался уже не день, а час страдания, как сказано (Мф. 26, 45), то Господь говорит Своим ученикам: *Прискорбна есть душа Моя до смерти* (Мф. 26, 38). Кто есть Сей трепещущий? Кто Сей страшщийся? Кто это, переживающий смерть прежде смерти, если употребить Его собственные слова (ср.: Мф. 26, 38)? Разве это не Тот же, Кто, оповещая о Своем страдании, заповедовал ученикам радость, говоря: *Если любите Меня, то возрадуйтесь, ибо к Отцу Моему иду* (Ин. 14, 28). Как же не радуется Он Сам, желавший, чтобы другие радовались в любви к Нему? Неужели не любит Он Сам, Кто печалится в Своей радости, для Кого страх смерти уже есть смерть? Или Он не знает Сам того, чему учил, и, оставив великую власть, тотчас испытывает иное чувство? Нисколько; но [все это], дабы манихей не считал, что Он не был Сыном человеческим, дабы не почитал Его не страдавшим, видевав, что Он не боится. Следовательно, Он — наш Человек, когда страшится, дабы быть нашим Человеком, когда страдает; и поскольку Он носил в Себе нашу природу, то, значит, не мог быть вне нашего страха, если ужас вошел в Него, когда Он должен был умереть; ведь это уже бессмертие, если Он не принял ни смерти, ни боязни. Умереть, [136] следовательно, Он боится не просто как человек, а почти как грешник, так как видно, что Он ужасается смерти не только по своему общему положению, но и по личному осознанию чего-то, как будто идет не к Отцу. Поэтому и удивительно было поверить, что Он Бог, когда природа воспринятого человека сводила Его к *подобию плоти греха*. Однако, есть и еще что прибавить, хотя и этого не мало. В то время как столь болезненное размышление о грядущей смерти давало такое великое удостоверение Его человеческих чувств, Он даже приносит Богу Отцу мольбы о *пронесении чаши сей* (Мф. 26, 39); ибо мало принес бы пользы ученикам тот факт, что Он страшился, если бы не были исповеданы Отцу терзания страшящегося ума, если бы Он не доказал, что есть Сын человеческий, Тому, Кто знал, что Он — Его Сын, дабы были больше виновны те, кто не поверил, что Он человек, тогда как Сам Отец при этом исповедании не опроверг сего. Но послушаем молитву, чтобы узнать, кто молится. Он говорит: *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию* (Мк. 14, 36). Где же свобода Великого Учителя, призывающая к страданию, с которой Он говорил несколько ранее: *Кто любит*

душу свою, тот потеряет ее, кто же возненавидит душу свою в веке сем, тот в жизни вечной обрящет ее (Ин. 12, 25)? Неужели начал любить Свою душу и Господь, наблюдая в сильной молитвенной борьбе, как бы не потерять ее? Ибо сообщается, что Он не единожды молился об этом ночью. Неужели Он боится, что не обрящет ее в вечной жизни, если не ненавидит ее в настоящее время? И где теперь [слова]: *Власть имею отдать ее и власть имею вновь принять ее* (Ин. 10, 18)? Почему в тот час Он не вспомнил о Своей власти, с которой давал обещание бесстрашно принять душу вновь? Верю, для того, чтобы |137| был явлен в Господе наш Человек; и чтобы таким образом там [явить] Приемшего, здесь — принятую немощь; там — Упраздняющего рукописание, бывшее против нас, здесь — выплачивающего долги рукописания; наконец, там Воскресителя, здесь — Умирающего и, — возвращаясь к еретикам, — там Истинного Бога, Которого надменно не желает признать арианин, здесь — истинного Человека, которого стыдится признать манихей. И в то время как написано, что *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3), и что *неверующий, что Христос пришел во плоти, есть антихрист* (1 Ин. 4, 3⁶⁹), для кого не очевидно, что именно те вещи, которые некоторым доставляют смерть, будучи отделены от живительного соединения, для нас — поскольку смешаны по образу противоядия — делают веру живительной?

XVI. В этой последовательности и вновь скажем то же самое, дабы еще больше смутились те, кому стыдно признать в Боге человека, в то время как Ему ради нас, — ибо Он везде был облечен в нас, — не было стыдно ни утрашиться так, ни молиться так. Что же мы колеблемся повторить то, что столь часто читаем, дабы за нами посредством этого признали в настоящем вопросе авторитетность, с которой мы и говорим? Он сказал: *Если не может так быть, чтобы прошла мимо Меня чаша сия, чтобы Мне пить, да будет воля Твоя* (Мф. 26, 42⁷⁰). Очевидно, Он хочет не страдать, если может так быть; хочет, чтобы чаша прошла мимо Него, если позволительно, но таким образом, что сразу обещает подчиниться необходимости в случае, если даже не будет согласия воли, и соглашается на повеленное, если не достигнет просимого, говоря: *Если не может так быть, чтобы прошла мимо Меня чаша сия, чтобы Мне пить, да будет воля Твоя*. Состояние предшествует долгу, и послушание опережается *подобием плоти греха*, когда Он удивительным образом обещает, противясь, и противится, обещая; и перестает молиться, и молится, страшась страдания, и боится противоречить, и поэтому, отказавшись от молений, приходит в спокойствие. |138| Начинает желать того, чего прежде не желал, после того, как не смог получить того, чего желал; ужас превращается в свободный выбор (*optionem*), когда исчезли Его вызывающие ужас желания (*vota sua formidabilia perdiderunt*). Вот и второй раз Он страшится страдания, не соглашается на него, считая ему необходимым совершиться, только если непозволительно ему не совершиться, дабы было [видно], что истинно убоялся Тот, Кого ты видишь молящимся о том же вновь. Не остановился Он перед этим и в третий раз, чтобы утвердить веру человеческой немощи, не устранился от *подобия плоти греха*, бодрствуя в страховании; ибо те же слова направил Он к Отцу, молясь. Разве не Тот же, спрошу я, утомляет Родителя столь многократной

⁶⁹ Синод. пер. адаптирован к лат. тексту.

⁷⁰ Синод. пер. адаптирован к лат. тексту.

мольбой, чтобы не страдать, Кто отразил некогда Петра, увидев Себя в этом страдании, мечом жестокого укорения, сказав так: *Иди от Меня, сатана, ты соблазн Мне, ибо помышляешь не о том, что Божие, а о том, что человеческое* (Мф. 16, 23)? Кто, спрашиваю я, ослабил то осуждение в нынешней немощи? Кто увлек Его к смертным чувствам? Почему тогда Он так бесстрашно рвал уздечки тех, кто медлил, а теперь, испытывая столь сильный страх, Сам просил избавить Себя по божественному ходатайству? Впрочем, не стоит извлекать то, что хотел сказать Господь, откуда-либо еще, как не из самих слов Господа: Он Сам объясняет, когда обращается к Петру, кто ныне немоществует в Господе. Говорит апостолу: *Ты соблазн Мне, ибо помышляешь не о том, что Божие, а о том, что человеческое*. Следовательно, сие моление: *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию мимо Меня* (Мк. 14, 36), помышляет в Господе воспринятый Человек. *Помышляешь*, — говорит Он, — *не о том, что Божие, а о том, что человеческое*. Вот и ныне Господь помышляет о том, что человеческое, дабы не считали Богом, но не Человеком Того, в Ком помышление избежать страдания доказывает, что Он — Человек. Впрочем, Тот, Кто просил пронести чашу, не скрыл Себя тогда от Бога Отца, [139] ибо прибавил: *Но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). Откуда эта разность воле, если одна воля у Отца и Сына, как и природа одна? Верю, что оттуда, откуда Он и Сам знал, что она исходит, когда сказал: *Дух бодр, плоть же немощна* (Мф. 26, 41). Чья плоть? — конечно, Человека. Человека, принадлежащего кому? — Тому, верю, Кто обличается, что не умел помышлять о том, что Божие, Кто теперь, стыдясь и осуждая свою волю, даже прибавил: *Но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). Кто же Ты, говорящий: «Я»? Тот, Кто помышляет не о том, что Божие, а о том, что человеческое, чем⁷¹ показываешь, что желаешь иного, нежели Бог. Ибо когда Ты говоришь: *Но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36), кто не понимает, что Ты тот, чья воля по немощи природы не согласна с волей Божества? Наконец, Он хочет, чтобы Ты страдал ради Воскресения, а Ты из-за чувства горькой смерти уклоняешься страдания. Что скажешь на это, манихей? Не убеждает ли тебя молитва, произнесенная столь много раз из-за страха перед страданием, в том, что Он Человек, что Он пришел в *подобие плоти греха*? Ты не веришь Признающему трижды то, чему ты должен был поверить с одного раза; Он столько раз хочет доказать тебе, что Он твой, а ты не хочешь принять Его, Приходящего в твое (ср. Ин. 1, 11). Впрочем, ты же не признаешь это своим⁷², утверждаешь, что иной творец твоего устройства. Поэтому для тебя и сказано: *Я пришел во имя Отца Моего, и не принимает Меня; иной придет во имя свое, его примете* (Ин. 5, 43⁷³). Кем является этот последний, открыто через Иоанна в приведенных уже выше словах: *Кто не верует, что Христос пришел во плоти, есть антихрист* (ср. 1 Ин. 4, 3). Вот кому ты приобщаешься, когда не желаешь, чтобы быть творением Господа, Который говорит, рассуждая о народе Своем, словно о стаде овец: *Знаю Моих, и [140] Мои знают Меня* (Ин. 10, 14); так что Он не постыдится, как обещал, исповедать тех, кто знает, что они — Его. И если бы Он не убоялся, не утрашился, если бы не молился

⁷¹ Ибо — *Mercati*.

⁷² Ж. Морен указывает на схожее свидетельство о манихеях у Тертуллиана в «Апологетике»: «*Nolunt enim suum esse, quod malum agnoscunt*» [«Не желают признавать своим то, что считают злым»] (PL. 1. Col. 268a–269a).

⁷³ Синод. пер. адаптирован к лат. тексту.

так — кто поверил бы, что Он имел плоть, особенно когда ты теперь, манихей, из-за вещей, составляющих *подобие плоти греха*, не веришь, что Он имел плоть? *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). Ясно слышу и Человека молящегося, и плоть дрожащую. Ведь когда Он говорит: *Не чего Я хочу*, Он являет Себя Человеком; ибо не Богу присуще падать в изнеможении, а человеку присуще припадать пред Богом, Которому Он и говорит: «*Но чего Ты хочешь*, Ты, Желающий несомненно лучшего, чем то, о чем помышляю Я». И поскольку сказано: *Плоть немощна* (Мф. 26, 41), именно плоти принадлежит в Человеке мольба; в этих страхах, колебаниях и тщаниях Он носит в Себе моего человека, мои чувства; это меня, — поскольку я должен был быть одухотворен не иначе, как через подобную необходимость страдания, — Он, наполняя, прощает. Так что в этом предшествовавшем страхе Господа и оному отречению блаженного Петра будет найдено искомое многими оправдание, и, действительно, не должно удивляться тому, что ученик в определенном момент из-за боязни грешит, будучи человеком (*in homine*), если Сам Учитель во время страдания не один раз пожелал, чтобы чаша была пронесена мимо Него.

XVII. Вот, что касается Господней молитвы, для манихеев; впрочем, эту молитву объясняет точнее, нежели мы, то, что следует за ней. Хотя Господь и воспринимает все движения настроений, и не чуждое [нам] входит в каждую извилину нашего чувства, все же для нашего воссоздания не только Божество трудится во Христе, но и общая наша смертность; так что если бы кто когда подумал, что невозможно следовать небесной природе, то переубедился бы, пожалуй, узнав своего человека, и если бы кто отказался подражать тому высшему естеству, теперь устыдился бы, когда утверждается, что оно наполнило [141] именно его [естество]. Поэтому Господь и говорит: *Иго Мое благо и бремя Мое легко* (Мф. 11, 30). Мягко на несение [этого бремени] настраивает природа воспринятого человека, которая, составляя в себе для нас закон, повелела претерпеть то, что претерпел в ней Заповедавший [Господь]. Но вот, снова повторю Его собственные слова: *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). О молитвы, достойные удивления и не без причины произнесенные трижды! О человек, не чуждый и своей природе и не забывающий Божией воли! О немощь, в страхе молящаяся и в молитве благоразумная! Ведь новым особенным образом и отказывается от страдания, и принимает его; и отрекается, и удерживает его; страдает, как бы не было пронесено то, пронесения чего желало, чтобы не страдать. *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). Нам преподается с высочайшей тонкостью, о чем мы должны молиться, ибо *мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханьями неизреченными* (Рим. 8, 26). Кто сей Дух? — без сомнения, Тот, Кто этой самой молитвой воздыхал во Христе до кровавого пота (Лк. 22, 44), как передает Лука. Все это совершено Учителем жизни для того, чтобы совершали и мы; это пример божественный, хотя в тот момент видно действие человеческое. *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). Присмотришь, прошу тебя, внимательнее, как Господь, прощая, приводит нашего человека к Богу Отцу, подчиняя, и освобождает; того, кому попустил расслабиться вплоть до того, чтобы просить о пронесении чаши, тотчас

же и остановил в воле Отца, и был таким Ходатаем для человеческого посольства, [142] что остался также и Рабом божественного таинства. Наконец, волю того [человека] только показал, волю Сего сотворил; чтобы было явлено, что не для того Он в то время подчинился страху, чтобы и мы могли бояться, словно по дозволенному, но для того, чтобы из-за страха — ибо быть без страха мы не можем — мы не выходили за пределы дозволенного. Ведь Он прибавил: *Но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). Начало положила немощь, окончание совершило послушание; там отказывается от повелеваемого, здесь принимает то, от чего отказывается; отрекается от страдания, от послушания не отрекается; принимает страх не для того, чтобы действовать [согласно с ним], но действует, дабы «обрезать» его, чтобы не наша плоть в Нем подчинялась страху, но чтобы плотский страх подчинялся нам через Него. *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). Позволительно бояться страдания, не позволительно избегать его; мы можем просить о пронесении чаши, но уклоняться от воли Отца мы не можем; свидетельство о нашей немощи должно быть исповедано Ему, но исполнение Его решения не должно избегаться нами. Таким образом, страданием мы не освобождаемся, а связываемся, ибо заключенные за решетки божественной воли мы не свободны надеяться на то, о чем были свободны молиться. *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36). Вот образ человеческой молитвы, вот священное обрезание нашего страха, мера вещей, одобренная небесами и поистине немногословная, ибо в одном небольшом предложении она уместила природу и смертную, и божественную. *Отче, если возможно* (Мф. 26, 39), *пронеси чашу сию мимо Меня* (Мк. 14, 36). И, прибавив: *Однако не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36), явил, Кто молится, в то время как показал, Кому Он молится. Немоществуя через Себя, выздоравливает через Бога; не стыдится проявить человеческую волю, но [143] учит, что нужно исполнять волю Божию; показывает Свою, чтобы отстранить, вызывает к божественной, дабы ей следовали; первую, исправляя, смягчает, вторую, умоляя, принимает. Ведь Он оставляет то, чего хотел, и последует тому, чего не хотел, дабы наша немощь была силой Божией (ср.: 2 Кор. 2, 9), и насколько мы подчинимся, страшась, настолько получим помощь в том, чтобы страх не вышел за пределы Его воли: желание пусть исходит от Бога, поскольку от нас не может исходить ничего иного, кроме нежелания. Так, между немощью Молящегося и согласием Принимающего, между страхом Идущего на смерть и послушанием Того, Кто должен будет воскреснуть, сохраняется вполне слава Всемогущего Бога; так что человечество и из-за страха не уклоняется, и хищением не присваивает себе (ср. Флп. 3, 6) того, что Божество имеет установленным в Своей воле.

XVIII. Я сильно отклонился в сторону, наслаждаясь тем, что выводил наружу, если можно сказать так, внутренние смыслы молитвы Господа, дабы дать тебе понять, что в молении наша немощь свободна и что свобода — царственна, и что это то же, о чем сказал апостол, в котором говорил Христос: *Все позволительно, но не все полезно* (1 Кор. 6, 12). Показано, что было позволительно, не скрыто и то, что было полезно: о позволенности засвидетельствовали слова, пользу указали дела; одно было произнесено, второе — дабы свободой не воспользовалась плоть, — было совершено. Теперь для соблюдения пропорций нужно прибавить то, что остается из определенного, то есть обещанного, [рассуждения]: нужно

сказать о страдании Господа, которое может еще подлиннее и яснее показать *подобие плоти греха*, из-за которого единственно Господь предается и задерживается. И вот, Тот, Кто мог попросить у Отца двенадцать тысяч ангелов (Мф. 26, 53), ведется на жертвоприношение безгласен, |144| словно агнец (ср.: Ис. 53, 7), — так чтобы ради принадлежащих Ему Его посчитали не невиновным⁷⁴, ибо в этом Он и имел основание оправдания. После же Он осуждается вместо разбойника, когда был отпущен Варавва, что, с одной стороны, совершается с таинственным смыслом, ибо *едва ли кто умрет и за праведника* (Рим. 5, 7), и, таким образом, при страдании Господа в Варавве были показаны преступления смертных; но, с другой стороны, кто не увидит здесь удостоверения *подобия плоти греха*, ибо известно, что освобожденный лучше осужденного. Но и крест, по этому изображению сцены судебного процесса, недалеко отстоит от *подобия плоти греха*, когда пригвождается посреди двух разбойников Тот, в Ком даже Пилат, как он признается, не нашел никакого смертного преступления (Лк. 23, 15), которое осуждало бы на крест. Конечно же, Он мог быть подвержен смертной казни и в отдельности от других, но [произошло именно так], чтобы Он считался подобным тем, с кем терпел кончину, и чтобы справедливость осуждения имела в основе [хотя бы] сообщество осужденных⁷⁵, к которым Он приобщился в страдании. О совершении этого воспевал пророк неисчислимое количество лет до того такими стихами: *Посреди двух животных Ты будешь узан* (Авв. 3, 2). Он был узан безошибочно не только солнцем, убежавшим от Его смерти⁷⁶, сотрясшейся землей, но также и теми самыми людьми, которые совершали эти зверства, ибо, смеясь над Ним, они укоряли не кого-нибудь из разбойников, а именно Господа: *Других спасал, пусть же спасет Себя, пусть сойдет со креста и поверим Ему* (Мф. 27, 42). О несчастные! Вы просите меньшего, чем то, что Он совершил: вы говорите, чтобы Он сошел со креста, Он же вышел из ада, желая возвратить человека на небеса; вы просите, чтобы Он вырвал из переключки гвозди, на которых висел, Он же разорвал узы смерти, связывавшие всю смертную природу; вы, наконец, хотите, чтобы Он, будучи Живым, проявил силу, а Он, что никому прежде Него не было позволено, |145| будучи Мертвым явил воскресение, которому удивляются живые. Но ведь вы и просите об этом потому, что подозреваете, что просимое вами может быть Господом совершено; однако силу Божества делает презренной для вас⁷⁷ *подобие плоти греха*, и слава небесного действия коснеет вместе с вами в образе и природе, подверженных страданию. Так что теми самыми доводами, которыми оно пытается исправить ошибку манихеев, наталкивает вашу слепоту на *камень преткновения* (ср. Ис. 8, 14). Впрочем, вы, действительно, затрагиваете не какие-то незначительные, а серьезные вещи, которые для нас указывают в Господе на *подобие плоти греха*. Ведь, не говоря уже о недостойных оскорблениях преторианской казармы, которые предвозвестили, по божественному прообразованию, нынешние кощунства⁷⁸, и ты, напоивший Господа уксусом и желчью (Мф. 27,

⁷⁴ Так в рукописи, это чтение поддерживает Меркати. Морен предлагает конъектуру: «дабы ради Своих, но не в [Своем] Он считался виновным»; ее принимают издатель в PLS и Эйманн, ср.: «So sollte er um der Seinen willen, nicht seinetwegen, als schuldig erachtet werden» (Eymann. S. 87).

⁷⁵ Чтобы справедливость осуждения была явлена через сообщество осужденных — Morin. Un traité inédit du IV-e siècle. P. 503.

⁷⁶ Следуем конъектуре Меркати; в рукописи: «смертью Бога».

⁷⁷ Следуем конъектуре Меркати; в рукописи: «для нас».

⁷⁸ Очевидно, указание на ариан, ср., напр., гл. IX.

34), согрешил тогда не без таинственного смысла о нашем спасении. Ты, святотатец, делаешь это, чтобы испытать в Нем все человеческие чувства, и через искушения такого рода удостоверяешь для нас *подобие плоти греха*, ибо крестом исследуешь телесную боль, а отравой желчи – чувство жажды. И в то время как все эти вещи убеждали тебя в смертной природе, ты, поскольку небесные силы в Нем были скрыты, отрекся от Бога. Вот что сказал пророк: *И человек есть, и кто познает его?* (Иер. 17, 9). О речение, достойное удивления и поистине не похожее на наше мышление и мудрость! Он «*и человек*», именно потому что *и Бог*. «Кто же познает Его»? — Или Он человек, но тогда повергают в молчание божественные силы; или Он Бог, но тогда ослепляют человеческие страдания; ведь согласно душевному восприятию (ср.: 1 Кор. 2, 14) Подверженный издевательству не может совершать божественное и Тот, Кому подобает поклонение, не мог умереть. |146| Что, наконец, сказать о том крике, которым возглашает только один Господь, уязвленный болью смерти, среди молчащих разбойников? Разве разбойники терпят не одинаковое с Ним мучение? Эти доказательства требуются от *подобия плоти греха* в отношении Того, о Ком есть сомнение, человек ли Он. Однако для удостоверения боли было достаточно и крика; что же значит Его жалоба на *оставленность Богом Своим* (Мф. 27, 46)? Верю, чтобы показать, Кто умирает: ведь Божество не могло оставить Божество, которое не знает страха быть разделенным или отделенным от самого себя, которое даже уничтожает смертность, если она смешается с ним. Но это именно наш Человек, как мы должны верить, в самых мучениях Своих наставляет нас, в то время как Сам страдает. Хотя Он и сочетался с Богом через рождение от Марии⁷⁹ и должен был быть спасен вместе со Спасителем, но если бы не был оставлен в этот час, то не смог бы вкусить смерти. И поэтому, когда Он чувствует конец, Он уже один; и когда изрекает это, то предостерегает нас, чтобы вместе с Человеком мы не считали — что непозволительно и произнести — мертвым Бога. Ведь тогда получится, что Сын меньше, если мы встретим Его подверженным страданиям. О Его природе свидетельствует на кресте наш Человек, взывая к Тому, Кого защищает от страдания, укоряя в том, почему Он в страдании не с Ним. И, приписывая Божеству бесстрастность, оставил Себе *подобие плоти греха* и, вися, воскликнул не для того только, чтобы мы считали Его страдающим, ибо нельзя подумать иного и в отношении молчащего, но чтобы |147| мы верили, что Он страдал один и что этого касаются слова: *Власть имею отдать душу Мою и власть имею вновь принять ее* (ср.: Ин. 10, 18). Высокое исповедание Умирающего не умолчало о том, что она была *отдана*; сила Воспринявшего через воскресение совершила то, что она была *принята вновь*.

XIX. Он носит *подобие плоти греха* на кресте, к которому пригвозждает не Свои грехи, а наши; то, что принял от плоти, а не то, что сделал через плоть. Но Тот, Кто не по Своим делам, а по немощи, присущей воспринятой плоти, и страдает, и стонет, и вопиет, — как может Он не считаться *подобным* грешникам? Повтори вкратце вновь всю изложенную нами историю страдания, в котором, как предвозвестил Псалмопевец, душа Его *насыщена укоризнами* (Пс. 37,8⁸⁰). Что было совершено... ?

⁷⁹ Хотя Он и смешан от самого рождения от Марии — *Mercati*.

⁸⁰ Пер. П. Юнгерова.

[лакуна]

XX. ... поддерживая, просветляя лица больных, врачам советуя лекарства. И что же это за труд, когда иных, еще старающихся вырваться скорее [силой] веры, чем крови, ты взваливала на свои плечи, а других, кого уже подобало возратить к первым [вещам], относила на своей груди, в этом нежном гробу, считая неблагодарным то здоровье, которое не прославило себя через служение любви в чужой немощи! Ибо ты ночью, постясь, носила пищу ослабленным; ты мягкостью своих рук смягчала жесткие рукоятки носилок, [зная], что и сама ляжешь в землю; ты, бодрствуя, в молитве низводила сон тем, кто не мог заснуть; и вот таким образом ты одна окружала всех и щедростью госпожи, и любовью матери, и услужливостью служанки, и внимательностью врача, и посещением [больных], что принадлежит Церкви. [148] Все это — равно по отношению ко всем; а по отношению к язычникам и тем вашим варварам, которые таковы не только умом, но и языком, и которые считают, что их идолы бессмертны, — все это ты показывала в особенности: чтобы посредством объяснения внятного и отдельного для каждого внушить знания о нашем Боге и на варварском языке изложить еврейское учение, так что ты можешь сказать с апостолом: *Лучше, чем все вы, говорю на языке* (1 Кор. 14, 18); чтобы показать, что идол не есть Бог, что Истинный Бог не в чаще священных дубрав, а в уме святых, и что если они хотят спастись, пусть веруют Спасителю; и чтобы тотчас могли получать служение от клира те, кто желал и изволял; и чтобы тогда лечить елеем и вином этих поистине изувеченных разбойниками (ср.: Лк. 10, 34), воспевая *в просторе скорби* (Пс. 4, 2⁸¹) твоей: *Они обогатились от плода пшеницы, вина и елея* (Пс. 4, 8⁸²). Так, божественным и человеческим искусством иных ты избавляла от болезни, иных — от ада. Этим и возмутилась враждебная сила, лишавшаяся из-за твоего вмешательства и душ смертных, и тел; покусилась *связать сильного дома, дабы расхитить вещи*, которые не могла присоединить к своему имуществу, не победив сильного (ср.: Мф. 12, 29). Наконец, дабы направить в тебя стрелу — из темного укрытия, естественно, поскольку сама является темной, но без вреда для твоей души, над которой не получила власти, — она с сильным остервенением вторглась во всю семью, желая насытить неумеренность затянувшегося голода многочисленностью смертей, и, к прискорбию, убила многие свои [жертвы], ибо не было им твоей защиты. Ибо когда мать, сестра, слуги и те, кто попрали уже ради тебя всякий страх, занимались тобой, эта немощь, [149] не одолевшая сосуды золотые и серебряные, разбивала менее благородные и хрупкие (ср.: 2 Тим. 2, 20), некоторых похищая и без предшествовавшего крещения, что не было ей прежде у вас позволено. Тем только она и удовлетворилась против тебя, что ты не имела сил противостоять тому, что поражало твою душу [в отмщение] за небесную любовь. Но благодарение Господу Богу нашему, Который, правильно рассмотрев человеческие дела, помог твоим выздоровлением и тем, кто недуговал телом, и нам, кто болел душой, несмотря на то, что ты желала больше умереть. Ибо тебе по твоим делам, по апостолу, было лучше *разрешиться и быть со Христом* (Фил. 1, 23), а нам было лучше, чтобы ты пока осталась здесь и возместила отсрочку [своего] духовного прославления приобретением нас. Ведь ты и для виновных защита, и для

⁸¹ Пер. П. Юнгера.

⁸² Пер. П. Юнгера.

невинных пример, так что и верный не получит прославления иначе, нежели чем в подражании тебе, и слабый верою не будет иметь прощения иначе, чем через твои молитвы. Можно ли найти какого-нибудь человека, кто был бы и таковым предводителем добрых, и покровителем отверженных, ибо ты и первых возжигала, и вторых поддерживала, пребывая с первыми через образ жизни, со вторыми — через молитвы; и взошла уже в такой образец добродетели, что не была чужда и любви к падшим. Итак, будь здорова ради всех, как мы сказали, по воле Божией⁸³ возвращенная смертным, которые ныне и имеют в тебе пример жизни, и удостаиваются через тебя прощения грехов, — дарованная всем, сохраненная ради всех. Ведь ты ожила не для того, чтобы жить ради одной себя; поэтому разве не ради всех ты ожила? Так же и Тавифа была дарована овдовевшим [родителям] благодаря ходатайству апостола (ср.: Деян. 9, 36-41); таким же образом ради десяти праведников и Господь не губит города (ср.: Быт. 18, 32). Более долгая жизнь святого |150| приостанавливает стремительно проносящиеся века; на добрых все еще держится то, что давно уже должно было окончиться. Так что если мы избежали вихря сей бури в добром здравии благодаря тому, что в нас восстал Христос Господь, Которому *повинуются и ветры и море* (Мф. 8, 27), открой мне теперь через твой ответ вход в гавань спасения ради Господа нашего Иисуса, Которому слава во веки веков. Аминь.

Предисл., пер. с лат. и примеч. С. С. Кима

⁸³ во имя Божие — *Morin. Un traité inédit du IV-e siècle. P. 503.*